

Miguel Ángel Betancor,
Universidad de Las Palmas.

Conrado Vilanou,
Universidad de Barcelona.

CONSIDERACIONES HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICAS SOBRE EL ORIGEN DE LA EDUCACIÓN FÍSICA Y EL DEPORTE: UN ENSAYO TAXONÓMICO

Resumen

Los autores —a modo de ensayo histórico-antropológico— presentan una aproximación taxonómica sobre algunas de las teorías explicativas del origen y la naturaleza de la educación física y del deporte. Desde una perspectiva interdisciplinar —que cabalga entre la historia, la filosofía, la antropología cultural y la fenomenología de la religión— se pasa revista a las interpretaciones lúdico-festivas profundizando en las relaciones entre juego y deporte e incidiendo en aspectos específicos como los juegos agonales. También se aborda el substrato religioso y cultural de las actividades físico-deportivas, reparando específicamente en las tradiciones culturales iniciáticas. Finalmente se consideran las teorías materiales, así como aquellas que apelan a la guerra o la biología, para dar cuenta y razón del origen de la educación física y del deporte.

Palabras clave: historia de la educación física, historia del deporte, antropología del deporte, filosofía del deporte.

Introducción

Muchos han sido los historiadores y antropólogos que han formulado teorías e interpretaciones intentando explicar, desde una u otra perspectiva, el surgimiento y la institucionalización de las actividades físicas y de-

portivas. Es evidente que el hombre —en cuanto ser vivo— ha realizado desde siempre, y al igual que los restantes miembros del reino animal, una actividad motora. Sin embargo, el ejercicio físico humano no se reduce a un mero fenómeno biológico. Nadie negará la existencia de un potencial fisiológico que determina en cada momento de la evolución —desde los primates hasta los homínidos— la motricidad humana. Pero la presencia del hombre sobre la faz de la tierra no se limita a una simple adaptación biomecánica, sino que también contempla una inequívoca dimensión cultural que bebe en las mismas fuentes de la humanización.

Fue durante el paleolítico cuando apareció el hombre actual, conocido como *homo sapiens*. Este propició unas culturas técnicamente avanzadas que le permitieron un desarrollo efectivo de las técnicas de caza. Ese hombre cazador del paleolítico da forma a una incipiente expresión artística. Se trata de la pintura rupestre. Como significan los antropólogos, resulta muy difícil dilucidar con qué motivaciones y finalidades actuaban los creadores de aquellas representaciones catalogadas actualmente como arte. Las dos hipótesis básicas —facilitar la caza y asegurar la fertilidad— se refieren a formas de intervenir y modificar la realidad natural, plasmadas físicamente dentro de estructuras mágico-religiosas.

Y es a partir de esta constatación histórica —la presencia de un ser humano que practica la caza como forma

de subsistencia, que posee un sistema de creencias vinculado en gran parte al totemismo y que expresa un tanto ingenuamente sus capacidades artísticas— cuando la consideración histórica de la actividad física humana se problematiza. La prehistoria nos asegura el hecho, pero las diferentes hermenéuticas lo interpretarán de manera diversa. Unos primarán los aspectos religiosos y artísticos, mientras que otros resaltarán las condiciones utilitarias y materiales. Con todo, estos enfoques no agotan el abanico de las posibles explicaciones, que se ven ampliadas y enriquecidas, a su vez, con la incorporación de nuevas perspectivas socioculturales. En cualquier caso no se puede dudar, a estas alturas, que las actividades físicas y deportivas se pierden entre los mismos orígenes de la civilización humana, constituyendo una dinámica presente en la mayoría de las culturas conocidas.

Nosotros damos aquí noticia, sintética y esquemáticamente, de buena parte de las teorías que historiadores y antropólogos han fraguado con el fin de justificar la génesis de los ejercicios físicos y corporales. Es obvio que no contamos únicamente con los datos suministrados por la historia. La antropología y, en especial, la etnología, nos facilitan un gran número de informaciones —referidas a juegos tradicionales y deportes autóctonos— que ayudan al rastreo de unos orígenes que se remontan —insistimos de nuevo— a los primeros momentos del quehacer humano(1).



Existe, con todo, prevención ante este tipo de generalizaciones que intentan dar una explicación de la génesis del deporte en los albores de la humanidad. Maxwell L. Howell, en un curso profesado en la State University de San Diego, durante el curso 1977-78, manifestaba que las investigaciones llevadas a cabo hasta entonces sólo permitían un conocimiento parcial de los juegos, deportes y actividades físicas desarrolladas por las diferentes civilizaciones antiguas(2). Es por ello que muchos autores renuncian a presentar una generalización, habida cuenta que cualquier nuevo aporte podría modificar toda posible interpretación global. Howell se muestra prudente, quizá en exceso. Denuncia en su trabajo una serie de hechos y circunstancias que aconsejan al historiador no sólo a ser receloso y cauto en sus conclusiones, sino incluso a suspender cualquier emisión de juicio. En cualquier caso la historia exige —en nuestra opinión— no sólo un trabajo heurístico, de recogida y acopio de materiales, sino también una hermenéutica que, a pesar de riesgos y limitaciones, no debe ser abandonada en modo alguno.

Interpretaciones lúdico-festivas

Abundan ciertamente las teorías que relacionan el juego y la cultura, y por ende con el deporte, tal como lo confirma la existencia de una abundante literatura sobre el particular. En efecto, ante la cuestión del juego se han tomado diversas actitudes que oscilan entre el desprecio o simple rechazo, por motivos puritanos, ascéticos, místicos o moralistas —la identificación de lo festivo con el paganismo no ha sido infrecuente—, hasta su total aceptación en base a razones de índole antropológica o psicológico-pedagógica.

Comúnmente se reconoce a Schiller como uno de los primeros defensores del juego. Desde comienzos del siglo

pasado se ha tematizado, de manera sistemática, el juego. Como muy bien ha visto Moltmann sólo a partir del momento en el que el hombre se vio obligado a trabajar disciplinada y razonalmente en empresas industriales cada vez mayores, y a desterrar de su mundo laboral lo jocoso como algo desfasado, el juego ha constituido un problema teórico. De aquí, pues, que las reflexiones sobre el juego nazcan “a impulsos de la nostalgia romántica o utópica de la simplicidad de un mundo infantil perdido o aún no alcanzado”(3).

El romanticismo, sin duda, puso de relieve las posibilidades liberadoras del juego y de las manifestaciones festivas que habían entrado en una profunda crisis durante la modernidad. En efecto, durante toda la edad media tenían lugar gran número de fiestas y manifestaciones lúdicas, pero el profundo sentido puritano de la reforma protestante acabó con ambas. Su desaparición —ha escrito Harvey Cox(4)— señala un significativo cambio de acento en la cultura de Occidente: un debilitamiento de la capacidad de nuestra civilización para la fantasía y la fiesta. La ética del trabajo, del esfuerzo y del ahorro de la Reforma —tal como relató Weber en su clásico libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*— acabó imponiéndose por doquier. De manera más o menos simultánea se generó una dimensión racional del ser humano que, al proclamar la excelencia del pensamiento —siguiendo los postulados del cartesianismo—, cercenaba todo cuanto de festivo y fantástico había en el hombre.

El mundo de la diversión y de lo festivo tenía, pues, sus horas contadas. Pero no sólo eso. También el sentido y la significación de la fiesta ha perdido —hoy por hoy— su primigenia significación. Cox apunta que nuestras fiestas ya no cumplen, como antes ocurría, el cometido de ponernos en conexión con el despliegue de la historia cósmica o con los grandes

fastos de la aventura espiritual del hombre.

Probablemente como rechazo a este estado de cosas se ha reivindicado, desde distintos lugares, la dimensión lúdica y festiva del ser humano. Si Huizinga ha hablado del *homo ludens*, otros autores, como Cox, han resaltado el elemento festivo del hombre configurando de esta manera un *homo festivus*. Ambos modelos —*homo ludens*, *homo festivus*— participan de una visión fantástica, soñadora, libre y visionaria del mundo, en abierta oposición al pragmatismo utilitario e instrumentalista dominante en nuestros días.

La hipótesis de un *homo ludens* que, a través del juego, crea la cultura viene de lejos. Si bien los trabajos de Huizinga sobre el *homo ludens* se remontan a comienzos del siglo XX, otros autores también, desde diferentes campos y esferas, han utilizado el recurso lúdico para dar razón de la actividad intelectual humana. La misma filosofía del segundo Wittgenstein, articulada alrededor de los juegos del lenguaje, se hace más comprensiva desde esta perspectiva. En definitiva, el juego se ha convertido finalmente en un insoslayable principio hermenéutico de interpretación que puede ser aplicado —como demostró Wittgenstein al abordar la filosofía del lenguaje— a los diversos sectores de la actividad humana. Después de Wittgenstein la categoría del juego se aplicó a otros contextos, desde la lógica a la matemática, desde la geometría a la filosofía. Incluso la misma teología —a través del pensamiento de Jürgen Moltmann o Hugo Rahner, por ejemplo— ha propuesto el acceso a lo sagrado desde lo lúdico, ya que la misma tesis del *homo ludens* remite a un *Deus ludens*, esto es, a un Dios creador que, libremente y sin necesidad alguna, crea el mundo.

Quienes apelan al valor del juego reivindican una cierta fantasía pueril. En el fondo de la dimensión lúdica hay alguna cosa que supera la realidad ex-

periencial y que trasciende al tiempo y a la muerte. Lo lúdico aparece como un signo de trascendencia, como sueño de amor y heroísmo, tal como defendió el mismo Huizinga en *El otoño de la Edad Media*. Fue en esta obra donde Huizinga desarrolló, por primera vez, su tesis en torno al juego como elemento generador de cultura. En efecto, al abordar el ideal caballeresco tardío-medieval Huizinga resaltaba la importancia del juego y del deporte.

La visión que Huizinga tiene del deporte medieval es certamente sugestiva. Para Huizinga el deporte medieval, y en primer término el torneo, tenían unos evidentes componentes dramáticos y eróticos. La seducción del amor romántico no se experimenta sólo en la vida, sino también en los juegos y espectáculos. Por ello el deporte medieval —y muy especialmente el torneo— contenían una profunda significación dramática y erótica. He aquí sus palabras: “el deporte conserva en todos los tiempos este elemento dramático y erótico: en un actual campeonato de remo o de fútbol hay valores efectivos propios del torneo medieval, en un número mucho mayor de lo que acaso se imaginan equipos y espectadores. Pero mientras que el deporte moderno ha retrocedido hacia una simplicidad y belleza naturales, casi griegas, es el torneo medieval, o al menos el del último período de la Edad Media, un deporte de ropaje pesado y sobrecargado de ornamentación, en el cual se ha trabajado y dado forma tan deliberadamente al elemento dramático y romántico, que cumple, por regla general, la función del drama(5).

Posteriormente el mismo Huizinga insistió sobre estas primeras intuiciones sistematizándolas en su clásico libro *Homo Ludens*, concluyendo que todas las manifestaciones culturales tienen su base en el juego(6). La tesis central de Huizinga es muy sencilla: la cultura nace de forma lúdica. El juego revela su presencia no sólo en formas

competitivas como la guerra, sino en las más altas manifestaciones de la vida humana: ritos, cultura, saber, justicia y poesía. De este modo, el derecho, la ciencia, la misma filosofía, las artes, en fin, todo cuanto de cultural ha generado el ser humano encuentra su razón última en el juego. El hecho lúdico se manifiesta así como el primer acontecimiento humano generador y promotor de cultura, ejecutado como si estuviera al margen de la vida ordinaria, pero que, a la larga, genera un ámbito segregado, con sus propias coordenadas espacio-temporales y sus reglas, del que nacen las diversas instituciones humanas.

Huizinga traza en su libro una visión panorámica, a través de la cual columbramos las sucesivas siluetas lúdicas habidas en la historia: Roma, Edad Media, Renacimiento, Barroco, siglo XVIII y Romanticismo. Pero con el siglo XIX irrumpen el prosaico principio del utilitarismo, propio de la industrialización y del maquinismo, que suspende la labor creativa del juego en beneficio de los intereses económicos del capital.

Y a partir de aquí se genera una extraña paradoja: el ochocientos que verá emerger con una extraordinaria fuerza al deporte, asistirá, lamentablemente, a una especialización que afectará de manera perniciosa a su misma esencia lúdica. El deporte ya no es un juego. Ha ido perdiendo paulatinamente su dimensión dramática y fantástica, inequívoco signo de la libertad humana, tomando visos de una seriedad que ha acabado por encorsetar al mismo deporte. El deporte, así pues, se va alejando de la esfera lúdica para caer en una profesionalización más o menos comercializada. De hecho, el mismo sentido competitivo que ha contaminado la dimensión ociosa, lúdica y gratuita del deporte ha acabado por pervertir, igualmente, todas las manifestaciones de la cultura humana. La organización del mundo contemporáneo ha impedido la acción libre y provechosa de ese aliento vivificador que

es el juego. En fin, los ideales de trabajo, la racionalización de la misma vida humana, los criterios de eficacia, la búsqueda de la mejor marca y resultado, apenas dejan resquicio alguno para la presencia del elemento lúdico en el deporte actual.

Con su teoría Huizinga descarta las diferentes explicaciones que desde la biología y la psicología han pretendido dar cuenta del juego: ni el exceso de energía vital, ni la tendencia a la imitación, ni la necesidad de distracción, justifican la existencia del juego. Para Huizinga todas estas teorías sólo explican parcialmente el fenómeno del juego. De este modo piensa que el estadio, el templo, la escena, el tribunal, serían por su forma y función —diferentes espacios definidos y separados— donde se juega bajo el amparo y cobijo de unas reglas establecidas previamente. Podemos concluir que en opinión de Huizinga el hombre hace cultura —y como mínimo así ha sucedido hasta el siglo pasado— a través del juego, o si se quiere, el hombre ha humanizado la naturaleza por medio de las actividades lúdicas.

También Roger Caillois mantiene la tesis central de Huizinga —el juego es un hecho primordial de la cultura humana— pero profundizando en algunos aspectos. En un artículo publicado en 1946, Roger Caillois critica la excesiva atención otorgada por Huizinga a las estructuras externas del juego, con olvido de las actitudes íntimas que confieren al comportamiento humano una significación más precisa(7). Este formalismo se evidencia en la identificación, un tanto audaz, que Huizinga establece entre lo lúdico y lo sagrado. Para Caillois no son situaciones simétricas. Una cosa es la liturgia simbólica y ritual, y otra muy distinta la actitud personal de cada uno de los participantes en el ceremonial que no puede entenderse a la vista exclusiva del componente lúdico. Pero a pesar de estas limitaciones —“*Homo Ludens* es una obra dis-



cutible en la mayoría de sus afirmaciones, aunque abre caminos extremadamente fecundos a la investigación y al pensamiento”, escribirá Caillois(8)—cabe el honor a Huizinga de haber analizado magistralmente varios de los caracteres fundamentales del juego, y de haber demostrado la importancia de su papel en el desarrollo mismo de la civilización. Caillois discrepa de la definición dada por Huizinga sobre el juego. En *Homo Ludens* se caracteriza al juego como una actividad libre, sentida como ficticia y situada al margen de la vida cotidiana, capaz, sin embargo, de absorber totalmente al jugador; una acción desprovista de todo interés material y de toda utilidad, que acontece en un tiempo y espacio expresamente determinados, y que se desenvuelve con orden a unas reglas establecidas y suscita en la vida las relaciones entre los grupos humanos. Para Caillois semejante definición es demasiado amplia y de corto alcance. Por ello nos ofrece una nueva definición que rectifica, acotando y ampliando —según los casos— la dada por Huizinga. Ahí la tenemos: una actividad libre, separada, incierta, improductiva, reglamentada y ficticia. Ciertamente la finura y sagacidad de Caillois es notoria. Su estudio pormenorizado de los juegos —no atendiendo únicamente a los aspectos formales— favoreció la elaboración de una clasificación de los juegos en cuatro rúbricas según predomine la competición, el azar, el simulacro o el vértigo, estableciendo la siguiente nomenclatura: *agón*, *alea*, *mimicry* e *ilinx*. Para Caillois dar preferencia a un tipo u otro de juego contribuye a decidir el porvenir de una civilización. En este sentido propone una correspondencia entre juego y sociedad. “No es absurdo —leemos en *Teoría de los juegos*— intentar el diagnóstico de una civilización partiendo de los juegos que de manera particular prosperan en ella. En efecto, si los juegos son factores e imágenes de cultura, se si-

gue que, en cierta medida, una civilización, y, dentro de una civilización, una época, puede caracterizarse por sus juegos”.

Caillois supone que en las sociedades primitivas han dominado los juegos en los que predomina el simulacro y el vértigo —los llamados *mimicry* e *ilinx*—, mientras que en las culturas desarrolladas —organizadas y jerarquizadas— tienen especial predicamento los juegos agonísticos y de azar. En las primeras el simulacro y el vértigo, o si se quiere la pantomima y el éxtasis, aseguran la cohesión del grupo. En las segundas —sociedades de contabilidad— la competición y el tantear la suerte propician y favorecen una hipotética quiebra de la estructura estamental.

Comprobamos la pervivencia, en la sociedad del antiguo régimen, de un gran número de juegos y fiestas. Peter Bruegel pintará en el siglo XVI un mundo de juego. Rembrandt dibujará el golf en pleno siglo XVII. Jacobo I publicó en 1618 un *Libro de los Deportes*, en el cual animaba a sus súbditos, con desprecio del puritanismo reinante, a continuar con sus juegos en los domingos. El mismo Goya, entre nosotros, insistirá sobre esta temática a fines del XVIII(9). Pero las prohibiciones también se suceden sin cesar. Autoridades civiles y eclesiásticas publicarán continuados interdictos en este sentido. Todos censurarán la violencia que acompaña, por lo general, la práctica de los diversos juegos.

El trabajo, como hemos visto, es revalorizado en perjuicio del juego. Paralelamente se produce una privatización del espacio en unas ciudades que, a raíz de la explosión demográfica, crecen rápidamente. La escolaridad —implantada a gran escala a partir del siglo XIX— separa la infancia del mundo de los adultos. Se descubre la alteridad del niño. El juego tendrá, pues, un espacio y un tiempo determinado. Todo parece indicar que hemos pasado de una sociedad ociosa

a otra laboriosa, o si se quiere, de una sociedad que juega a otra que trabaja y hace deporte.

Juego y deporte

Para muchos historiadores el deporte surge como una consecuencia de los juegos. De hecho se habla, incluso, de una transición histórica de los juegos a los deportes. Bertrand During, en un reciente trabajo, ha analizado con detenimiento y precisión cómo se efectúa este proceso en la Francia contemporánea(10). También Carlo Bascetta —autor de una interesante y sugestiva compilación de textos sobre los juegos y deportes— los sitúa en una misma perspectiva(11).

Es cierto que la distinción entre juego y deporte no es del todo nítida, al existir, entre ambos, aspectos comunes pero también dispares. Una de las últimas aproximaciones al tema ha sido la realizada por Carmen M. Barreto que, en un magnífico estudio titulado *Juegos, Deportes y Cultura*, ha constatado que entre juego y deporte sólo existen sutiles detalles(12).

Esta investigadora apunta que el concepto de juego abarca toda actividad lúdica, con reglas propias y un componente competitivo, que requiere algo de esfuerzo físico. El deporte quedaría incluido dentro de esta categorización, impidiendo, una clara distinción conceptual entre ambos términos. Con todo existe —para esta autora— una diferencia: su institucionalización. Mientras el deporte implica una actividad física agotadora, una agresividad y un enfrentamiento continuado y reglamentado previamente, el juego apela a una dinámica abierta, informal, capaz de adaptaciones y cambios constantes.

Otra divergencia radica en la profesionalización que rodea al deporte. Podríamos decir, de acuerdo con esta argumentación, que el deporte es la perversión del juego a través de la sistemática introducción del rendi-

miento corporal. Ciertamente el deporte ha asumido buena parte de los valores del liberalismo económico. La estima progresiva del trabajo, la consideración de nuevas categorías como la importancia del factor tiempo, la competitividad mercantil e industrial, entre otras muchas circunstancias, inciden, de una u otra manera, en la génesis y consolidación de la práctica deportiva.

Desde un prisma antropológico las posibilidades del juego superan, con mucho, a las del deporte. Nos explicaremos. El juego potencia la identidad del grupo social en el que se practica. Como fenómeno de cohesión y solidaridad grupal favorece el desarrollo de los sentimientos comunitarios. El juego aparece como un mecanismo de identidad, que evoca y consolida la historia del grupo social que lo practica(13).

Llegados a este punto se impone una reflexión —aunque fugaz, no menos importante— sobre la significación y perspectivas de los llamados juegos o deportes autóctonos que se vienen practicando —desde tiempo ha— en diferentes lugares de nuestra geografía(14). Precisamente España es rica en este tipo de tradiciones y prácticas, tal como ha demostrado recientemente Cristóbal Moreno Palos en un magnífico estudio monográfico sobre este particular(15).

Muy diferente es la significación del deporte contemporáneo. Al margen de su institucionalización y profesionalización, el deporte posee unas connotaciones propias que le confieren —sociológicamente hablando— unos aspectos significativos y peculiares. Para muchos el deporte moderno expresa simbólicamente la filosofía de una sociedad competitiva. Bajo esta perspectiva el deporte implica compromisos agresivos que facilitan la aparición de conflictos sociales. Visto de esta manera el deporte constituye una especie de contra-sociedad. Mientras la sociedad tiende a prevenir la violencia, el deporte —de manera

consciente o inconsciente— la fomenta.

Como hemos visto, los juegos contribuyen a fomentar la solidaridad grupal. Por su parte el deporte —con sus manifiestas dosis de competitividad y agresividad— nos aboca a un mundo fragmentado en el que priva el gusto por la excelencia particular de cada uno de los contendientes, ya sean individuales o colectivos. El entrenamiento intensivo y continuado —ausente en los antiguos juegos— confiere, asimismo, una especial fisonomía al deporte actual. Su creciente tecnificación y especialización, así como una irreversible tendencia a la superación constante de marcas y récords, pergeña un horizonte desconocido en épocas pasadas. Los atletas griegos también buscaban la victoria y el reconocimiento público de su hazaña deportiva, pero sin preocuparse de guarismos ni registros.

Todo ello ha generado una actitud crítica respecto al deporte que, además, se presenta como una vía de evasión. El deportista revive en muchas ocasiones el mito de la eterna juventud que lo sustraerá momentáneamente de lo efímero de la vida humana. Pero no termina aquí la cosa porque el deporte se revela como un sustituto de la religión. El deporte es hoy una religión laica, o si quiere, civil. Nadie puede olvidar que la génesis y el éxito de algunos deportes —ahí está el caso del baloncesto articulado a través del YMCA— va ligado a ciertas confesiones religiosas. En cualquier caso hoy el fenómeno deportivo, y muy especialmente el olímpismo, constituyen dinámicas que pueden ser interpretadas —tal como hacen determinadas escuelas sociológicas— desde una perspectiva religiosa: para estos autores el deporte debe ser considerado como una manifestación más del “sagrado”(16).

Pero a pesar de todas estas características que inciden un tanto negativamente en la configuración del deporte en la sociedad actual, existen otras

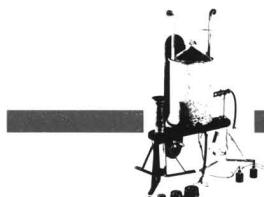
manifestaciones deportivas —deporte como recreación, educación o salud— que ofrecen otros horizontes más halagüeños. El deporte también atesora unas innegables posibilidades formativas y pedagógicas que se han hecho palmarias desde los tiempos de Thomas Arnold. Más adelante insistiremos sobre el tema. Aquí —en este apartado— sólo nos ha interesado resaltar que en la base de los deportes modernos existen, por lo común y regular, juegos tradicionales.

Pero no queremos concluir este epígrafe sin insistir —de nuevo— en un punto importante: la conexión existente entre los juegos agonísticos —apelando a la clasificación presentada por R. Caillois— y las prácticas deportivas contemporáneas. En ambos se da un espíritu de lucha. El agón —desde la Grecia arcaica— aparece como la forma pura del mérito personal, expresando esa inequívoca voluntad de ser el primero, el mejor, el más rápido o el más fuerte. Nosotros —herederos de la tradición cultural occidental— somos hijos de un pasado en el que siempre gustaron los juegos agonísticos.

Los juegos agonales base de la actividad físico-deportiva

Hasta ahora hemos reflexionado sobre las distintas interpretaciones lúdicas que han significado la importancia del juego como elemento promotor del deporte. Seguidamente abordaremos —aunque brevemente— un tipo particular de juegos, a saber, los juegos agonales. Por su especial relevancia los situamos en un punto intermedio, entre lo lúdico y lo religioso, habida cuenta que traslucen esta doble naturaleza.

La importancia del agón para la cultura griega está fuera de toda duda. Un análisis de las distintas manifestaciones festivas helénicas evidencia la impronta del elemento agonal —tal como ha demostrado el profesor Ro-



dríguez Adrados—no sólo en los juegos, sino también en el origen del teatro(17). Juegos y teatro comparten aspectos comunes: son rituales de ascendencia religiosa en los que está presente la dimensión agonal.

Los griegos, a los que convenimos en reconocer como creadores del deporte, desconocieron el empleo de la palabra "deporte". Utilizaban el término gimnasia para designar aquellos ejercicios destinados a la atención del cuerpo humano. He aquí reproducida su fórmula: gimnasia para el cuerpo, música para el alma. La gimnasia siempre ocupó un lugar destacado en la paideia helénica, que pretendía formar buenos y bellos ciudadanos. Su objetivo era claro: obtener excelentes atletas. Y justamente la raíz etimológica de la palabra atleta —derivada de atlón, "premio de una lucha"— pone al descubierto que sus ambiciones pedagógicas no eran simples cuestiones higiénicas o estéticas, sino una irrenunciable preocupación existencial, engarzada a lo más profundo e íntimo de la concepción griega de la vida y de la muerte.

El atleta era el mejor garante de la seguridad de la polis, de sus habitantes, de sus privilegios y de sus dioses. Esta exigencia de fortaleza corporal tiene como telón de fondo un halo agonístico, que entronca con los ritos y cultos funerarios practicados en épocas arcaicas. La historia del pensamiento —después de la aparición de estudios e investigaciones tan notables como el libro de E. Rhode sobre la idea de alma y la inmortalidad entre los griegos(18)— así lo confirma. No hay duda posible: los juegos agonales —recordemos, a título de ejemplo, las honras tributadas en memoria de Patroclo y cantadas en la Iliada— fueron, en primer lugar, ceremonias funerarias, costumbre que nunca llegó a desaparecer del todo y que, en el período posthomérico, se desarrolló con el fin de conmemorar las fiestas de los héroes, y más tarde, las de los dioses, combinándose de tal

forma que acabaron por establecerse a intervalos regulares.

No cabe duda, pues, que los juegos organizados anualmente en toda Grecia, los píticos, los olímpicos, los nemeicos y los ístmicos, fueron, en un principio, agones funerarios. Esta ascendencia agonística define la misma naturaleza del deporte. El griego, ser individual que únicamente encuentra su vocación de servicio en el círculo de las leyes de la polis, persigue la excelencia, la *areté*, con una inquebrantable voluntad de triunfo sobre los demás. Y ahí radica exactamente una de las características definitorias del espíritu deportivo, porque el deporte sin lucha es un simple juego, y si pierde su condición lúdica se transforma —tal como ocurre actualmente en el deporte de alta competición— en un simple y vulgar, pero bien retribuido, trabajo.

Sin embargo la ascendencia funeraria no sólo se detecta entre los griegos, sino también está presente en la tradición histórica romana. Nos referimos concretamente a la gladiatoria que, a pesar de sus orígenes confusos, parece tener relación con los rituales funerarios. La sangre de los gladiadores —afirma Roland Auget(19)— era derramada en memoria de los muertos. De este modo la sangre vertida en honor de los fallecidos, además de operar una benéfica regeneración momentánea, podía asegurarles una supervivencia permanente, es decir, generar una auténtica divinización. Si esta interpretación es exacta presupone, naturalmente, una influencia extranjera. Los romanos orquestaron todas sus representaciones sobre el reino de ultratumba de prestado, a través de los ejemplos griego y etrusco. La aportación autóctona latina consistió en transformar, a través de un proceso de desmitificación, el rito en vulgar espectáculo. En efecto, muy pronto la gladiatoria perdió su carácter de agón funerario para convertirse, en primer lugar, en un rito sin mito, y posteriormente, en un simple festival

cruento para el deleite de la masa. En cualquier caso, los combates de gladiadores fueron promovidos durante mucho tiempo —como mínimo hasta el siglo II aC— por iniciativa privada al margen del patrocinio de las autoridades públicas.

Así pues el *munus* —combate de gladiadores—, al igual que los juegos agonales practicados por los helenos, presenta una genealogía común: honrar la memoria de los muertos. Son juegos ritualizados que giran alrededor de la esfera de lo sagrado que, a través de su institucionalización, irán secularizándose hasta perder, en un momento determinado, su primitiva significación cultural. Algunos de estos aspectos serán analizados con mayor atención en el apartado siguiente.

La religión generadora de las actividades físico-deportivas

La historia del deporte ha resaltado, en múltiples oportunidades, su origen religioso. Carl Diem ha construido una de las mejores *Historia de los deportes* existentes partiendo precisamente de esta hipótesis(20). A nuestro entender, la aparición de estas interpretaciones —que atisban las manifestaciones físico-deportivas desde perspectivas rituales y culturales— hay que conectarla con la implantación y consolidación, a comienzos de este siglo, de una nueva disciplina científica: la fenomenología de la religión. Aplicada al estudio del hecho religioso, la fenomenología es una forma de conocimiento que mejora aquellas interpretaciones anteriores que enfatizaban aspectos como la magia —J.G. Frazer en *La rama dorada*— o que reducían a una simple variable sociológica —E. Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*—. Para superar estos enfoques —un tanto simplistas y sesgados— se aplicó al hecho religioso la reducción fenomenológica husseriana o *epojé*. De este modo el fenomenólogo, al ate-

nerse al hecho, ponía entre paréntesis todo juicio sobre su verdad y valor. Al liberarse así el investigador de cualquier tipo de prejuicio relativo al valor del hecho, accedía a una consideración próxima e inmediata del hecho religioso sin interferencias de ningún tipo.

Entre los cultivadores de la fenomenología de la religión descuellan una serie de nombres —R. Otto, G. Van der Leeuw, Mircea Eliade, G. Mensching, etc.— que continúan siendo obligado punto de referencia bibliográfica para cualquier estudioso que, ávido de curiosidad y sin prejuicio alguno, desee escudriñar la compleja estructura y la multiplicidad de formas que ha revestido, en cualquier momento y ocasión, la experiencia religiosa. Gracias a estos trabajos e investigaciones lo sagrado cobra un nuevo sentido que ya no puede circunscribirse a un simple *mysterium tremens*, sino que profundiza en la hierofanía de lo sacro y su contacto con el hombre.

La fenomenología de la religión distingue, en la actitud religiosa del ser humano, dos niveles: una dimensión extática o de recogimiento, a la que sigue una esperanza salvífica. El hombre reconoce algo como misterioso y desea obtener de ese misterio, que aparece como totalmente otro, ayuda, protección, en fin, salvación. Este reconocimiento provoca una inmediata respuesta en el hombre, que se articulará a través del culto. Y ese culto —tal como resaltaría Carl Diem— debe mucho a la condición corporal del ser humano. Esta circunstancia determina que todos los actos humanos —incluso los procedentes de sus facultades espirituales— necesitan de la mediación y la expresión corporal. La actitud religiosa no es una excepción. De ahí que el hecho religioso comporte en todas sus manifestaciones históricas una serie de acciones, con su siguiente elemento corporal, como expresión de la actitud religiosa emanada de la persona afectada.

La *Historia de los deportes* de Diem comienza con una afirmación rotunda: todos los ejercicios corporales fueron inicialmente actos de culto. Esta es —en apretada síntesis— la tesis que Diem mantiene a lo largo de su amplia obra, ilustrada, por otra parte, mediante numerosos ejemplos extraídos de la antropología y de la etnología. Para este autor los hombres primitivos interpretaron su existencia como un regalo de los dioses, motivo por el cual cualquier gesto o acción humana, por sencilla que sea, es analizada como una manifestación de esa experiencia religiosa. El hombre primitivo percibe el mundo y las fuerzas que lo controlan como una totalidad, sin cortes ni censuras. Para granjearse la confianza y protección de los dioses exterioriza una serie de rituales en los que ocupan un lugar preferente los ejercicios físicos.

De esta forma va formalizándose el culto, a modo de un sistema reglado que dinamiza aquellas acciones que satisfacen y complacen la furia de los espíritus. Todo empieza con un simple gesto, a modo de ademán de ruego y súplica. Después se pasa a movimientos más complejos. Este tipo de manifestaciones constituyen —según observa Carl Diem— una expresión espontánea de lo festivo, acto de comunicación entre lo espiritual y corporal, esto es, un arte tal como lo definieron Goethe y Schelling. Diem apela a un sinfín de ejemplos —ahí está el juego de pelota de las culturas mesoamericanas o la lucha de bastones de Australia— que vienen a probar la significación religiosa que confiere el hombre primitivo a sus actividades físicas y corporales.

Es obvio que todas estas prácticas pretendan dominar la naturaleza. Por ello este origen ritual es más palpable en las fiestas de las estaciones, en especial las de la primavera, ya que su objeto es el de propiciar la fecundidad y la afirmación de la vida. En este contexto sobresalen los ritos agrarios que revelan, de una manera

dramática, el misterio de la regeneración vegetal. Tanto en la técnica agrícola como en el ceremonial —y aquí seguimos a Mircea Eliade— el hombre interviene directamente. Esta vinculación de las comunidades agrarias a los ciclos temporales explica muchas de las fiestas relacionadas con el tránsito del año viejo al año nuevo, con la expulsión de los “males” y la regeneración de los “poderes”, ceremonias que aparecen por doquier en perfecta simbiosis con los ritos agrarios. Desde esta perspectiva hay que contemplar las luchas rituales que surgen, a modo de enfrentamiento, entre el verano y el invierno. Este tipo de representaciones aparecen en diferentes geografías, finalizando, naturalmente, con la victoria del verano(21).

Las luchas ceremoniales aparecen en muchísimas religiones. La lucha es, por sí misma, un ritual de estimulación de las fuerzas genésicas y de la vida vegetativa. Esos enfrentamientos —que en tantos sitios tienen lugar con motivo de la primavera o de las cosechas— deben su origen, sin duda, a la concepción arcaica de que los golpes, las competiciones, los juegos brutales entre grupos, etc., incrementan y potencian la energía universal. Hay que significar la importancia que tiene el modelo, el arquetipo en el que estas prácticas se basan. Todos estos ritos se efectúan porque *in illo tempore* fueron realizados por ciertos héroes, y ahora se reviven conforme a las normas rituales que entonces se instauraron.

Es verdad que la tesis de Carl Diem bebe en las fuentes románticas e idealistas, tan estimadas por la tradición filosófica germana. Recibió influencias inequívocas como la de Goethe, Schiller y Schleiermacher, entre otros autores neohumanistas. Y nadie puede olvidar el papel desempeñado por todos ellos en el tratamiento dado al hecho religioso. Frente a los planteamientos racionalistas de un Hume o un Voltaire, los pensadores alemanes



fijarán su mirada sobre los elementos no racionales del hecho religioso, abriendo camino a la convicción, claramente expresada por Schleiermacher de que la religión es un dominio específico de la conciencia y de que, por tanto, no puede ser comprendida más que por sí misma.

La solución teológica —para explicar el origen de la actividad física y deportiva— continúa concitando, todavía hoy, los esfuerzos de sabios e investigadores. En fecha reciente —diciembre de 1988— tuvo lugar un congreso internacional, organizado por la Universidad de París X-Nanterre, cuya convocatoria respondía al siguiente rótulo: deportes, artes y religión, y que tenía por objeto detectar las múltiples relaciones existentes entre estas tres esferas de la vida humana, conexiones, por otra parte, que no se reducen únicamente a la antigüedad, sino que también son visibles en épocas más próximas, y que superan el ámbito estricto de la cultura occidental para afectar, igualmente, a diversas prácticas y técnicas corporales genuinas de las tradiciones orientales(22).

La danza como expresión cultural

La hipótesis que sitúa la danza como base de las actividades físicas y deportivas puede ser interpretada como una extensión de las teorías religiosas. También en este caso la fenomenología de la religión ha resaltado en múltiples ocasiones la importancia de la danza sagrada. Como muchas veces se ha recordado, la danza —que es culto y arte al mismo tiempo— transforma las formas del cuerpo y de la sexualidad en valores mágicos, religiosos, económicos y artísticos. Gerard Van der Leeuw ya puso de manifiesto, en su momento, que la danza para el hombre primitivo es al propio tiempo trabajo y goce, deporte y culto. La acción sagrada comporta dosis de servicio, y uno se

mueve en el servicio. El cuerpo recibe un impulso rítmico. El hombre primitivo, en todo el mundo, baila cuando nosotros oraríamos y cantaríamos alabanzas. La danza no es, pues, una ocupación estética que exista junto a otras ocupaciones. Es un servicio divino que constituye un medio capital de expresión(23).

Recogiendo estas aportaciones, Ulrich Popplow propone que los orígenes del deporte hay que rastrearlos en la danza. Este autor nos invita en sus trabajos a un viaje retrospectivo a las cuevas y cavernas del hombre primitivo, a fin de recaudar información —a través de las pinturas y de los restos arqueológicos— sobre la vida religioso-espiritual del paleolítico. A partir de los datos recogidos —representaciones murales de hechiceros danzando, huellas humanas en el suelo de las profundidades junto a restos óseos de animales, etc.—, Popplow hilvana su teoría que estriba en enlazar el origen de los ejercicios físicos con la aparición de una danza sagrada, explícita desde los tiempos de la prehistoria. Las cuevas eran los lugares sagrados de los hombres de la era glacial, y en ellas el hombre danzaba culturalmente(24).

Así pues la danza sería la forma primigenia del ejercicio físico corporal, y por ende del deporte. Conviene recordar que la danza, debido a sus connotaciones religiosas está presente en muchos procesos iniciáticos de los que seguidamente nos ocuparemos.

Los ritos de iniciación

Existe una amplia bibliografía sobre esta temática(25). Desde hace tiempo la antropología ha fijado su atención sobre estos ritos de paso, extendidos universalmente en el mundo primitivo, y que todavía hoy son identificables en muchos lugares. Se suelen distinguir dos grandes formas de iniciación: los ritos de pubertad, por los que los jóvenes obtienen el acceso a

lo sagrado, al conocimiento de los secretos de la comunidad y a la sexualidad, y las iniciaciones destinadas a conferir a una persona una función especial en relación con lo sagrado. Aquí nos interesan lógicamente las primeras.

Mircea Eliade, en su libro *Iniciaciones místicas*(26), detalla con ajustada precisión el cuadro iniciático que comprende una serie de fases bajo el esquema general de segregación, muerte y resurrección. El neófito rompe con el mundo natural para acceder al mundo de la cultura y civilización de la tribu. Pues bien, en el desarrollo del proceso iniciático comprobaremos la existencia de ciertas pruebas corporales, abocadas a verificar la fortaleza y resistencia física de los iniciados. Se les priva, en ocasiones, de dormir, comer o beber. En otros lugares aparece la crueldad, siendo azotados los novicios sin poder expresar muestra de dolor alguna. Se les somete también a las picaduras de los animales, a la comezón provocada por determinadas plantas venenosas, etc. Excesos de esta índole acarrean, a veces, la muerte del muchacho. Restos de estas prácticas iniciáticas son observables en la férrea disciplina espartana implantada por Licurgo, que exigía, entre otras cosas, el endurecimiento en el dolor. El joven lacedemonio era obligado a vivir durante un año en las montañas, cuidando de no ser visto por nadie y procurándose sustento. Como vemos, la iniciación comporta importantes dosis de lucha ascética, a la que tendrá que responder satisfactoriamente el adolescente.

La importancia de los ritos de pubertad no ha pasado desapercibida a los historiadores de la educación física y del deporte. Hace ya unos años los profesores norteamericanos Deolbold B. Van Dalen y Bruce L. Bennet, con la colaboración de Elmer Dayton Mitchell, elaboraron una notabilísima *A World History of Physical Education*, cuya primera edición data de 1953, y en la que se analiza la historia

de la educación física desde la triple perspectiva cultural, filosófica y comparativa(27). La obra, que fue reeditada, no sin razón, en 1971, continúa siendo hoy un libro de inexcusable consulta para todo aquel lector preocupado por la marcha de la educación física desde los tiempos primitivos hasta mediados de nuestro siglo. Nos interesan aquí las consideraciones, incluidas en un primer apartado, rotulado sintomáticamente “La educación física en una educación para la supervivencia”. Dos eran las funciones de la educación física en un primer momento: *security skills and conformity conduct*. Así pues la educación física, parte importante y necesaria de la educación general, atendía, de manera prioritaria, a estos fines: facilitar destrezas y habilidades que garantizasen la seguridad y protección del grupo, transmitiendo a su vez unas pautas de comportamiento que conformasen la conducta de las nuevas generaciones en consonancia a los usos y costumbres de la colectividad en cuestión.

Bajo esta perspectiva cobran especial relevancia tanto la iniciación como los ritos de pubertad. Para D.B. Van Dalen y B.L. Bennett, la educación física no se limita únicamente a la ceremonia iniciática, pero encuentra en ella uno de sus más fieles exponentes. El grupo, si quiere sobrevivir, debe procurar no verse amenazado con la presencia de niños débiles y enfermizos. Hay que potenciar la capacidad física de los jóvenes. Para fomentar una conciencia comunitaria se adoptan métodos diversos, como la práctica de ritos y fiestas religiosas. Todo ello para desarrollar la identidad y cohesión del grupo. En tales celebraciones la fuerza y habilidad habrían alcanzado un papel importante. Se practicaban juegos y se organizaban diversas competiciones. Cultivaban igualmente las danzas, especialmente las que ayudaban a una eficaz socialización, como las guerreras.

Quien ha vuelto a formular, más recientemente, la tesis que detrás de la

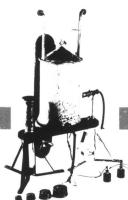
práctica físico-corporal se encuentra el rito de iniciación ha sido Bernard Jeu, quien en su obra *Análisis del deporte*(28) argumenta que de la misma manera que la competición está al final de la vida —en los agones funerarios—, también se encuentra al otro extremo, momento que marca y define el nacimiento social, es decir, la incorporación de las nuevas generaciones al mundo de los adultos. Jeu analiza —sin la profundización de un Eliade— los ritos de iniciación que han llegado hasta nosotros. De este modo percibimos como la iniciación, bajo la forma de un combate ritual, menudea en las páginas de la literatura universal.

Con este bagaje, Jeu sostiene la hipótesis de que fueron los ritos de paso, propios de la adolescencia, los que desencadenaron los grandes juegos griegos. La leyenda de Hércules cretense, fundador de los juegos olímpicos, vendría a avalar esta teoría que ensalza la competición iniciática. La iniciación no es sólo un mecanismo de cohesión social, sino también un banco de pruebas donde el joven debe demostrar su valía personal mediante la superación de una serie de obstáculos que requieren una meritaria preparación física. El mismo procedimiento de expresar la excelencia individual mediante la competición se hace patente en los ritos de acceso al matrimonio. Nadie olvida los esfuerzos de Ulises por recuperar a Penélope, ni tampoco el famoso rapto de las sabinas, que ya el mismo Ortega y Gasset sacó a colación para ilustrar su magnífico ensayo sobre *El origen deportivo del estado*(29).

Precisamente Ortega y Gasset también subraya la importancia de la juventud en las tribus primitivas. Para nuestro polígrafo, las tribus aparecen divididas en tres clases sociales que no son, a su entender, económicas —como preferiría la tesis socialista—, sino la clase de los hombres maduros, la de los jóvenes y la de los viejos. Los jóvenes de dos o tres hor-

días próximas —argumenta Ortega— deciden, impulsados por un instinto de sociabilidad, juntarse y vivir en común. El vitalismo orteguiano detecta en estas empresas juveniles, que conducirán a la construcción de las llamadas “casas de los solteros”, un gusto inequívoco por las cosas secretas y misteriosas. Para Ortega en esas asociaciones juveniles, de carácter hermético, se cultivan las destrezas vitales de la caza y la guerra con un severo entrenamiento. Ortega plantea una conexión entre diferentes aspectos —rebeldía juvenil, ansias de aventura, simbolismo y rituales mágicos emparentados con el mundo de la caza y sus divinidades, etc.—, generando todo ello una especie de “clubes” o agrupaciones juveniles que introducirán en la marcha de la historia fenómenos tales como la exogamia, la guerra, la disciplina de entrenamiento o los festivales de danzas enmascaradas.

La genialidad de Ortega es de difícil contrastación histórica. No aporta citas, ni apela a argumentos de autoridad. Desconocemos las fuentes antropológicas y etnológicas que utilizó en tan creativo ensayo. Pero al margen de ello, estructuró la dialéctica existente entre las diferentes generaciones —tema típico de la mentalidad orteguiana— a través de un enfrentamiento entre las asociaciones juveniles —organizadas tal como hemos indicado— y las sociedades de adultos o mayores, ejemplarizadas en el Senado. Ortega enaltece el dinamismo de esta sociedad juvenil que danza y combate, que lucha, ama y gue rrea, y que, a fin de cuentas, está integrada por deportistas. De esta manera nuestro filósofo explica el origen de la fraternidad, anterior a la misma polis griega, y que no es más que la clase de edad de los jóvenes orquestada en asociación de fiesta y guerra. En Atenas la fraternidad desaparecería rápidamente, circunstancia que no se dio en una Esparta, anclada en la estricta observancia de la tradición, y que ins-



trumentaría —durante siglos— una vida militar alrededor de las fratrías. La misma efebía practicada en Atenas —tal como describe Aristóteles en su obra sobre la constitución de Atenas— vendría a significar una pervivencia de esas sociedades juveniles y, muy especialmente, una reminiscencia de los antiguos ritos de iniciación que han perdurado, de una u otra forma, en nuestra cultura.

La iniciación en la tradición oriental

Y no podemos concluir las referencias genéricas sobre los ritos de iniciación sin dar alguna noticia, siquiera somera, sobre los procesos de iniciación presentes también en la cultura oriental. Pero no adelantemos acontecimientos y vayamos por partes. En primer lugar hay que constatar que la cultura oriental presenta una cosmovisión y unos valores muy diferentes a los nuestros. Bernard Jeu apunta que las formas de pensamiento propias de Oriente —el budismo y el taoísmo, principalmente— aparecen como doctrinas alejadas, en principio, de la competición deportiva, tal como la entendieron los antiguos griegos. Pero por una especie de paradoja han llegado también al deporte y a la competición. Tampoco podemos olvidar la impronta de determinadas técnicas —por ejemplo, el yoga— como camino de salvación propias del teísmo oriental.

La sabiduría oriental se presenta como una globalidad, un todo homogéneo, en una especie de ley cósmica en la cual el hombre se diluye. Ahí el vivir sustituye al pensamiento lógico-racional helénico, y la experiencia mística lo llena todo demandando una comprensión intuitiva de las fuerzas que rigen el Universo. El budismo original, tal como lo enseñó su fundador, podría definirse como un sistema ético-psicológico que persigue la realización del inmenso potencial del ser

humano, abandonando deliberadamente aquellos postulados teológicos y las elucubraciones metafísicas para concentrarse en aquello que cada uno puede hacer, y ha de hacer por sí mismo —sin que nadie pueda hacerlo por él— para liberarse y alcanzar la paz, la sabiduría, la iluminación, en fin, el nirvana.

Para conseguir esta liberación, el budismo recomienda, en distintos textos, técnicas de control y regulación de la respiración. De este modo el cuidado de la respiración es uno de los ejercicios de meditación más aconsejados, puesto que propicia la tranquilidad necesaria y la concentración suficientes para acceder a una vida mística. Esta especie de gimnasia, ignorada en Occidente, ha sido practicada en Oriente desde tiempo inmemorial. Cuando Buda vivía —hace unos dos mil quinientos años— ya estaba muy de moda y los gurús de aquella época enseñaban ejercicios combinados para adquirir un dominio casi absoluto del juego de la aspiración y expiración.

Y estas técnicas de respiración están relacionadas con diversas formas de iniciación, que tampoco son ajenas a un auténtico espíritu deportivo. El tema ha sido tratado por varios autores. Alexandra David-Neel, en su libro *Iniciaciones e iniciados del Tíbet* (30), identifica los místicos tibetanos como deportistas espirituales. Es verdad que esta denominación —escribe esta autora— les conviene mejor que cualquier otra. Sea cual fuere el intrincado camino místico por el que se adentran, la lucha es dura y el juego no carece de peligro. La importancia de la respiración como acto psicosomático ha merecido, recientemente, un estudio monográfico del profesor Gilbert Andrieu. En el seno del congreso que sobre deportes, artes y religión tuvo lugar en Larnaca, durante el mes de diciembre de 1988, Andrieu presentó una interesante ponencia sobre este tema(31). Sus reflexiones no se limitan a los aspectos terapéuticos

de la respiración como instrumento de interiorización personal, sino que son extensivas a otros campos y técnicas. Analiza diversas simbologías —como los mitos de Hércules y Narciso— que han desempeñado influencias arquetípicas. Analiza las diferentes maneras de respirar. Mientras un ritmo respiratorio rápido nos conduce al combate, la inmovilidad nos aboca al intimismo y al conocimiento divino. Bajo este doble aspecto las prácticas corporales podrían clasificarse en dos grandes epígrafes. En cualquier caso, Andrieu nos propone una alternativa armónica entre estas tendencias.

También la fenomenología del combate iniciático aparece en el yoga, palabra que etimológicamente deriva de la raíz *yuj* —de donde también proceden las voces latinas *jungere* y *jugum*—. Así podría interpretarse como aquel procedimiento para ligarse, anudarse, atarse al circuito cósmico. Mircea Eliade en varias obras ha profundizado en la naturaleza iniciática del yoga(32). En la India todos los sistemas filosóficos son iniciaciones enseñadas de manera oral, bajo la dirección de un yogui. El yoga responde al esquema típico de muerte y resurrección, representada ahora como una liberación que nos acerca y aproxima al nirvana, esto es, al ser puro, al absoluto, a lo incondicionado y trascendente, inmortal e indestructible.

Para las culturas hindúes el yoga es un medio, no un fin en sí mismo. Con su traslado a Occidente el yoga ha perdido buena parte de sus genuinas características, convirtiéndose en unas simples técnicas de relajación alejadas de su sentido primigenio.

Las teorías materialistas

Frente a aquellas interpretaciones que han vinculado el nacimiento del deporte a la esfera de lo sagrado han surgido otras que, por contra, signifi-

can las condiciones materiales que inciden en la aparición, y consiguiente institucionalización, de las prácticas físico-corporales. Aquí ya no interesa la dimensión trascendente del ser humano, ni su capacidad de éxtasis ante fenómenos misteriosos y desconocidos. Para quienes defienden esta postura los antecedentes del deporte hay que rastreálos entre las distintas respuestas dadas por los hombres —a lo largo de la historia— a sus necesidades de subsistencia.

Nos encontramos instalados en una sociología de ascendencia marxista que apela al trabajo como única explicación del acontecer humano. Es evidente que desde esta perspectiva la aparición del deporte puede analizarse en dos momentos históricos bien diferenciados: primeramente, en el contexto de la prehistoria, e igualmente, en sus relaciones con la sociedad capitalista moderna.

Los historiadores del deporte marxistas han destacado en sus análisis la etapa de la prehistoria. Para estos autores, la historia burguesa ha olvidado a posta la génesis de los ejercicios físico-deportivos puesto que las primitivas prácticas corporales exteriorizan la dinámica de la sociedad de clases. Con estas premisas no ha de extrañar que autores como W. Eichel y G. Lukas —que desarrollaron investigaciones bajo el patrocinio de la recientemente desaparecida República Democrática Alemana— dirijesen su atención hacia el lugar que ocupaban los ejercicios corporales en la sociedad prehistórica.

Este tipo de interpretaciones sometidas a los fines e intereses del movimiento deportivo popular, arraigado hasta hace poco en los países de la Europa oriental, participaban de una antropología que pretendía acabar con la consabida dicotomía occidental que divide al ser humano entre cuerpo y alma. La inmortalidad del alma definida por los pitagóricos, asumida por la filosofía platónica, consagrada por el cristianismo y ac-

tualizada de nuevo por el racionalismo, era vista como la genuina expresión del espíritu burgués que, desde los tiempos de la Grecia clásica, sancionaba la existencia de una sociedad estamental que aceptaba sin escrúpulo alguno —tal como hace Aristóteles en su *Política*— la esclavitud como un fenómeno natural. No podemos olvidar la actitud del filósofo estagirita frente a los ejercicios corporales: el cuerpo del esclavo, a fin de prestar su máxima colaboración en las ocupaciones rudas y violentas ha de poseer una gran fortaleza muscular, mientras que el hombre libre ha de cultivar su cuerpo con vistas a la mejora de aquellas cualidades que atienden a los fines superiores del espíritu humano. Frente al ideal contemplativo del sabio grecolatino —trátase del filósoforey platónico o del resignado estoico helenístico—, se impone una nueva cosmovisión antropológica heredada de las aportaciones de Feuerbach, Marx y Engels. Se recupera la tradición materialista del pensamiento occidental, iniciada por el atomismo de Demócrito y desarrollada por la sabiduría epicúrea. No podemos olvidar que Marx redactó su tesis en filosofía sobre la diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro.

Precisamente Epicuro —pensador helenista que cabalga entre los siglos IV y III aC— trata de eliminar la dualidad alma-cuerpo, reduciendo toda posibilidad de conocimiento a los límites estrictos de la corporeidad. Se rechazan, de este modo, los esfuerzos de la filosofía griega —platónica y aristotélica, principalmente— para explicar la existencia de un mundo eidético, situado al margen y sobre el mundo de las cosas sensibles. El epicureísmo trajo consigo no sólo un retorno a la sensación como fuente de conocimiento sino también una vuelta al cuerpo. Para Epicuro no hay una simple primacía del cuerpo, porque todo es cuerpo, constituido por átomos.

A la vista de esta tradición monista que subraya la unidad orgánica del hombre, Marx construye su humanismo materialista que define al ser humano como un *homo faber*. La actividad material es la que determina la conciencia de los hombres, y no al revés. De este modo la producción de las ideas, las representaciones simbólicas y religiosas, dependen directamente de las relaciones materiales que se dan entre los hombres. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual de la vida humana. Así pues, el condicionamiento de la supraestructura ideológica depende de la estructura económica.

En consecuencia, los hombres empezaron a distinguirse de los animales cuando comenzaron a producir sus propios medios de subsistencia. Por lo tanto, la esencia del hombre reside en su acción productiva. La primera actividad histórica del hombre consiste en la creación de los medios adecuados para satisfacer sus necesidades vitales. La satisfacción de una necesidad genera otras necesidades. Y por esta misma dinámica, cuando aumentan las necesidades y, por ende, la productividad, aparece la división del trabajo.

De conformidad con esta filosofía los criterios que distinguen los movimientos corporales, comunes al hombre y al animal, quedan diferenciados en función del principio del trabajo. Los movimientos corporales —en la tradición marxista el término ejercicios físicos es sustituido por el de ejercicios corporales— del hombre deben ser considerados en el marco del proceso de producción. “Los ejercicios corporales —escribía W. Eichel— han nacido del proceso de producción. En su origen formaron una unidad natural con el proceso productivo. Por eso las características diferenciadoras de los ejercicios corporales son las mismas que las del trabajo: intencionalidad de fines y utilización de aparatos”(33).



Esta interpretación materialista se presenta de manera dialéctica, es decir, dinámicamente a través de la historia. El materialismo se convierte así en un materialismo histórico que distingue en la formación económica de la sociedad diferentes modos de producción: asiático, antiguo, feudal y burgués. Así pues, los ejercicios corporales han evolucionado de forma paralela a los modos de producción dominantes en cada etapa histórica. Con esta perspectiva puede construirse una historia de la educación física y del deporte que comprendería distintas fases o etapas, en cada una de las cuales el ser humano habría desarrollado unos ejercicios específicos, como consecuencia de las exigencias materiales de cada momento histórico.

De esta forma se conectan los ejercicios físicos a los distintos modos de producción. El primitivo cazador ejercita su cuerpo de manera diferente al hombre agricultor. El lanzamiento de la jabalina, las danzas y ceremonias de la cacería mágica serían así los más antiguos ejercicios corporales del hombre, cuya datación se remontaría a unos 70.000 años. Por su parte, el hombre pescador fomentaría las técnicas del arpón. El perfeccionamiento de las técnicas de caza y pesca incidió en la evolución de los ejercicios físico-corporales. Hace 24.000 años aproximadamente, surgió una nueva arma arrojadiza: la flecha impulsada por las cuerdas de un arco. Estas prácticas, vinculadas como vemos a los modos de producción, fueron seguramente ejercitadas en ocasiones con vistas a la mejora de los rendimientos.

En cualquier caso la revolución neolítica comportó un cambio en las costumbres de nuestros antepasados. El nomadismo del primitivo cazador fue sustituido por el sedentarismo del agricultor. En este punto la crítica materialista introduce un nuevo elemento de análisis: la sistematización de una educación corporal consciente

ligada a los rituales de acceso a las sociedades o bandas juveniles. En el marco de esta vida tribal surgen las primeras competiciones deportivas —juegos y danzas— que acaban por convertirse en centros aglutinadores de la vida social. Según esta interpretación, en este ambiente nacerían casi todos los juegos de pelota.

Los ejercicios corporales adquirieron una dimensión militarista en la etapa final de la sociedad prehistórica. Los análisis marxistas han reparado en la influencia que sobre los ejercicios corporales tuvo la aparición de la guerra, que se puso al servicio de la economía. La guerra —interpretada por los clásicos como un fenómeno natural— ha de estar al servicio de los hombres libres. Recordemos las palabras escritas por Aristóteles en el libro primero de su *Política*: “de modo que también el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo, puesto que la caza es una parte suya. Y ésta debe practicarse frente a los animales salvajes y frente a aquellos hombres que, si bien han nacido para ser gobernados, se niegan a ello, en la convicción de que esa guerra es justa por naturaleza”(34). Todo ello generó una notable transformación: lo que era preparación para el proceso productivo se convirtió en entrenamiento para la batalla. Nació, de esta forma, la primera forma especializada de educación corporal: la militar.

La conclusión a la que llegan los historiadores marxistas del deporte, al analizar el desarrollo de los ejercicios corporales en la sociedad prehistórica, puede resumirse en estos dos puntos: los ejercicios corporales fueron un medio básico para mejorar la capacidad productiva del hombre, y una parte importante del proceso educativo humano entendido como preparación para la guerra. Choca, con todo, que estos mismos postulados fueron, durante décadas, los ejes del sistema deportivo imperante en los países socialistas del este de Europa. La construcción del socialismo real exigía la

dependencia de los ejercicios corporales del mundo laboral y militar. Sin embargo, existían diferencias notorias. Mientras los pueblos primitivos realizaban sus ejercicios espontáneamente, ahora, bajo la férula socialista se imponía un estudio científico y sistemático del fenómeno deportivo al servicio de la nueva sociedad comunista.

Ahora bien, la crítica marxista no sólo ha analizado el origen y desarrollo de las actividades corporales en el marco de la sociedad prehistórica, sino que también ha estudiado la dinámica deportiva en la época contemporánea. Cabe citar aquí la obra de Beo Rigauer, *Sport und Arbeit*, aparecida en 1934 y vertida recientemente al inglés, que profundiza en las relaciones existentes entre la moderna sociedad industrial y el deporte(35). Para este tipo de trabajos el deporte aparece como un fenómeno típicamente burgués. Las distintas características del deporte —competición, especialización, promoción social, etc.— son interpretadas como otras tantas dimensiones del mercantilismo reinante en la sociedad occidental. El deporte constituye una nueva religión laica al servicio de los intereses económicos del mundo liberal-burgués, que promueve una cultura del trabajo que exalta una serie de valores consolidados precisamente desde los tiempos de las revoluciones políticas y científicas de los siglos XVIII y XIX. Con estos presupuestos la imagen del deporte resultante es, en verdad, pesimista. La ética deportiva, con su moral competitiva y su exaltación del esfuerzo y la fatiga, reflejaría el mejor y más genuino espíritu agonístico de la sociedad capitalista. En esta directriz hay que recordar que una de las más radicales críticas vertidas contra el deporte contemporáneo apareció en la revista francesa *Partisans*, pocos meses después del famoso Mayo de 1968(36). De hecho la polémica venía de tiempo atrás. En números anteriores, publicados en 1964 y 1966,

J.M. Brohm insertó una serie de trabajos de sociología deportiva en los que censuraba la política deportiva que mantenía, por aquellas calendas, el partido comunista francés.

Estas críticas pretendían demostrar que el deporte no sólo trasluce las categorías ideológicas burguesas, sino que también se encuentra mediatisado estructuralmente por el aparato del estado. Por otra parte, los redactores de *Partisans* estaban abiertos a otras corrientes de pensamiento como el psicoanálisis. Se seguía el ejemplo de Wilhem Reich, autor de aquel famoso libro titulado *La lucha sexual de los jóvenes*, cuya edición francesa y española se encuentra prologada precisamente por Jean Marie Brohm(37). La obra de Reich es una dura crítica contra la represión sexual juvenil. De este libro se aprovechan algunos conceptos —la represión sexual como una preparación directa para la frustración y el trabajo alienado— que se trasladarán posteriormente al mundo del deporte.

Así pues, el deporte —desde una perspectiva freudomarxista— aparece como un conjunto organizado de prácticas masoquistas, encaminado a neutralizar los deseos sexuales de los jóvenes y adolescentes. La satisfacción sexual es reemplazada por una constante sublimación de la fatiga y del esfuerzo corporal. De este modo, el sistema deportivo —promovido y controlado por la burguesía capitalista— está al servicio de la alienación y de la represión de la juventud. En fin, el deporte es el nuevo opio de la sociedad contemporánea que actúa a modo de un poderoso mecanismo coercitivo, con la intención de reprimir cualquier posible manifestación crítica y liberadora. De esta forma el deporte se identifica, entre otros posibles términos, con opresión, sometimiento y dominación.

No ha de extrañar pues que, influidos por este contexto ciertamente hostil, la actitud de muchos intelectuales de la época, respecto al fenómeno depor-

tivo, fuese de omisión y olvido, cuando no de abierto rechazo y sistemático desprecio. Es verdad que el nihilismo apocalíptico de *Partisans* posee, todavía hoy, adeptos y seguidores. El mismo Jean Marie Brohm ha insistido en sus críticas. Su *Sociología política del deporte*(38) ha actualizado los planteamientos anteriores, extendiendo sus censuras a los países de la antaño órbita socialista que en su opinión no eran más que sociedades de un capitalismo estatal totalitario. De este modo el deporte "socialista" se equipara estructuralmente al deporte "capitalista". Esta actitud resulta lógica y normal si consideramos, además, que ya las primeras polémicas de Brohm surgieron frente a las concepciones reformistas defendidas, en su momento, por el partido comunista francés.

De hecho nos encontramos ante posturas irreconciliables. Por un lado, aquellos que defienden la viabilidad de la educación física y de la práctica deportiva como vehículo de mejora y optimización social. Los que así piensan ven en el deporte un instrumento al servicio de la coexistencia pacífica entre pueblos y culturas, que propicia la adquisición de un conjunto de virtudes cívicas que contribuyen decididamente a la mejora de la humanidad. El fenómeno olímpico cobra, desde esta perspectiva, una especial relevancia.

Pero esta solución reformista no es compartida por quienes —como Brohm— reivindican una alternativa radical e iconoclasta. El mismo Brohm ha denunciado la falacia del mito olímpico(39). En efecto, en nombre de una sociedad más humana, reclaman una educación física y una práctica deportiva orientadas hacia el desarrollo integral del hombre, y no hacia su especialización y robotización. Fieles a la mejor de las tradiciones del humanismo materialista, herederos del pensamiento revolucionario marxista, columbran la formación de un hombre libre de cualquier preten-

sión alienadora, y entre las que cabe situar —en lugar preeminente— los mecanismos de represión corporal, sean de la índole y naturaleza que fueren.

La guerra como origen del deporte

En el apartado anterior, al referirnos a las interpretaciones materialistas sobre el origen del deporte, ya hemos dejado constancia de que los ejercicios físico-corporales tomaron, en la sociedad prehistórica, un sesgo y un talante militarista. Tal como hemos señalado más arriba, los análisis marxistas han relacionado deporte, guerra y economía. Igualmente hemos significado que la guerra era considerada por los clásicos —antes hemos apropiado el ejemplo de Aristóteles— como algo ciertamente natural.

Como vemos la ascendencia militarista de las prácticas deportivas no constituye una fenomenología de nueva planta. En efecto, a partir de la constatación, y consiguiente aprobación de una dialéctica entre amo y esclavo, se puede llegar —como hace el mismo Aristóteles— a la aceptación de la guerra y de la esclavitud como algo natural. Para Aristóteles —tal como se deduce de los primeros capítulos del libro primero de la *Política*— las diferencias entre los hombres están determinadas por naturaleza, y no por convención. A partir de aquí se puede derivar una concepción de derecho natural que legitima no sólo la guerra, sino también la esclavitud, esto es, la apropiación de los prisioneros capturados en las guerras y contiendas. De igual modo queda entronizado —situados en esta perspectiva— el derecho del más fuerte a imponer su poder y autoridad sobre los más débiles.

No ha de extrañar, pues, que Aristóteles fuese preceptor de Alejandro. Lejos quedaban las tesis más humanistas —de raíz estoica y cristiana— que exaltarían los valores del pacifismo.



Por ello, es lógico que, durante siglos, se teorizara a favor de la conveniencia, legitimidad y utilidad de las guerras. En cualquier caso, el militarismo ha constituido hasta época reciente uno de los principios motores de la humanidad. Las tesis de la bondad natural del hombre, ancladas en una antropología optimista, son ciertamente recientes. Sólo a partir de la idea del buen salvaje, o de la misma proyección de las utopías sobre el Nuevo Mundo, emerge una visión pacífica del hombre y de todo cuanto le rodea. Pero no seamos ilusos. Todavía en plena modernidad, cuando Daniel Defoe escribe su Robinson —aquel relato que debía ser el único libro de lectura para el *Emilio* de Rousseau— el militarismo campea por doquier. El Robinson, después del naufragio de su buque, convierte su isla en un sofisticado fortín. Todo parece indicar que ni el mismo Robinson pudo susstraerse a una concepción pesimista y belicista del hombre y de la misma humanidad.

Por ello abundan, posiblemente, opiniones que no sólo relacionan la práctica deportiva con el militarismo, sino que además presentan al deporte como una simple domesticación de la guerra. De hecho quienes defienden esta postura se sitúan en una perspectiva antropológica que bebe en las fuentes del pensamiento maquiavélico y hobbesiano. La tesis de fondo, el punto de referencia último de toda esta argumentación, no es otro que el de considerar al hombre como un enemigo para el mismo hombre. El *homo homini lupus* de Hobbes está, de alguna manera, presente en todo este tipo de interpretaciones.

El estado de naturaleza hobbesiano —tan lejos del idílico y utópico rousseauiano— está articulado a partir del principio de la guerra. En efecto, en el estado de naturaleza no hay justicia, ni moralidad. El único criterio de actuación es el egoísmo, y el único bien, la propia conservación y provecho. Cada hombre es para los

demás un enemigo presto a disputar y competir en el banquete de la vida. La lucha es, pues, inevitable y el resultado un estado permanente de guerra de todos contra todos. En el estado de la naturaleza sólo impera el *bellum omnium contra omnes*. El estado de la naturaleza se asimila, de esta forma, a un estado de guerra permanente en el que únicamente cabe pensar en la autodefensa y en la rapiña.

Hobbes, tan alejado y distanciado del pensamiento aristotélico, coincide —en este punto— con el estagirita, puesto que ambos defienden la legitimidad de la guerra. Aristóteles desde su filosofía natural, Hobbes a partir de la teorización del estado de naturaleza. Tal como desarrolla en el *Leviatán*, y en el *De Cive*, todo individuo está legitimado a hacer todo cuanto sea necesario para conservar su vida. Pero existe, también entre ambos, una importante diferencia. Mientras Aristóteles acepta y necesita la guerra para construir su *Política*, Hobbes desea por todos los medios acabar con este estado natural beligerante —que ejemplariza, por otra parte, en la guerra del Peloponeso, en las guerras de los Treinta años o en las discordias civiles inglesas del siglo XVII— aunque sea a expensas de ese dios, totalitario y absolutista, que a fin de cuentas es el estado del *Leviatán*. La sociedad civil, surgida a consecuencia del contrato social establecido entre los distintos individuos, garantiza la paz social sometiendo las voluntades al único imperio del soberano.

No creemos que este sea el momento oportuno para profundizar en la teoría de Hobbes(40). Para nuestros objetivos no es suficiente constatar la existencia, en el pensamiento de Hobbes, de un tránsito del estado natural, donde sólo “reinan las pasiones, la guerra, la pobreza, el miedo, la soledad, la miseria, la barbarie, la ignorancia y la残酷”, a un estado civil, donde, por el contrario, señorean ‘la paz, la seguridad, las riquezas, la decencia, la

elegancia, las ciencias y la tranquilidad”(41).

Pues bien, el mismo esquema que utilizó Hobbes para dar cuenta y razón del nacimiento de la sociedad civil y del estado puede servir para ilustrar la tesis de aquellos autores que sostienen, por su parte, que el nacimiento del deporte aparece vinculado a la guerra, ya sea como una preparación para ella, o como simple domesticación de la misma. En efecto, el deporte puede ser entendido como una práctica física de carácter premilitar, tal como ha acontecido en muchos momentos de la historia.

No hay duda alguna. En múltiples ocasiones la educación física y el deporte ha asumido una evidente e inequívoca dimensión social.

El modelo pedagógico de una Esparta ideal, convertida en una ciudad-campamento, ha sido observado a menudo. La misma institucionalización de discurso gimnástico —a lo largo de todo el siglo XIX— tiene mucho que ver con esta visión militarista de la educación física, que establece una especie de puente entre la gimnasia escolar y la militar, entre la escuela y el cuartel. Estudios recientes, como los realizados por diferentes historiadores —M. Spivak, P. Arnaud, entre otros(42)— así lo parecen confirmar. Por nuestra parte constatamos que las sucesivas contiendas bélicas franco-alemanas acaecidas, como mínimo desde los tiempos de Napoleón, han influido decididamente en la educación física. En efecto, el revanchismo tiene mucho que ver con el fomento y desarrollo de la educación física contemporánea. ¿Cómo entender sinó la aparición del movimiento gimnástico germano de los *turnen*? Los estados-nación, del signo que sean, beben en las fuentes de este militarismo que a la larga incidirá en la implantación de la gimnasia como práctica escolar. Una de las tentaciones más comunes de las dictaduras de cualquier tiempo y lugar ha sido la de seguir a pies juntillas un modelo de la educación físi-

ca entendido precisamente como preparación premilitar. Justamente esta misma terminología de "premilitar" es la que circuló en España durante la vigencia del directorio militar del general Primo de Rivera.

Pero la educación física y la práctica deportiva no sólo han servido como preparación para la guerra, puesto que el mismo deporte ha sido presentado en más de una ocasión como una domesticación de la guerra. La idea no es nueva, y puede rastrearse, por tanto, desde la misma antigüedad. En efecto, el paso de un estado de guerra a una sociedad civil donde se practica deporte coincide, de alguna manera, con el esquema ideal trazado por el mismo Hobbes para describir el tránsito de un estado natural belicoso a un estado social y civil donde sea posible, como mínimo, una coexistencia más o menos pacífica.

Es evidente además que la interpretación del deporte como domesticación de la guerra no constituye ninguna novedad, habida cuenta que ya los griegos instituyeron diferentes treguas con el fin de garantizar la celebración de sus distintos juegos y competiciones deportivas.

De hecho la misma idea de tregua surge también en otros momentos de la historia de Occidente, por ejemplo, durante la edad media. El éxito de las justas y de los torneos medievales, su extensión y proliferación, se fundamenta, en buena medida, en las diversas medidas de carácter religioso y político encaminadas a limitar los días lícitos para guerrear. El nacimiento del deporte medieval se vincularía, por ende, a un cierto cambio de estilo de vida. Las visiones históricas de Ortega y Huizinga se acopiarían, muy posiblemente, a este tipo de interpretaciones que contraponen a la rudeza medieval, el gusto y la finura de la incipiente sociedad burguesa de los siglos XIV y XV. Las mismas ordalías, o juicios de Dios, de tanto predicamento en otra hora, pierden su sentido. El derecho de los pueblos

bárbaros basado en el duelo deja paso a nuevas concepciones jurídicas inspiradas en la restauración del derecho romano, y que implican procedimientos procesales para substanciar cualquier tipo de litigio. Así pues, y de conformidad con recientes contribuciones de la historiografía del deporte, se puede sostener la tesis de que el deporte es una consecuencia inmediata de la domesticación de la guerra(43).

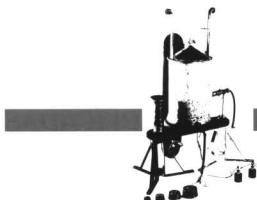
Incluso, por extensión, la pervivencia de determinadas prácticas deportivas, como el boxeo y la misma esgrima, podrían argumentar a favor de la tesis del deporte como domesticación de la guerra. Aquello que antiguamente era un combate a muerte queda reducido ahora a una práctica, más o menos reglamentada, que pervive por una serie de razones de diversa condición (apuestas, ofensas no previstas en los ordenamientos jurídicos, etc.). Pero no sólo eso. También aquí cabría añadir ciertas técnicas —lanzamiento de jabalinas, flechas, etc.— empleadas por los pueblos cazadores. Comunmente, la caza ha estado vinculada a la guerra. A fin de cuentas la vida de Esparta puede ser considerada como un sistema de vida de pueblo cazador que subsiste tardíamente en un contexto cultural ciertamente evolucionando. La misma tesis de Sagan, por ejemplo, abundaría en esta dirección. La historiografía más reciente ha abundado en este tipo de interpretaciones. Especialmente determinado tipo de literatura sociológica insiste en resaltar el trasfondo violento del deporte. En un estudio reciente Eric Dunning, discípulo aventajado de Elias, pone de relieve, de nuevo, las relaciones entre el deporte y la guerra. Ambos "implican tipos de conflicto que se entrelazan sutilmente con formas de interdependencia, cooperación y formación de grupos nosotros-ellos", tal como ha sugerido el mismo Norbert Elias(44). Y no sólo eso. También el deporte ha sido presentado como sustituto y sucedáneo

de la delincuencia. En cualquier caso Dunning se lamenta del hecho de que la sociología no ha asumido científicamente el tema del deporte, a pesar de los numerosos indicadores que resaltan su importancia social.

Las teorías biologicistas

Las interpretaciones y los enfoques biologicistas poseen también una larga tradición ya que se fraguaron al correr del siglo XIX. Tal como señaló oportunamente Joaquim Xirau, la aparición de la biología y la historia, a comienzos del siglo pasado, coincidió con una profunda revisión de los conceptos que sobre la ciencia se tenían desde la época del Renacimiento. La mentalidad científica decimonónica se enriqueció con la aportación de dos nuevas ideas fundamentales, a saber, la idea de la evolución y la idea del progreso, es decir, la experiencia de la temporalidad(45).

La ciencia moderna, desarrollada a partir del modelo descriptivo y eterno de las matemáticas, se abre —con la experiencia de la temporalidad— a planteamientos diacrónicos. Bajo el impulso de la biología y de la historia, el mundo aparece como el resultado, constantemente transitorio, de una evolución temporal. Se ha pasado de un paradigma estático, racionalista y físico-matemático —que a fin de cuentas será todavía el modelo del neopositivismo— a otro radicalmente dinámico que intenta explicarlo todo desde la evolución. En efecto, cualquier hecho, por nimio que sea, se observa desde el prisma del cambio y de la mutación. Como ilustra el mismo Xirau, las formas vitales son, de esta manera, simples brotes de la evolución cósmica. El mundo no es algo fijo e inmutable, sino una realidad que cambia sin cesar. La historia de la ciencia, entendida como lo hace Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, pretende explicar justamente en su acontecer histórico



esa evolución quebrada, en el caso de Kuhn, por las distintas revoluciones científicas, y consiguientes paradigmas del saber humano.

Sin entrar en polémicas —la actitud kuhniana ha sido cuestionada en múltiples ocasiones— podemos convenir, como mínimo, que la historia se constituye como ciencia de la evolución del hombre sobre la tierra, mientras que la biología lo hace como ciencia de la evolución vital. Puede establecerse, entre ambas, un puente que vincule lo vital con lo histórico, o si se quiere, lo natural con lo cultural. El hombre es un ser vivo que vive entre los otros seres de la creación. Vive con ellos en un medio natural, estando sujeto por ende a las mismas leyes de la naturaleza.

Si se acepta que las funciones orgánicas no tienen otra finalidad que la de contribuir al mantenimiento del ser vivo, a su fortalecimiento y preparación para la lucha por la vida, se puede establecer un correlato —tal como hace, por ejemplo, Spencer— entre biología y educación física, en el sentido que la formación de los jóvenes ha de ser conformada de acuerdo con el principio de la lucha por la existencia y en vistas a la adaptación al medio, ya que Spencer, al igual que Darwin, sostenía que una vez que el medio ha actuado sobre el ser vivo, produciendo estructuras y órganos diferenciados, la selección natural favorece la adaptación de los más aptos.

Para el biologicismo —que a fin de cuentas no deja de ser otro reduccionismo más o menos radical— las cosas no sólo se pueden explicar, sino que además deben ser configuradas prospectivamente según los principios que se desprenden de este parámetro natural, porque también el hombre está sujeto a las mismas leyes orgánicas que rigen a los demás animales. Siguiendo a Spencer se puede decir que la primera condición que ha de tener cualquier hombre será la de ser un buen animal. Sólo así preparamos a la juventud para una adecua-

da adaptación al medio y para la siguiente selección natural.

Fiel a este ideario biologicista, Spencer aconseja en su libro *Education intellectual, moral and physical*, aparecido en 1861, y vertido al castellano en diferentes y sucesivas ediciones desde 1879, que la educación física, abandonando los procedimientos artificiales, ha de conformarse a la naturaleza(46). La fórmula spenceriana puede resumirse, si se quiere, en un solo axioma: confiar más en la naturaleza, y menos en el hombre porque, a medida que conocemos las leyes de la naturaleza y de la vida, nos percatamos de lo erróneas que son nuestras opiniones en materia formativa. Todo ello recuerda —qué duda cabe— al naturalismo rousseauiano. Parece como si de los dos mundos complementarios —el de lo natural y el de lo cultural, el de lo dado y el de lo construido, el de lo crudo y lo cocido— hubiese que eliminar todo aquello que se ha añadido a la naturaleza. Desde este preciso momento lo dado por naturaleza se constituye en único punto de referencia.

En efecto, Spencer aborda la educación física considerando, en primer lugar, los vicios y defectos que se derivan de unos hábitos higiénicos equivocados. De conformidad con una tradición empírica que viene de lejos —como mínimo desde la época de Locke— Spencer plantea una reforma radical de la educación. La escasa alimentación, la deficiencia del vestido y la restricción de los juegos infantiles son los causantes de la debilidad físico-corporal. La solución —como hemos visto— es sencilla: dejar que la naturaleza siga su propio curso. Solo desde aquí es posible entender la crítica spenceriana a la gimnasia que a sus ojos es un puro artificio.

Pero es obvio también que las teorías poseen una dimensión sociológica. Junto al evolucionismo biológico, de ascendencia darwinista, se da un evolucionismo sociológico. Ya sabemos que el evolucionismo biológico, des-

pués de las contribuciones lamarkianas, se articula alrededor del principio de la selección natural defendido ya por Darwin en 1859 en *El origen de las especies*. El evolucionismo sociológico va más allá, habida cuenta que participa, de alguna manera, del gusto por la previsión positivista. Al evolucionismo sociológico —posiblemente más científico que científico— le interesa el pasado como propedéutica de cara al futuro, porque en último término la evolución no sólo afecta a la realidad orgánica sino también a la inorgánica, esto es, a la sociedad que según la enciclopedia del saber del positivismo comteano exigía una física social preludio de la actual sociología.

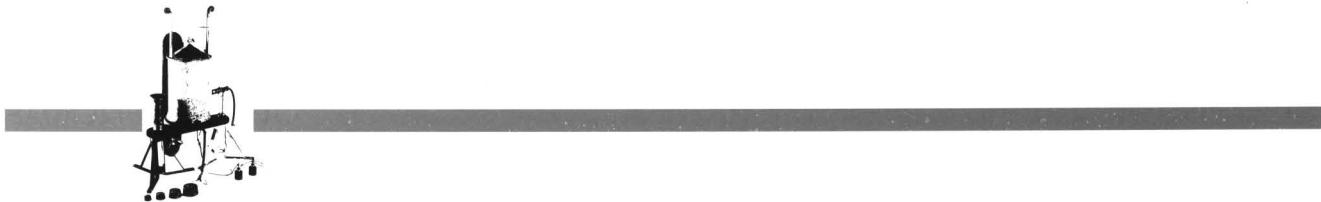
La lógica biológica lo acaba explicando todo desde el principio de la evolución de la especie. No han de extrañar tampoco estas secuelas sociológicas del evolucionismo porque, a fin de cuentas, el mismo Darwin fraguó su teoría de la selección natural a la vista de las doctrinas demográficas de Malthus. Fue una teoría demográfica la que permitió a Darwin formalizar su teoría sobre el origen de las especies a partir de aquella infinidad de datos que había recogido como naturalista durante su periplo alrededor del mundo a bordo del Beagle.

Como vemos las teorías sociobiológicas beben en las fuentes de la demografía, esto es, de los estudios poblacionales. En lo tocante a una disciplina sectorial como la historia de la educación física y el deporte conviene reparar en tal circunstancia, ya que a partir de la supuesta e hipotética relación entre lo biológico —concretada en puntos como el de la lucha por la vida o la misma selección natural— y lo social —la suerte de las distintas poblaciones y culturas— se pretende dar cuenta y razón de la génesis de la educación física y del deporte. Vistos bajo esta perspectiva los ejercicios físico-corporales no serían más que respuestas que el hombre ha lanzado históricamente a

fin de adaptarse al medio y salir airoso en su combate por la lucha por la vida. A fin de cuentas para este tipo de pensamiento biológico sólo los más aptos son capaces de sobrevivir. Pero no sólo eso, porque la previsión humana exige continuar practicando aquellos ejercicios más convenientes —según las condiciones que determinan a cada cultura— con el fin de conseguir una mejor adaptación al medio, es decir, una mejor preparación física que garantice con éxito la superación de las dificultades que impone la dinámica de la lucha por la vida.

Notas

- (1) Un magnífico estudio de la cuestión sobre este mismo tema puede encontrarse en el artículo del profesor 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", en 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 Sigueme, 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 las teorías de J. Huizinga apareció, bajo forma de artículo "Jeu et sacré", en la revista *Confluences*, núm. 10, marzo de 1946, pp. 66-77. También fue incluido, a modo de apéndice, en su libro *L'homme et le sacré*. Gallimard, París 1963, pp. 199-213.
- (8) R. Caillois *Teoría de los juegos*, Seix Barral, Barcelona 1958.
- (9) Sobre este punto véanse los artículos de Juan Mestre "Goya o los juegos y recreos de una sociedad española", en *Deportes 2.000*, números 64 (mayo 1974) y 65 (junio 1974), pp. 6-9 y 66-71, respectivamente. También puede consultarse al respecto la comunicación de la profesora María Teresa González Aja "Les jeux dans la peinture de Goya", en *Sports, Arts et Religions*, UFRSTAPS de l'Université de París X Nanterre, pp. 206-214. La temática taurina en Goya ha sido abordada monográficamente por B. Remache Benjamín en el libro *Goya y los toros*, Heraldo de Aragón, Zaragoza 1988.
- (10) B. During *Des jeux aux sports. Repères et documents en histoire des activités physiques*, Vigot, París 1984. Véase también la obra colectiva, presentada por Alfred Wahl *Des jeux et des sports*, Actes de Colloque de Metz, 26-28, septiembre 1985, Centre de recherche histoire et civilisation de l'Université de Metz 1986.
- (11) Véase al respecto la introducción de Carlo Bascetta al libro *Sport et Giuochi. Trattati e scritti dal XV al XVIII secolo*, Edizioni II Polifilo, Milán 1978.
- (12) Carmen Marina Barreto Vargas "Juegos, deportes y cultura: una visión antropológica", en *Juegos y deportes autóctonos de Canarias*, Instituto de Educación Física de Canarias-Universidad de Las Palmas, 1990, pp. 17-27.
- (13) Como ejemplo de las posibilidades metodológicas de este tipo de enfoques citamos el excelente estudio de Jean-Michel Mehl, "Le jeu de paume: un élément de la sociabilidad aristocrática à la fin du Moyen Age et au début de la Renaissance", en *Sport-Historie*, 1, 1988, 19-30.
- (14) Sobre el tema del juego, con implicaciones y referencias a la historia de España, debe consultarse el libro 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) Como estudios recientes que comparten esta tesis citamos —entre otros— los siguientes trabajos: B.W.W. Aitken "The emergence o born-again sport", en *Studies in Religion*, 1989, 18, núm. 4, pp. 319-405 y J. Moltmann "Olympie entre la política y la religión", en *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 historia de la gladiatoria y el mundo de los espectáculos romanos existe una extensa bibliografía. Seleccionamos a continuación algunos títulos: 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 *Amphithéatres & 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, fasc. 240, Roma 1981.
- (20) Carl Diem *Historia de los deportes*, Luis de Caralt, Barcelona 1966.
- (21) Sobre el particular 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 dirección de... Editions C.R. Staps Paris X. 1989.
- (23) G. Van Der Leeuw *Phänomenologie der Religion*, Tubinga, 1933. Existe también traducción castellana: *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México 1964. Sobre la danza G. Van del Leeuw escribió en 1933 *In dem Himmel ist ein Tanz. Über die religiöse Bedeutung des Tanzes und des Festzuges*. Una síntesis puede encontrarse en la *Fenomenología de la Religión*, versión castellana, pp. 358-364.
- (24) Ulrich Popplow "Origen y comienzos de los ejercicios físicos", en *Citius. Altius. Fortius*, Madrid, XV, 1973, pp. 136-154.
- (25) Sobre ritos de iniciación pueden consultarse, entre otras, las siguientes obras: Arnold Van Gennep *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid 1986; Jean La Fontaine *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*, Lerna, Barcelona 1987; J. Ries y H. Limet *Les rites d'initiation*, Actes du Colloque de Liège et de Louvain la-Neuve, 20-21 de noviembre 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 Jersey, 1971 (segunda edición).
- (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 este ensayo véase Muñoz Arnau, J.A. *Sobre el origen y el sentido deportivo del Estado y de la Política*, en Cátedras Universitarias de Tema Deportivo Cultural, nº



- 11, 1973 (Universidad 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 reflet de nos aspirations", en *Sport, Arts et Religions*, obra citada, pp. 20-33.
- (32) Mircea Eliade *Patanjali et le Yoga*, Editions du Seuil, París 1960. También Mircea Eliade *Yoga. Inmortalidad y libertad*, Pléyade, Buenos Aires 1977.
- (33) Wolfgang Eichel "El desarrollo de los ejercicios corporales en la sociedad prehistórica", en *Citius. Altius. Fortius.*, XV, 1973, pp. 95-134. Véase asimismo, de este mismo autor y en colaboración con Wilhelm Beier, Harry Jahnel, Wolfgang Pahncke y Lothar Skorning *Illustrierte Geschichte der Körperfikultur*, Sportverlang, Berlín 1983, 2 vols. Sobre el tema de los ejercicios corporales en la sociedad prehistórica, véase el primer volumen, pp. 11-23 especialmente.
- (34) Aristóteles *La Política*, Edición preparada por Carlos García Gual y Aurelio Pérez García, Editora Nacional 1977, p. 61.
- (35) B. Rigauer *Sport and work*, Columbia University Press, New York 1981.
- (36) Esta polémica fue recogida en un volumen publicado en 1972 por la casa Maspero de París, bajo el siguiente epígrafe: *Sport, culture et répression*. Posteriormente apareció la edición española *Partisans. Deporte, cultura y represión*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona 1978.
- (37) W. Reich *La lucha sexual de los jóvenes*, prólogo de la edición francesa por Jean Marie Brohm, Granica editor, Buenos Aires 1972.
- (38) J.M. Brohm *Sociología política del deporte*, Fondo de Cultura Económica, México 1982.
- (39) J.M. Brohm *Le mythe Olympique*, Christian Bourgois, París 1981.
- (40) Sobre el pensamiento político de Hobbes existen diversos estudios recientes. Citamos, entre otros, A. Cruz Prados *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Eunsa, Pamplona 1986; N. Bobbio *Thomas Hobbes*, Paradigma, Barcelona 1991; así como la reedición del clásico estudio de F. Tönnies *Hobbes*, Alianza Editorial, Madrid 1988.
- (41) T. Hobbes *Del ciudadano*, capítulo X, 1. Citado a través de la versión de Enrique Tierno Galván y M. Sánchez Sarto *Del ciudadano y Leviatán*, segund edición de 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. Château 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 este sentido nos hacemos eco aquí de la ponencia presentada por el historiador alemán Heiner Gillmeister al Congreso Internacional Society for the History Physical Education and Sport, celebrado en Las Palmas en 1991. Véase una síntesis de la misma, "The written challenge in the medieval tournament and its continuation in modern traditional games", en ISHPES Bulletin, Lovaina, 3, 1991.
- (44) N. Elias y 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", en *Amor y Mundo y otros escritos*, Península, Barcelona 1983.
- (46) H. Spencer *De la educación intelectual, moral y física*, Imprenta de R. Baldaraque, Sevilla, 1879. En 1880 se publicó otra edición (Madrid. Imprenta de Manuel G. Hernández), que fue corregida y aumentada en 1884 a la vista de la versión inglesa de 1883. El éxito de la obra continuó, publicando la casa editorial F. Semper y Compañía de Valencia una nueva versión en 1900, a la que siguieron dos nuevas ediciones, en 1901 y 1908 respectivamente, lanzadas al mercado por D. Appleton y Compañía de Nueva York. De este modo, entre 1879 y 1908 se registran un total de seis ediciones.