

CONCILIUM

Revista Internacional de Teología

Año XXV

Seis números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinaria. Es una publicación bimestral desde enero de 1984.

CONTENIDO DE ESTE NUMERO

L. Boff: Glosa de actualidad: <i>El final de una industria: el anticomunismo</i>	153
G. Baum/J. A. Coleman: <i>Deporte, sociedad y religión</i>	157

I. DEPORTE Y SOCIEDAD

K. Heinemann: <i>Deporte y sociedad</i>	165
J. A. Coleman: <i>El deporte y las contradicciones de la sociedad</i>	177
G. A. Pilz: <i>Violencia en el deporte</i>	193
N. A. Shinabargar: <i>Sexismo y deporte. Una crítica feminista</i>	207

II. DEPORTE Y CULTURA NACIONAL

R. DaMatta: <i>El deporte en la sociedad: El «futebol» como drama nacional</i>	221
B. Kidd: <i>El deporte nacional canadiense</i>	233

III. ETICA Y RELIGION

D. Mieth: <i>Ética del deporte</i>	241
S. Freyne: <i>Los primeros cristianos y el ideal atlético griego</i>	259
J. Moltmann: <i>Las Olimpiadas, entre la política y la religión</i>	269
Th. Ryan: <i>Hacia una espiritualidad del deporte</i> . H. Lenk: <i>El deporte entre el zen y el yo</i>	279 291

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32 - 28020 Madrid

CONCILIUM

Revista internacional de Teología

225

EL DEPORTE



EDICIONES CRISTIANDAD

Madrid 1989

«Concilium» 1989: temas de los seis números

1. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL <i>1789: la Revolución francesa y la Iglesia</i>	Enero
2. LITURGIA <i>Música y experiencia de Dios</i>	Marzo
3. MORAL <i>Ética en las ciencias naturales</i>	Mayo
4. DOGMA <i>¿Catecismo universal o inculturación?</i>	Julio
5. SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN <i>El deporte</i>	Septiembre
6. TEOLOGÍA FEMINISTA <i>La maternidad: experiencia, institución y teología</i>	Noviembre

«Concilium» se publica en nueve idiomas: español, francés, alemán, inglés, italiano, holandés, portugués, polaco (parcial) y japonés (parcial).

No se podrá reproducir ningún artículo de esta revista, o extracto del mismo, en ningún procedimiento de impresión (fotocopia, microfilm, etc.), sin previa autorización de la fundación Concilium, Nimega, Holanda, y de Ediciones Cristiandad, S. L., Madrid.

CONSEJO DE DIRECCION

Giuseppe Alberigo	Bologna-Italia
Gregory Baum	Montreal-Canadá
Willem Beuken	Nimega-Holanda
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Antoine van den Boogaard	Nimega-Holanda
Paul Brand	Ankeveen-Holanda
Ann Carr	Chicago/Ill.-EE. UU.
Marie-Dominique Chenu	París-Francia
Julia Ching	Toronto-Canadá
John Coleman	Berkeley/Cal.-EE. UU.
Mary Collins	Wake Forest/N. C.-EE. UU.
Yves Congar	París-Francia
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio/Texas-EE. UU.
Casiano Floristán	Madrid-España
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania Occ.
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Herman Häring	Nimega-Holanda
Bas van Iersel	Nimega-Holanda
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Hans Küng	Tubinga-Alemania Occ.
Nicolas Lash	Cambridge-Gran Bretaña
Mary Manzanaz	Manila-Filipinas
Norbert Mette	Münster-Alemania Occ.
Johannes-Baptist Metz	Münster-Alemania Occ.
Dietmar Mieth	Tubinga-Alemania Occ.
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania Occ.
Alphonse Ngindu Mushete	Kinshasa-Zaire
Aloysius Pieris	Gonawala-Kelaniya-Sri Lanka
Jacques Pohier	París-Francia
David Power	Washington D. C.-EE. UU.
James Provost	Washington D. C.-EE. UU.
Karl Rahner (†)	Innsbruck-Austria
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Edward Schillebeeckx	Nimega-Holanda
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Cambridge/Ma.-EE. UU.
David Tracy	Chicago/Ill.-EE. UU.
Knut Walf	Nimega-Holanda
Anton Weiler	Nimega-Holanda
Christos Yannaras	Atenas-Grecia

SECRETARIA GENERAL

Prins Bernhardstraat 2, 6521 AB Nimega-Holanda

CONFERENCIA TEOLOGICA INTERNACIONAL

Con ocasión del XXV aniversario de

CONCILIUM

Septiembre de 1990, del domingo 9
al viernes 14, en la Universidad de Lovaina

TEMA: EN EL UMBRAL DEL TERCER MILENIO

El tema de la conferencia se divide en tres secciones. La primera evoca el pasado de la Iglesia y del mundo en diversos momentos positivos y negativos.

Ponentes: E. Schüssler Fiorenza y C. Duquoc.

La segunda sección, más analítica y descriptiva, estudia la opción por la vida o por la muerte.

Ponentes: J. Moltmann y D. Tracy.

La tercera sección analiza en especial el lenguaje religioso y teológico sobre Dios y la venida del reino de Dios como salvación y bienestar de la humanidad.

Ponentes: H. Küng y G. Gutiérrez.

Las ponencias serán publicadas previamente, en febrero de 1990, en un número especial de «Concilium» dedicado a la conferencia. Esto permitirá que, durante la misma, se ponga un particular énfasis en la discusión por grupos y en las reuniones plenarias.

MESA REDONDA: SITUACION PRESENTE DE LA TEOLOGIA EN EL MUNDO

Teólogos de diferentes continentes y culturas informarán, desde sus respectivos contextos, sobre la situación de la teología en la Iglesia.

Seguirá una discusión general que permita a los miembros y observadores intercambiar sus opiniones en una sesión plenaria.

Por medio de este anuncio, «Concilium» dirige a todos los interesados una invitación a participar en la conferencia como observadores.

Para comunicar su asistencia, diríjanse, por favor, al Secretariado General de «Concilium», Mrs. E. Duidam-Deckers, Prins Bernardstraat 2, 6521 AB Nijmegen, Holanda.

En caso necesario pueden solicitar de este Secretariado General información sobre posibilidades de alojamiento a precios asequibles en las cercanías de la Universidad de Lovaina.

El precio de la matrícula para la conferencia es de 15 dólares USA.

Rogamos a todas las Facultades e Institutos que informen sobre la celebración de esta conferencia a quienes puedan estar interesados.

Para tal fin puede utilizarse una copia ampliada de este anuncio.

SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

Comité consultivo

Directores:

Gregory Baum Montreal/Quebec-Canadá
John Coleman SJ Berkeley/Cal.-EE. UU.

Miembros:

Sabino Acquaviva	Padua-Italia
Silvano Burgalassi	Pisa-Italia
Joan Chittister OSB	Erie/Pa.-EE. UU.
Gérard Defoix	París-Francia
Karel Dobbelaere	Lovaina-Bélgica
Jacques Grand'Maison	Montreal/Quebec-Canadá
Andrew Greeley	Chicago/Il.-EE. UU.
Barbara Hargrove	Denver/Co.-EE. UU.
Franz-Xavier Kaufmann	Bielefeld-R. F. A.
L. Laeyendecker	Leiden-Holanda
David Martin	Londres-Gran Bretaña
Peter McCaffery	Old Aberdeen-Gran Bretaña
Meredith McGuire	San Antonio/Tx.-EE. UU.
Ferdinand Menne	Münster-R. F. A.
John Orme Mills OP	Oxford-Gran Bretaña
Hans Mol	Hamilton/Ont.-Canadá
Marie Neal SND	Boston/Mass.-EE. UU.
Jean Remy	Lovaina la Nueva-Bélgica
Rudolf Siebert	Kalamazoo/Mich.-EE. UU.
Jean-Guy Vaillancourt	Montreal/Quebec-Canadá
Conor Ward	Dublín-Irlanda

GLOSA DE ACTUALIDAD

EL FINAL DE UNA INDUSTRIA: EL ANTICOMUNISMO

En el socialismo real se registran innegables cambios que afectan a los fundamentos de la estructura socialista. Baste citar algunos hechos convertidos en símbolos: la *glasnost* y la *perestroika* en la URSS; la modernización en China; la rectificación en Cuba; el reconocimiento de la religión como dato antropológico fundamental, de suma importancia para la construcción de una sociedad humana en la que haya lugar para la generosidad, la gratuidad, el sentido ético de la existencia y el cultivo correcto de la utopía (expresiones del encargado de asuntos religiosos de la URSS, Kharchev); el uso frecuente del término «espiritualidad» en las declaraciones de Gorbachov para significar la importancia de la inter-subjetividad y el valor insustituible del individuo como persona humana. Tal vez el hecho más significativo sea el encuentro del presidente de la URSS, A. Gromiko, con el patriarca Pimen al recibir en el Soviet Supremo a quinientas personalidades religiosas llegadas de todo el mundo con motivo de la celebración del primer milenio del cristianismo en tierras rusas, el día 11 de junio de 1988. Durante más de dos horas se mantuvo un diálogo abierto con A. Gromiko sobre cuestiones religiosas, desarme y colaboración de las Iglesias para la paz mundial.

Estos hechos, entre otros, no pueden interpretarse en clave de perversidad, como si todo eso fuera más bien una táctica atea para escarnecer la religión como opio. Algo está cambiando en el corazón del Kremlin. Creemos que tales hechos deben interpretarse como indicio de cambios sustanciales en la concepción del socialismo. La versión estalinista, dogmática y autoritaria, parece definitivamente superada. Por más que la represión intente ahogar las exigencias de más libertad, ahí están las manifestaciones multitudinarias en la plaza de la Paz Celestial en China y la victoria de Solidaridad en Polonia, donde se intenta ampliar los espacios democráticos dentro del socialismo sin pretender, como se interpreta

erróneamente en algunos sectores de Occidente, abandonar la vía del socialismo para llegar a una sociedad más humana.

¿Qué revelan estos hechos? Revelan que no hay, ni en las Iglesias ni en las sociedades, absolutizaciones que resistan mucho tiempo a los ideales de participación política de los ciudadanos. Son los ideales políticos más ancestrales de la humanidad. Y encuentran siempre su camino frente a cualquier obstáculo de represión y control.

Estos hechos revelan también que la industria del anticomunismo tiene sus días contados. Poderosos sectores de la sociedad vinculados al complejo universitario-industrial-militar vivían de la confrontación entre comunismo y capitalismo. Del lado del comunismo estaba la opresión; del lado del capitalismo, la democracia. Hoy vemos que los países del Este tienen la hegemonía del discurso de la democracia, mientras que la opresión aumenta en los países capitalistas, periféricos y dependientes. Ahora resulta más claro que la cuestión básica no consiste en la confrontación entre Este y Oeste, entre capitalismo y comunismo, sino entre Norte y Sur, entre países desarrollados y países mantenidos en el subdesarrollo. ¿Qué hacen los sistemas socialista y capitalista para sacar de la miseria a los dos tercios de la humanidad? ¿Qué hacen juntos para evitar el apocalipsis nuclear sobre todo lo creado y lo construido por el ingente esfuerzo humano?

Por fin, las Iglesias quedan dispensadas de la tarea social que les atribuían los gobiernos occidentales de cuño liberal-burgués: mantener vivo el anticomunismo so pretexto de defender la religión y las libertades humanas. Hoy el comunismo se abre al reconocimiento positivo de la dimensión religiosa en los seres humanos y postula una democracia más globalizante que la burguesa porque se apoya sobre la revolución del hambre, revolución ya conseguida y consolidada, cosa que no ha acontecido con las democracias occidentales, las cuales conviven con amplios sectores de pobreza dentro de los países ricos y con decenas de países pobres y miserables como satélites suyos.

También las Iglesias pueden cambiar, como lo muestra ejemplarmente la *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II. Dada la urgente situación de la supervivencia de la humanidad, debemos superar el enfeudamiento en los sistemas que se oponen para cons-

truir todos juntos la solidaridad, la cual, más que una virtud ética, es un valor político, el único capaz de garantizar la paz y la conservación de la vida sobre la tierra. Pensar así es situarse más allá del capitalismo y del socialismo real. Sólo la solidaridad en todos los niveles podrá hacernos no hijos de la necesidad, sino de la alegría, en una humanidad reconciliada al fin consigo misma y con la creación.

L. BOFF

[Traducción: A. DE LA FUENTE]

DEPORTE, SOCIEDAD Y RELIGION

Si se prestara atención a los medios informativos, sería casi imposible de exagerar la importancia y el impacto del deporte en la sociedad moderna. Hace cuatro años, los titulares de la prensa internacional clamaban: «39 muertos en Heysel», resultado del gamberismo futbolístico y del abuso del alcohol en un estadio cercano a Bruselas. En consecuencia, a los equipos de fútbol británicos se les prohibió jugar en el continente durante un período de prueba.

Pocos fenómenos modernos provocan tan intensa atracción y dependencia emocional como los deportes. Las figuras del deporte llegan a ser una imagen representativa, y los equipos deportivos sirven como sucedáneos de las lealtades locales o nacionales. Paul Weiss, filósofo de la Universidad de Yale, dice en su excelente estudio *Sport: A Philosophic Inquiry*: «El deporte, tanto para quienes lo practican como para quienes lo contemplan, actúa rápidamente sobre las emociones; consigue fácilmente la adhesión de la gente y con frecuencia en un grado mayor que cualquier otra cosa. El entusiasmo y la devoción de la gente es notable y merece atención». P. S. Frederikson observa: «No hay ninguna sociedad conocida que no tenga juegos en los que los individuos ponen obstáculos puramente artificiales y se complacen en superarlos»¹. El arte, la ciencia y la filosofía han contribuido ciertamente más a la civilización que el deporte. La agricultura, la industria y el comercio desempeñan un papel mucho más amplio en nuestra economía que el que pueda ejercer el deporte, aunque, por supuesto, el deporte no carece de importancia económica. Pero raras veces estas otras empresas humanas «tienen cabida en las discusiones diarias de la gente o promueven lealtades básicas en la medida en que lo hace el deporte. El deporte atrae el interés y provoca la devoción de jóvenes y viejos, de sabios y necios, de instruidos y analfabetos»².

¹ P. S. Frederikson, *Sports and the Cultures of Man*, en W. Johnson (ed.), *Science and Medicine of Exercise and Sports* (Nueva York 1960) 634.

² P. Weiss, *Sport: A Philosophic Inquiry* (Londres 1969) 9.

En 1969, en la famosa «guerra del fútbol», El Salvador y Honduras se enzarzaron por un partido de fútbol. Algunos han visto en el deporte una provechosa catarsis para los instintos de agresión innatos al hombre, una especie de equivalente moral de la guerra. Otros señalan cierta propensión hacia una dependencia emotiva e irracional en los grandes acontecimientos deportivos, que desemboca a veces en tumultos como el de Amsterdam en la primavera de 1989 después de un partido entre los eternos rivales, el Ajax de Amsterdam y el Feyenord de Rotterdam. Después de la trágica muerte de 94 seguidores aplastados en Sheffield (Inglaterra), los tumultos de Amsterdam sembraron nuevas dudas sobre ciertos aspectos inevitablemente negativos en el deporte.

También se ha dicho con frecuencia que el deporte contribuye a la formación del carácter humano y lo prepara, por lo menos, para afrontar mayores pruebas y crisis a lo largo de la vida. Se arguye que el deporte promueve y fomenta la armonía internacional. Sin embargo, las noticias sobre el uso ilegal de drogas y esteroides por parte de algunos deportistas (un campeón olímpico canadiense fue desposeído de su medalla en la Olimpiada de Seúl por uso ilegal de drogas) o escándalos deportivos de dinero pagado para perder un partido (la figura del béisbol americano, Peter Rose, nuevo preparador de los Cincinnati Reds, está actualmente bajo investigación por irregularidades en el juego) ponen en tela de juicio el nexo entre deporte y formación del carácter. En cuanto a la armonía, Paul Weiss afirma rotundamente: «No hay pruebas de que el deporte contribuya, por sí mismo, a escala nacional o internacional, a promover una armonía siquiera elemental»³.

Algunos lectores se pueden sorprender de que un número de «Concilium», dedicado a la sociología de la religión, trate sobre el deporte. Sin embargo, los directores están convencidos de que las palabras que pronunció Max Scheler hace sesenta años conservan su validez: «Tal vez ningún otro fenómeno internacional merece hoy un estudio social y psicológico tanto como el deporte. Éste ha crecido enormemente en amplitud y en importancia social, pero su significado apenas si ha sido objeto de una seria atención»⁴.

³ P. Weiss, *op. cit.*, 143.

⁴ Max Scheler, *Introduction*, en Alfred Peters, *Psychologie des Sports* (Leipzig 1927) xii.

Es cierto que, desde mediados de los años sesenta, y sobre todo en la última década, la bibliografía especializada sobre sociología del deporte ha proliferado en muchos países (por ejemplo, Jeffré Dumazedier en Francia, Eric Dunning en Inglaterra, Günter Erbach en Alemania, Gregory Stone y Harry Edwards en los Estados Unidos). Desde 1968, el Comité Internacional para la sociología del deporte (dependiente de la Unesco) ha celebrado congresos bianuales centrados en temas de deporte y sociedad. Se escriben nuevas historias sociales sobre el aumento de los deportes de masas en Francia, Inglaterra y Estados Unidos. En la República Democrática de Alemania y en la URSS se cultiva intensamente la sociología del deporte. Pero es inútil buscar una valoración cultural y teológica seria sobre este importante tema. Esto es lo que intentaremos esbozar en el presente número de la revista.

Los directores son conscientes de que el deporte representa un importante valor humano y constituye un «universal» antropológico. Aparece en casi todas las sociedades. El deporte implica competición y juego. Para los atletas participantes representa una prueba de capacidad corporal, velocidad, resistencia, fuerza, precisión, coordinación, habilidad y elegancia. Nuestro amor por el ejercicio esmerado, el movimiento y la gracia corporal, nuestro afán por superar los límites humanos y por la espontaneidad, nuestro profundo interés por el drama de las competiciones deportivas, todas estas cualidades, casi eróticas, proporcionan al deporte su capacidad de superación y complacencia humana. Para el espectador, el deporte procura placer estético, vinculación entre los seguidores y el equipo, diversión humana en la contemplación de un juego donde habilidad y suerte se mezclan en un drama humano. Según señala Allan Guttmann en su excelente libro *From Ritual to Record*, el deporte proporciona una especie de éxtasis de lo mundano: «En el deporte podemos descubrir el sentido eufórico de totalidad, autonomía y potencia que se nos niega a menudo en la monotonía del trabajo rutinario a que está sujeta la mayoría de hombres y mujeres»⁵.

Los directores son también conscientes de que la potencia original y emancipatoria del deporte, escenario para la habilidad física,

⁵ A. Guttmann, *From Ritual to Record* (Nueva York 1978) 157.

para la competición y el juego inteligente, es algo que debemos subrayar y recuperar frente a las distorsiones debidas a la supercomercialización, el racismo, el sexismoy el clasismo. Así, pues, este número de «Concilium» trata del deporte y la sociedad, a la vez que del deporte en la sociedad (esto último reconoce un elemento autónomo en el deporte). De hecho, los deportes estructurados son reflejo de una sociedad estructurada.

Ciertos datos sociológicos muestran que los tipos y la intensidad del deporte varían con la clase social de los participantes. Los pobres y la clase trabajadora no tienen acceso (ni dinero para procurarse el equipo necesario) al polo, al golf, al tenis, al esquí, a la vela, ni, en muchos casos, a la natación. Sabemos que cuanto más alto es el nivel de educación de un estrato social, mayor es el nivel de participación activa en los deportes⁶. Pero no debemos exagerar. Hay, quizás, menos alienación en el deporte moderno —a pesar de sus deformaciones— que en cualquier otro aspecto del mundo moderno. El deporte puede aproximar al ideal de sociedad mesocrática más que cualquiera otra esfera de la vida social. Nuestro propósito, pues, no es desprestigiar el deporte.

Además de clasismo, el deporte refleja actitudes racistas y sexistas en la sociedad que lo practica. El racismo se refleja particularmente en la organización del deporte en Sudáfrica y plantea la conveniencia de boicotear a los equipos que juegan en ese país. El racismo afecta todavía al deporte organizado en los Estados Unidos, donde los atletas negros raramente llegan a ser preparadores y entrenadores de equipos, si bien ahora tienen iguales posibilidades para participar como atletas. Por desgracia, un artículo que habíamos encargado en torno al tema específico de racismo y deporte nos ha fallado en el último momento. Sin embargo, el curioso artículo de Roberto DaMatta sobre el fútbol en Brasil toca este sensible tema del racismo y deporte.

No debemos imaginar que existe una continuidad directa entre los deportes modernos y el ideal y la práctica del deporte en la antigua Grecia. Es claro que el origen de nuestros modernos juegos organizados coincide con el nacimiento de la industrialización.

⁶ Sobre clases sociales y deporte, cf. Günther Luschen, *Social Stratification and Social Mobility among Young Sportsmen*, en J. Loy/G. Kenyon (eds.), *Sport, Culture, Society* (Nueva York 1969) 258-276.

Allan Guttmann, siguiendo a Max Weber, enumera siete rasgos de los deportes modernos que los diferencian de los antiguos deportes grecorromanos o medievales:

1. *Secularización*: Se ha roto el nexo original entre deporte y celebraciones y fiestas religiosas. Además, el papel que tuvieron las Iglesias cristianas en la promoción de equipos deportivos ha descendido en las naciones industrializadas.

2. *Igualdad de oportunidades y condiciones para competir*: Los antiguos juegos olímpicos no estaban abiertos a todo el mundo, en particular a las mujeres. Muchos juegos medievales, por ejemplo las justas, estaban reservados a los nobles. Alcibíades menospreciaba la gimnasia organizada porque «los atletas eran de baja cuna, habitantes de Estados insignificantes y de mediocre educación»⁷. La igualdad de oportunidades como ideal es uno de los grandes logros de los deportes modernos, aun cuando no se haya alcanzado por completo.

3. *Especialización de papeles*: Los deportes modernos organizados se han hecho profesionales y muy especializados. Emplean entrenadores cualificados, pagan a jugadores que suelen limitarse a un solo papel, como, por ejemplo, portero en el fútbol o pivot en el baloncesto. El papel del deportista no profesional, el único que existía en el mundo antiguo y medieval, ha perdido importancia en favor de los profesionales del deporte.

4. *Estructuración*: Los deportes modernos están sujetos a normas, y los equipos están agrupados en ligas que siguen calendarios fijos, emplean árbitros, observan claras reglas de fichaje y traspaso de los jugadores, etc.

5. *Organización burocrática*.

6. *Cuantificación*: Este objetivo era ajeno a los antiguos, que carecían de cronómetro, equipos fotográficos, máquinas calculadoras para estadísticas, etc.

7. *Afán de conseguir marcas*: Los antiguos conocieron ganadores y perdedores de competiciones, pero no batidores de marcas. La preocupación por batir marcas refleja una obsesión mecánica.

⁷ Isócrates, vol. III (Loeb Classical Library, Cambridge 1961) 27.

En la modernidad, se ha dado una especie de desencanto weberiano ante el deporte. Sin embargo, subsisten ciertos vínculos entre la religión y el deporte.

En la catedral anglicana de San Juan, en Nueva York, una vidriera representa a varios jugadores de béisbol y otros deportes modernos. De hecho, algunos teólogos han llegado a postular la noción de un *Deus ludens* (un Dios que juega) para establecer una conexión entre Dios y el juego⁸.

En pocas palabras: los modernos espectáculos deportivos pueden funcionar a veces como una forma alternativa de religión. El deporte representa, al igual que la religión, una invitación al rito. Los acontecimientos deportivos son inaugurados por una ceremonia (suena una trompeta, se izá una bandera, se canta un himno) para representar una ruptura con el tiempo y el espacio mundano, profano. Al igual que el rito religioso, el deporte nos sitúa en un ámbito espacio-temporal delimitados. Michael Real señala, hablando del fútbol americano: «Los deportes se apoyan en el ciclo sagrado del tiempo mítico para proporcionar un alivio psíquico frente al tedio del tiempo lineal occidental»⁹. Jürgen Moltmann, en su artículo de este número, pone en guardia contra los peligros de una falsa religión del deporte. Pero el deporte puede tener también un auténtico significado religioso. Los artículos de Sean Freyne, Thomas Ryan y Hans Lenk analizan esta dimensión del deporte. Paul Weiss ha señalado: «Como afirmó el Bhagavad Gita, el hombre de acción, una vez que se ha liberado del peso pragmático de su esfuerzo, consigue lo mismo que el contemplativo una vez que éste ha apartado su mente de las contingencias para morar en lo que es eterno. Por un camino distinto, también el atleta puede llegar al resultado que busca el yogui»¹⁰.

Este número está dividido en tres secciones. La primera trata del deporte y la sociedad. Klaus Heinemann analiza cómo el deporte puede informarnos sobre lo que se hace en la sociedad con repercusión política, pero que no se puede analizar fácilmente en

⁸ Cf. Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol* (Stuttgart 1966), y David Miller, *Gods and Games* (Nueva York 1969).

⁹ Michael Real, *Super Bowl: Mithic Spectacle*: «Journal of Communications» 25 (1975) 35.

¹⁰ P. Weiss, *op. cit.*, 244.

términos sociopolíticos formales. John Coleman se centra en la relación entre deporte e ideología, esboza un mapa de la evolución del deporte en la sociedad moderna y considera el lenguaje utilizado para justificar el deporte en la sociedad moderna. Gunter Pilz estudia el importante tema del deporte y la violencia y muestra cómo los obreros y los jóvenes en paro encuentran en el fútbol un sentido que se les niega en otras partes. Nancy Shinabarger trata el tema del sexismo en el deporte y señala cómo una reapropiación feminista del ideal deportivo incluye un interés emancipatorio.

La sección segunda («Deporte y cultura nacional») presenta dos ejemplos tomados del deporte que vienen a reforzar la teoría de solidaridad de Durkheim. El deporte tiene que ver con el patriotismo y refleja los dramas y las contradicciones sociales de la cultura. Roberto DaMatta, en su brillante artículo sobre el fútbol en Brasil, descubre lo que es peculiar del fútbol brasileño y cómo éste refleja los temas nacionales de la suerte y el destino. Bruce Kidd estudia cómo las formas capitalista y comercial del deporte distorsionan los ideales originarios del deporte nacional canadiense: el hockey.

La tercera sección se titula «Deporte: ética y religión». En esta sección, Dietmar Mieth relaciona el deporte con los temas éticos de justicia y solidaridad y propone un modelo de discernimiento para distinguir entre formas humanizantes del deporte y formas menos auténticas. Sean Freyne describe las primitivas reacciones cristianas ante el deporte, para concluir: «En la auténtica tradición cristiana no hay ninguna oposición al deporte como tal, pero lo cierto es que nos pone en guardia para que mantengamos una postura crítica frente a los posibles abusos». Jürgen Moltmann estudia los ideales olímpicos de una *religio athletae* y nos previene frente a la peligrosa idea del deporte como religión. Los dos artículos finales nos muestran una dimensión espiritual del deporte. Thomas Ryan ve el deporte como una disciplina del conocimiento del cuerpo que obedece a una actitud contemplativa y la fomenta. Hans Lenk habla del «zen» en el deporte.

Este número de «Concilium» contempla el deporte con vistas a sacar conclusiones en torno al auténtico uso religioso del mismo frente a un uso idólatra o inhumano, en torno al deporte como escenario de la capacidad humana frente a la fuerza que pervierten

esa capacidad en mediocridad o distorsión. En el análisis final, los directores se preguntan: si el deporte es una de las grandes fuerzas de la sociedad, ¿cómo refleja el rostro desfigurado de nuestras sociedades y cómo puede ser una ayuda para emancipar nuestra vida social en la presencia y bajo el mismo Dios?

G. BAUM
J. A. COLEMAN

[Traducción: A. DE LA FUENTE]

DEPORTE Y SOCIEDAD

I. EVOLUCIÓN Y ESTADO ACTUAL DE LA SOCIOLOGÍA DEL DEPORTE

La investigación de las relaciones entre deporte y sociedad es tarea sobre todo de la sociología del deporte. Pero ésta es una ciencia relativamente joven. No se desarrolla como un campo autónomo de enseñanza y de investigación hasta la segunda mitad de los años sesenta —primero en Estados Unidos, después en algunos países europeos occidentales, particularmente en Gran Bretaña, Finlandia y en la República Federal de Alemania—. Sin embargo, en los últimos años ha aumentado rápidamente la extensión y la intensidad de los esfuerzos científicos por investigar sociológicamente el deporte, de modo que, además de los países ya citados, existe desde hace poco una sociología del deporte muy desarrollada en Bélgica, Canadá, República Democrática Alemana, Finlandia, Francia, Japón, Polonia, Hungría y la URSS¹. Con este motivo se han ido formando al mismo tiempo unos determinados centros de gravedad, en cada nación, de la investigación en sociología del deporte: en la República Federal de Alemania, el interés científico se ha centrado especialmente en la organización del deporte (asociaciones deportivas, federaciones, bazares comerciales); la sociología del deporte francesa descubre muy pronto la estrecha relación que hay entre deporte, economía y política; en Gran Bretaña, sobre todo, han aparecido trabajos importantes sobre deporte, violencia y disturbios de los espectadores; Finlandia se ha interesado principalmente en investigar la relación entre deporte y sistema de valores culturales; en Estados Unidos preocupó pronto el problema de la discriminación racial en el deporte, los problemas de la profesionalización y del deporte en las minorías étnicas; los países socialistas

¹ Esto se podría documentar con las diversas introducciones y volúmenes que, sobre sociología del deporte, se han publicado en los diversos países (Heinilä, 1974; Loy/McPherson/Kenyon, 1978; Lüschen/Sae, 1981; Ponamarew, 1981; Heinemann, 1983; Rigauer, 1981; Snyder/Spreitzer, 1983; Ferrando, 1984; Olin, 1984; Claeys, 1986; Parlebas, 1986; Jue, 1987).

han estado mucho tiempo dentro de una tradición científica ideológico-dogmática de carácter marxista, y por eso han desarrollado también una filosofía social y han estado menos abiertos a las investigaciones empíricas; sin embargo, en particular recientemente, han aparecido también investigaciones empíricas sobre deporte y estilo de vida y sobre deporte y culto del cuerpo². En los países industrializados occidentales se produjo en la sociología del deporte, en la primera mitad de los años setenta, una importante discusión sobre la situación y los condicionamientos del deporte en las sociedades (capitalistas). Una corriente crítica del deporte, la dirigida en la llamada Escuela de Francfort, en parte de orientación neomarxista, ha intentado describirlo como un componente de una sociedad de clases o de una sociedad capitalista avanzada.

A la vista de la gran cantidad de temas y de resultados de la investigación que se han dado desde entonces internacionalmente, no es posible ofrecer sobre este campo sino una visión de conjunto que sea de algún modo completa.

II. EL DEPORTE EN LA SOCIEDAD

El primer sector de las investigaciones en sociología del deporte abarca las múltiples dependencias del deporte de los sistemas de valores culturales y de los hechos socioculturales. Esto pone de manifiesto que el deporte no puede entenderse por sí mismo, en cierto modo como un fenómeno natural. A este respecto son significativas sobre todo las investigaciones sobre la relación entre deporte, cuerpo y sociedad. El deporte es una forma reglada específica de tratar el cuerpo; por eso las valoraciones, interpretaciones y los reglamentos sociales que afectan al cuerpo desempeñan un papel decisivo para entender el deporte, para practicarlo y para la importancia que tiene para la identidad de cada uno. Las actitudes ante

² Este resumen sólo pretende reproducir, aunque de un modo simplificado, la amplia investigación sobre sociología del deporte en los diversos países. Una visión de conjunto muy buena sobre la sociología del deporte en diversos países la ofrecen los dos cuadernos monográficos dedicados a este tema de la «International Review for the Sociology of Sport», cuadernos 22/1 (1987) y 24/1 (1989).

la comunicación física, los umbrales de vergüenza y de escrúpulos, los ideales de salud, las formas de controlar las expresiones del cuerpo, la concepción o idea que se tenga del cuerpo, etc., como están regulados en una sociedad, tienen una influencia capital en la capacidad y en la disposición para practicar el deporte o un tipo determinado de deporte.

La relación entre deporte y sociedad se ve también en las tesis sobre el claro paralelismo entre el desarrollo y la expansión del deporte, su diferenciación en las ramas más diversas, su popularidad creciente y la solidez de su organización por una parte y el desarrollo de la sociedad industrializada moderna por otra. La tesis central es que nuestro cuerpo, dadas las condiciones del mundo laboral industrial, ni está muy sobrecargado ni tampoco se cansa demasiado; al mismo tiempo, el individuo, en el contexto de la producción industrial, es una simple rueda anónima intercambiable; como persona, no recibe ni respeto ni reconocimiento. El deporte es, pues, una posibilidad con la que el individuo puede compensar este déficit que se experimenta en el mundo laboral industrial.

La estrecha unión entre deporte y sociedad se ve, además, en los siguientes avances:

a) Nunca hasta hoy han tenido los individuos tanta libertad de disposición como en nuestra sociedad industrial moderna. El tiempo de trabajo —se mida por su duración media semanal o anual, o también por el tiempo de trabajo en la vida— cada vez disminuye más, al mismo tiempo que aumenta la expectativa media de vida; los hombres están cada vez menos limitados y sobrecargados por las condiciones y las exigencias del ejercicio de su profesión y del mundo del trabajo en general. Este aumento de nuestro tiempo libre produce paralelamente un mayor bienestar, que es lo que principalmente ayuda a la libertad a percibir posibilidades de empleo del tiempo libre.

El tiempo libre y el deporte se han convertido cada vez más en centros de interés de todo el mundo, independientes de las cargas del trabajo. Estas posibilidades son una consecuencia no sólo de que disponemos de más tiempo libre, sino también, sobre todo, de que los adelantos técnicos han disminuido las cargas del lugar de trabajo en el sentido de que cada vez se exigen menos las fuerzas

físicas y psíquicas de cada uno; por eso, también el tiempo libre ha ido perdiendo su función de servir para regenerar las fuerzas laborales o para compensar las experiencias negativas en la profesión y el trabajo. Esto significa que a todo el mundo le es posible, más que antes, liberarse, fuera del trabajo, de la preocupación de tener que crearse nuevos espacios de actividad y de experiencias, por lo que el tiempo libre que se va conquistando lo puede usar de forma autónoma. Esto significa también que el deporte y el juego se pueden desligar en cierto modo de las exigencias del trabajo y del mundo de las preocupaciones utilitaristas.

b) Sobre este fondo de ampliación de los espacios que quedan a disposición de los individuos hay que entender los avances que se suelen describir con los conceptos de individualización y diferenciación de los estilos de vida. Los modos de comportamiento sociales, relacionados frecuentemente con la pertenencia a una capa social o a un grupo profesional y con las características de sexo y de edad, han perdido su fuerza de aglutinamiento; instancias como la religión, la tradición, la familia y la profesión han perdido sus funciones de creación de sentido. Esto ha llevado a que la situación de la vida individual haya sufrido múltiples transformaciones y cambios. El individuo, para estructurar su proyecto de vida y su estado, se ha vuelto mucho más sobre sí mismo y puede desarrollar su identidad según sus propias ideas y necesidades. Esta evolución es evidente en los diversos y diferenciados estilos de vida y formas como cada uno se percibe a sí mismo, sobre todo en los tiempos libres, que es cuando particularmente se buscan las formas de asegurar la identidad de las propias experiencias. Cuanta más libertad de disposición tiene cada uno, tanto más pasan a primer plano —también en el deporte— los deseos de tematizar las propias necesidades, de realizar las ideas propias, de seguir los intereses individuales, de libertad de compromisos y obligaciones, de espontaneidad y autodesarrollo.

Esto se refleja, por ejemplo, en que cada vez se solicitan más formas de juego, de deporte y movimiento en las que sea menos determinante el mecanismo de las reglas, evolución que se expresa con especial claridad en los *never-never-games*, es decir, en juegos que, por no estar sujetos a reglas, por la creatividad y espontaneidad que se exige en los movimientos y porque son muy variables

sus relaciones sociales, sólo se practican una vez, es decir, no pueden repetirse de la misma forma y, sobre todo, como campeonato. Pueden realizarse en espacios distintos, no estandarizados, con instrumentos siempre de nuevo tipo; en ellos varía al mismo tiempo el papel del entrenador. También cambia su función según la dirección del animador.

c) Las investigaciones sociológicas sobre el cambio de valores de nuestra sociedad destacan que ha perdido significado la orientación del ejercicio y la motivación del ejercicio. En especial, son los miembros de las profesiones de prestación de servicios, los que acaban el bachillerato o la carrera, los que parecen apartarse más de la ética convencional del ejercicio. La consecuencia de esto es que ha perdido atractivo tanto la orientación del ejercicio en el deporte como el interés por conseguir resultados óptimos en competiciones que exigen un entrenamiento de largo plazo. Pero al mismo tiempo se ha hecho atractivo el deporte para grupos más grandes de personas y para capas sociales que no sienten como estímulo especial del deporte ni conseguir un rendimiento óptimo con el ejercicio ni tampoco su relación con un campeonato.

d) El deseo de salud, de estar en plena forma e integridad física, va teniendo más importancia entre aquellos grupos de personas adultas de más de treinta años que recurren al deporte por primera vez o de nuevo. La propaganda del deporte como ideal de salud, también el hecho de que la perfecta forma física, el rendimiento y la integridad del cuerpo se vean cada vez más como un bien limitado, y, finalmente, el desarrollo creciente de una conciencia preventiva de la salud, están fomentando una demanda creciente de formas «sanas» de movimiento, sobre todo entre grupos de edad media y alta.

III. EL DEPORTE COMO SISTEMA SOCIAL

El segundo sector que investiga la sociología del deporte se refiere a las estructuras y los procesos sociales del deporte.

Durante mucho tiempo, el centro del interés científico han sido los equipos deportivos y otros grupos de deporte. Para la sociología del deporte, además de las reglas formales, son importantes aque-

llas normas informales de actividad que se forman complementariamente, y en parte espontáneamente, en cada grupo deportivo, como, por ejemplo, la asignación de determinadas tareas (director del partido o «defensa escoba» en algunos tipos de deporte del balón, entre otros), la fijación de la estrategia del partido (en los partidos de dobles en tenis) y el director del ritmo de juego que han de seguir los compañeros de equipo o de club (en los campeonatos de carrera). Otros problemas que se investigan, relacionados también con esto, son los conflictos, las estructuras de dominio y de intereses, los diferentes estilos de dirección en los diversos equipos deportivos y tipos de deporte y sus influencias en el rendimiento deportivo, así como en la identificación con el grupo.

Las investigaciones sobre las organizaciones deportivas tienen una importancia especial en los estudios de la sociología del deporte. Estas investigaciones se ocupan sobre todo de la organización de un equipo, es decir, de las particularidades de las asociaciones espontáneas. Han llegado a conclusiones fundamentales sobre la estructura de los miembros de un equipo, el contrato activo en el deporte, la preparación para participar en los concursos recreativos, sobre la formación de la voluntad dentro de los límites del equipo y las funciones de los clubes con sus miembros; se encuentran, además, afirmaciones sobre la estructura organizativa, de la oferta y las finanzas y sobre los problemas de los colaboradores honoríficos y profesionales. También se investigan los procesos de la burocratización, es decir, la codificación creciente de las reglas, las diferenciaciones de los roles y también los compromisos claros de función y de tarea de las diversas actividades en el deporte, además de la profesionalización y comercialización.

A la posición e importancia de los colaboradores honoríficos en los equipos se le dedica cada vez mayor atención en estas investigaciones, puesto que tienen una importancia fundamental para el deporte en la organización del club y teóricamente tienen también una gran importancia para la eficacia, la profesionalización, el modelo de carrera, la selección y la estructura organizativa.

Recientemente se han ido imponiendo, cada vez más, nuevas formas de organizar el deporte: los centros de puesta en forma, los gimnasios, las escuelas de deporte y los parques de tiempo libre le están haciendo una competencia cada vez mayor a los clubes y a las

asociaciones deportivas. Para las empresas turísticas y los lugares de vacaciones, el deporte se ha convertido en un elemento de oferta muy atractivo. Cada vez más intensamente se está poniendo al deporte al servicio de tareas terapéuticas, y por eso se está incorporando a los lugares de rehabilitación, balnearios y grupos de terapia; las sociedades de comercialización y de promoción del deporte llevan a cabo importantes tareas de organización y de comercialización del deporte y dirigiendo competiciones. Iglesias, partidos políticos, parroquias, universidades populares, organismos de propaganda comercial del deporte, agencias de viajes y medios de comunicación utilizan cada vez más el deporte para hacer más atractivos sus «programas básicos». Por esta razón, en los estudios de sociología del deporte se presta una atención creciente a las estructuras de organización de esta propaganda y al tipo de deporte y modo de practicarlo.

IV. FIGURAS SOCIALES EN EL DEPORTE

Un número mayor de estas investigaciones podría resumirse bajo el título de «Figuras sociales en el deporte». El interés de estas investigaciones se dirige sobre todo

- al origen social, biografía y *curriculum*;
- a las situaciones de los roles específicos y a los problemas relacionados con la acción;
- a las estructuras motivacionales y las bases concretas de la práctica del deporte de los diversos grupos de personas.

De todos estos temas se ocupan las muy extensas (en número) investigaciones de sociología del deporte. Por eso tampoco aquí es posible un resumen completo sobre estos trabajos; lamentablemente sólo podemos indicar sus principales resultados.

1. Motivación y características de los deportistas

Una atención especial se ha dedicado al problema de la motivación y la estructura social de los que hacen deporte. La investigación sociológica se centra aquí sobre todo en el hecho de que el

colectivo de los que hacen deporte no es de ningún modo representativo de la población de un país. Todas las investigaciones muestran más bien que los jóvenes hacen más deporte que los mayores; los miembros de clases sociales medias y altas más que los de las clases sociales bajas, y que el interés por el deporte de los miembros de las clases sociales bajas se centra en deportes distintos a los de las clases sociales altas. Se advierte también que la participación en el deporte es mucho más baja en las mujeres que en los hombres, aunque esta afirmación es válida sólo referida a los miembros de la misma clase social. Finalmente, hay tipos de deporte que se consideran típicos de los hombres y otros que se ajustan más, como opinión general, a la «naturaleza» de la mujer. En estas investigaciones, por último, ha interesado el problema de si la pertenencia a una confesión determina la participación en el deporte y hasta qué punto. Es cierto que en todas las investigaciones se confirma que la práctica del deporte en los países industriales occidentales es más alta en los protestantes que en los católicos; pero no está claro si estas diferencias son el resultado de una socialización confesional distinta y de una orientación a la competición o del hecho de que los protestantes son más numerosos en las clases sociales medias y altas y en regiones ciudadanas, y tienen, por eso, una mayor posibilidad de hacer deporte.

En cualquier caso, en los últimos años, en este colectivo de los que hacen deporte se advierten cambios muy profundos: se ha roto la homogeneidad de los grupos de personas que hacen deporte. Cada vez más, nuevos grupos de personas son estimuladas al deporte —personas mayores, impedidos, extranjeros, clases sociales bajas, mujeres—, que aportan una competencia, orientación a la competición, motivación y disposición al compañerismo en el equipo distintas en cada caso, por lo que al mismo tiempo el deporte se diversifica según las actitudes de sus expectativas y las estructuras de su motivación. Estos nuevos grupos de personas no sólo reflejan cambios en la estructura de nuestra población; son también, por otra parte, expresión de problemas sociales nuevos: personas que viven solas, adultos con preocupaciones y responsabilidades específicas del trabajo profesional, matrimonios cuyos hijos se han hecho mayores, hombres mayores y con frecuencia solitarios, es decir, personas que buscan en el deporte ayuda activa para su

vida, ilusión emocional y social. Las consecuencias de estos cambios son claras: los motivos para hacer deporte y los contenidos que cada uno busca en el deporte son muy distintos y tienen características individuales cada vez mayores; son expresión y parte del estilo de vida de cada uno. Ya no es el deseo de aumentar e igualar el rendimiento en las competiciones lo (único) que motiva el interés por el deporte; el deporte se ha hecho atractivo para grupos de edades y miembros de clases sociales para los que el rendimiento óptimo y la referencia a una competición no constituye un estímulo especial. Hoy se buscan formas más violentas de juego, de deporte y movimiento que no están dirigidos por un entrenamiento disciplinado ni se desea aumentar el rendimiento a largo plazo, sino que se basan en otro conjunto de motivos.

2. Los deportistas de alta competición

Sobre estos mismos temas se han hecho también investigaciones entre los deportistas de alta competición. En nuestra época han ido pasando a primer plano los problemas de la situación psíquica y social de estos jóvenes deportistas, desde el momento en que han adquirido importancia en la discusión pública los problemas del deporte de competición para los niños.

3. El hincha

Sobre todo como consecuencia de los disturbios violentos relacionados con instalaciones del fútbol, el hincha ha sido objeto de diversas investigaciones empíricas. En ellas ha quedado claro, por una parte, que propiamente «el» hincha no existe. Al contrario, los hinchas representan un grupo en sí heterogéneo, en el que se mezclan afiliados, jóvenes con vestimenta de hinchas, admiradores, hinchas organizados y «salvajes», jóvenes que buscan el sensacionalismo o el afán de un carnaval y también jóvenes excéntricos aislados capaces de delitos. Por otra parte, estos trabajos informan sobre el mundo de estos jóvenes, sobre su situación familiar y profesional, su inserción en grupos sociales, sobre su idea del cuerpo y el grado de su control de la realidad y también sobre los rituales con los que se establece la identidad de los grupos, se apoya al propio equipo y se efectúan las peleas con la policía.

4. Entrenador y directores técnicos

Además de los que hacen deporte (activa y pasivamente), es objeto de diversas investigaciones la figura social del entrenador. En estos trabajos se aclaran los campos de su misión, sus actividades, cualificaciones y condiciones de trabajo; también han sido objeto de investigaciones empíricas las características estructurales de los roles del entrenador, los problemas de sus decisiones en una situación pública (que se caracterizan por unas altas expectativas o por fijar un rol mínimo), así como también los problemas de la limitación interna de las expectativas de los grupos en cuestión.

V. PROCESOS SOCIALES EN EL DEPORTE

Además de las estructuras sociales, que en la sociología del deporte se investigan principalmente basándose en el ejemplo de las formas de organizar el deporte, otro campo importante de investigación de esta sociología es la exposición de los procesos y cambios sociales dentro de unas estructuras sociales dadas. Entre ellos hay sobre todo dos procesos a los que se ha dedicado preferentemente la sociología del deporte: la socialización y el comportamiento agresivo o violento. Vamos a detenernos en los importantes resultados de los trabajos sobre este tema.

1. La socialización en el deporte

El tema de la socialización le ha interesado intensamente a la sociología del deporte, en primer lugar porque, como consecuencia del puesto y las tareas de la ciencia del deporte en su conjunto, es un tema que está estrechamente unido con la formación de los profesores de deporte. En este sentido se presta una atención especial al problema de los efectos del deporte en la personalidad y en la conducta. Además, por otra parte, se preocupa de matizar, en el sentido de la crítica de las ideologías, las afirmaciones que se hacen sobre la función de socialización del deporte, con frecuencia indiferenciadas. De acuerdo con esto, los trabajos que hay sobre este tema se pueden dividir en dos grupos. Un grupo es más teórico porque examina las condiciones y las posibilidades de la sociali-

lización, aunque basándose en los resultados de la investigación sobre este tema; el otro parte de investigaciones empíricas sobre los efectos medibles de la socialización.

Una revisión de estos trabajos indica, en primer lugar, que el concepto de socialización se emplea en sentidos confusos y con interpretaciones distintas, y tampoco coinciden las ideas y las expectativas sobre de qué forma y con qué orientación puede actuar el deporte con un carácter de socialización. Por eso, propiamente no puede hablarse «del» efecto de socialización del deporte. Por otra parte, se ha generalizado la separación entre «presocialización» (es decir, los procesos que llevan al deporte y preparan para ello), socialización en el deporte y, finalmente, la aplicación de los contenidos de la socialización a otros sectores del individuo humano. El problema que aquí se trata es hasta qué punto son estables los cambios que transmite el deporte y si pueden ser eficaces en otros sectores de la vida humana. En conjunto, hay que decir que se valora con pesimismo el efecto de esta socialización, sobre todo porque en el deporte se contraponen entre sí efectos e influencias concurrentes, aparte de que con el deporte pueden darse al mismo tiempo efectos positivos y también negativos; por lo que sólo en cada caso particular, según las respectivas condiciones complementarias y otros hechos estructurales, puede afirmarse qué efectos de socialización se producen de hecho.

2. Violencia y agresión en el deporte

Un centro de gravedad importante de la investigación de la sociología del deporte lo constituyen las causas y las condiciones de los actos agresivos de los deportistas; estos actos tienen la característica estructural de cómo, por ejemplo, pueden darse, dentro de la vida reglamentaria del deporte, situaciones que influyen en el estado del partido (conclusiones que han sido estudiadas por Gabler), el comportamiento del árbitro, y también en el carácter y el lugar de la infracción del reglamento, etc. Asimismo hay que incluir aquí las disposiciones individuales y el intercambio de violencia entre los espectadores y los deportistas. Otras investigaciones informan sobre los problemas y condiciones de las agresiones de los espectadores y también sobre los comportamientos, la situación y el origen de los hinchas. En este contexto tienen especial impor-

tancia, por último, las investigaciones que se ocupan de la presentación de agresiones y de violencia en los medios de comunicación.

Aunque la sociología del deporte se ha desarrollado con rapidez en los últimos años, el estado que ha alcanzado esta ciencia es todavía insatisfactorio. Así, por ejemplo, faltan en primer lugar teorías que sean capaces de explicar con claridad y adecuadamente la diversidad del deporte y el comportamiento en el deporte. De ninguna manera están investigadas suficientemente las múltiples consecuencias que conlleva el deporte de alta competición, con sus problemas de comercialización y profesionalización. Tampoco la relación entre deporte y política parece que se ha considerado adecuadamente hasta ahora en la investigación. Por último, los esfuerzos de la investigación tienen que centrarse en el futuro desarrollo del deporte y el interés por el deporte.

K. HEINEMANN

[Traducción: E. RODRÍGUEZ NAVARRO]

BIBLIOGRAFIA

- Claeys, U., *Sporten...* (Lovaina 1986).
- Ferrando, M. G., *Deporte y sociedad: las bases sociales del deporte en España* (Madrid 1984).
- Heinemann, K., *Einführung in die Soziologie des Sports* (Schorndorf 1983).
- Heinilä, K., *Urheilu - ihmisen - yhteiskunta (sport, individual, society)* (Jyväskylä 1974).
- Jue, B., *Analyse du sport* (París 1987).
- Kuczyński, J., *Play as negation and creation of the world: «Dialectics and Humanism» II/1* (1984).
- Loy, J./McPherson, B./Kenyon, G. S., *Sport and Social Systems* (Reading, Mas., 1978).
- Lüschen, G./Sae, G. H., *Handbook of Social Science of Sport* (Champaign, Ill., 1981).
- Olin, K. (ed.), *Contribution of Sociology to the Study of Sport*, Homenaje a K. Heinilä (University of Jyväskylä 1984).
- Parlebas, P., *Éléments de Sociologie du Sport* (París 1986).
- Rigauer, B., *Sportsoziologie* (Reinbek 1982).
- Snyder, E./Spreitzer, E., *Social Aspects of Sport* (Englewood Cliffs 1983).

EL DEPORTE Y LAS CONTRADICCIONES DE LA SOCIEDAD

Puede que algunos lectores encuentren desconcertante el título de este artículo. ¿Acaso no es precisamente el deporte un rasgo universal firmemente enraizado en lo que Friedrich Schiller llamaba el «impulso a jugar» (*Spiel-trieb*) universal? ¿Acaso no nos llevan los deportes a trascender la clase, la cultura, las fronteras nacionales y las diversas contradicciones sociales de nuestro mundo? Ciertamente, pero los críticos del deporte como Theodor Adorno aún pueden hablar de «deportes burgueses», mientras que otros ensalzan el «deporte socialista», inmune a lo que ellos llaman el individualismo excesivo (*el star system*) y el impulso competitivo del deporte capitalista.

Es verdad que el deporte y el juego son universales antropológicos y que de un modo o de otro aparecen en todas las culturas y sociedades. Pero a la vez reflejan siempre y en todas partes, como cualquier otra formación cultural, las contradicciones básicas de cada sociedad.

Robert J. Higgs ha distinguido entre deporte (cazar y pescar, por ejemplo), deportes (juegos físicos de competición), educación física (que no precisa ser competitiva, como la práctica del deslizador acuático o la carrera) y el juego, del que el deporte es sólo un aspecto. Pero el juego incluye otras actividades no deportivas, como los juegos de palabras o de cartas, el baile popular, ciertas formas del canto coral, etc. Partiendo de ciertas distinciones de Roger Callois en su libro *Les jeux et les hommes*, Higgs sugiere que nosotros definimos el deporte como una especie de *agon* (lucha), y que, en consecuencia, los deportes son «juegos competitivos organizados mediante ciertas reglas en el espacio y en el tiempo, por lo que se diferencian de otras formas de juego en este aspecto y requieren esfuerzo y comportamiento agonístico, tanto mentales como físicos, por parte de los competidores»¹.

En este artículo me plantearé cuatro interrogantes mayores:

¹ R. J. Higgs, *Sports: A Reference Guide* (Londres 1982) 6.

1) ¿Por qué ha de reflejar el deporte las contradicciones de la sociedad? 2) ¿Cómo ha evolucionado el deporte en las modernas sociedades industrializadas occidentales y qué contradicciones evidencia esa evolución? 3) ¿De qué modo refleja el deporte las ideologías competitivas de la modernidad liberal burguesa, fascista y marxista? 4) ¿Cuáles son los modelos dominantes del discurso en la actual sociedad occidental para hablar del deporte y su significado? Finalmente, en una observación conclusiva sugeriré algunas razones para que la religión se preocupe del deporte en cuanto que refleja las contradicciones de la sociedad.

I. ¿POR QUÉ REFLEJA EL DEPORTE LAS CONTRADICCIONES DE LA SOCIEDAD?

Ya he evocado los términos «competitivo» y *agon* en la definición del deporte. Por sí solos deberían bastar para advertir al lector de que el deporte puede verse envuelto en la lucha general por el poder y la hegemonía que se desarrolla en la sociedad. El sociólogo británico John Hargreaves aborda este tema. Señala que no sólo son distintas las posibilidades de acceso al deporte (como participantes o espectadores), sino también en cuanto a «la capacidad diferencial de los grupos subordinados y dominantes para crear discursos apropiados y desarrollar las estrategias adecuadas en relación con los usos del tiempo libre y la significación que atribuyen a las actividades deportivas»². En efecto, el deporte representa en la sociedad moderna algo más que la erupción espontánea de la energía lúdica. El deporte es patrocinado y suscrito por las grandes empresas, se inculca en las escuelas, lo regulan unas comisiones deportivas y es incluso supervisado por el Estado mismo. Los organismos oficiales destinan fondos para el deporte y determinan si esos fondos han de servir para que todos practiquen el deporte o sólo para que lo haga una minoría de atletas.

El economista americano Thorsten Veblen afirma en su clásico estudio *The Theory of the Leisure Class* que el *agon* deportivo viene a ser una palestra en que se representa el *agon* de los intere-

ses de clase. «El deporte es una especie de instrumento de clase que sirve para proteger y propagar los intereses y los valores de la clase superior», afirma Veblen. Puede que haya sido John M. Hoberman, en su libro *Sport and Political Ideology*, quien mejor ha captado la razón de que el deporte —pero nótese que lo mismo podría decirse a propósito de la sexualidad, la religión o la vida intelectual— nunca sea, en concreto, gratuito ni un mero bien humano inmune a las contradicciones de la sociedad. «El deporte es en toda sociedad una cuestión política latente, pues los temas culturales inherentes a la cultura deportiva son potencialmente ideológicos en sentido político. Este contenido político latente se evidencia cuando nos fijamos en las grandes polaridades que pesan sobre el deporte y el mundo político: afición frente a profesionalismo, individualismo frente a colectivismo, supremacía masculina frente a feminismo, nacionalismo frente a internacionalismo, sensacionalismo frente a higienismo. Todos estos conflictos temáticos se manifiestan en el mundo del deporte y todos ellos son de alcance ideológico en el sentido más amplio»³.

El teórico nazi del deporte Alfred Baemler podía afirmar: «Der Lieb ist ein Politikum» (El cuerpo es un instrumento político). Sin aceptar, por supuesto, su utilización peculiar y el sentido que atribuía a esta frase, estoy de acuerdo con esa afirmación. Una y otra vez se invoca el deporte como un índice de la salud pública. ¿Que nuestro pueblo se vuelve débil, carece de vigor y se muestra enervado? ¡Volvamos al deporte! ¿Tenemos éxito en las competiciones deportivas internacionales? ¡Ahí está la prueba de que somos una nación sana!

Entre los teóricos del deporte se ha desarrollado un áspero debate acerca de la cuestión de qué es lo primero: el trabajo o el deporte lúdico. Ortega y Gasset trató el tema del deporte en su ensayo sobre *El origen deportivo del Estado* y adoptó una postura decididamente polémica frente a las teorías de Marx sobre el trabajo: «Y como ese esfuerzo obligado, en que estrictamente satisfacemos una necesidad, tiene su ejemplo máximo en lo que suele el hombre llamar trabajo, así aquella clase de esfuerzos superfluos encuentra su ejemplo más claro en el deporte. Esto nos llevará a

² J. Hargreaves, *Sport, Power and Culture* (Nueva York 1986) 5.

³ J. Hoberman, *Sport and Political Ideology* (Austin, Texas, 1984) 20.

transmutar la inveterada jerarquía y considerar la actividad deportiva como la primaria y creadora, como la más elevada, seria e importante en la vida, y la actividad laboriosa como derivada de aquélla, como su mera decantación y precipitado»⁴.

Podemos contrastar esta postura de Ortega y Gasset con la de dos sociólogos soviéticos del deporte, que escribían: «Algunos sociólogos occidentales tratan la diversión como un distanciamiento total del hombre con respecto al trabajo. No podemos estar de acuerdo con tales ideas. La diversión, en una sociedad comunista, no es una huida del trabajo, sino una de las formas de transición hacia una forma de trabajar genuinamente comunista en que ésta se convierte en goce y necesidad vital primaria»⁵.

Es mucho lo que está en juego, desde la perspectiva ideológica, en ese abstruso debate acerca de la prioridad del trabajo sobre el deporte, y viceversa. ¿Han de ser definidos los seres humanos por sus deseos y aspiraciones más que por sus necesidades? ¿Para qué fueron creados en última instancia los hombres: para trabajar o para jugar? El juego y el deporte en particular tienen sus orígenes en unas celebraciones sagradas, y a lo largo de gran parte de la historia que conocemos conservaron esas connotaciones y conexiones religiosas. El deporte nos lleva, más allá de sí mismo, hasta unos fundamentos sagrados. Al menos eso es lo que afirmaba J. H. Huizinga en su obra clásica *Homo ludens*⁶. El mito de la personalidad lúdica tiene sus raíces en la noción misma de divinidad. «Con una expresión cuya profundidad supera todo conocimiento lógico —escribe Huizinga— llamó en cierta ocasión Platón a los hombres juguetes de los dioses. Hoy podríamos decir que el hombre usa el mundo por todas partes como un juguete»⁷.

El deporte nos habla inexorablemente de disciplina, competición, adoración narcisista del cuerpo (el deporte como exhibición) y sexualidad. Pocas veces representa el deporte (como complejo societal total, por oposición a un juego determinado) un bien neu-

⁴ J. Ortega y Gasset, *El origen deportivo del Estado*, en *Obras completas* 2 (Madrid 1983) 610.

⁵ N. Ignatiev/G. Ossipov, *Le Communisme et le problème des loisirs: «Esprit»* (junio 1959) 1061.

⁶ J. H. Huizinga, *Homo ludens* (Boston 1955).

⁷ J. H. Huizinga, *In the Shadow of Tomorrow* (Nueva York 1936) 81.

tral, apolítico, social y personal. No quiere decir esto que el deporte no contenga un potencial humano emancipatorio o que no pueda convertirse en un auténtico bien humano. Estoy rotundamente en desacuerdo con T. Adorno cuando escribe: «Los deportes pertenecen al ámbito de la falta de libertad, independientemente de dónde se organicen»⁸. Los intelectuales del tipo de Adorno olvidan a veces que también ellos tienen un cuerpo. Lo que yo trato de decir es algo más directo. Sólo una reflexión crítica sobre el deporte, tal como actualmente está organizado, sería capaz de poner al descubierto los modos diversos en que refleja las contradicciones latentes de la sociedad (sexismo, racismo, contradicciones de clase, la cultura consumista, etc.). Sólo esta reflexión crítica, profundamente interesada en descubrir su potencial humano, evitará que el deporte sirva para reforzar esas contradicciones de la sociedad. Lo lúdico se convierte en trágico desde el momento en que renunciamos a una recuperación crítica de sus fines emancipatorios originales de excelencia humana, de instalación en y a través de un cuerpo lúdico, de meritocracia de competición entre iguales.

II. EVOLUCIÓN DEL DEPORTE EN LAS MODERNAS SOCIEDADES INDUSTRIALIZADAS

No cabe duda de que hay importantes diferencias históricas por lo que se refiere a la evolución del deporte en los distintos países occidentales. Cabe señalar la preeminencia de los juegos gimnásticos en los países de habla germánica, relacionada con el movimiento impulsado por Friedrich Ludwig Jahn en el siglo XIX, a diferencia de lo que advertimos en los países anglosajones. Sin embargo, es posible diseñar un esquema general claro en la evolución del deporte por encima de las fronteras nacionales en Europa y Norteamérica a partir de finales del siglo XVIII y hasta nuestros días. Resumiré este esquema destacando sus rasgos sobresalientes del siguiente modo:

1. *La supresión de los deportes y juegos populares durante la etapa de la revolución industrial.* Como indica Henri Lefebvre

⁸ T. Adorno, *Prisms* (Londres 1967) 81.

en su libro *Everyday Life in the Modern World*, en toda Europa, a un ritmo y paso diferentes, fueron desplazadas, eclipsadas y suprimidas las festividades medievales y rurales⁹. En Inglaterra y Estados Unidos, esta supresión de los deportes populares se vincula a unas motivaciones y movimientos religiosos, concretamente el desprecio puritano hacia los deportes. Así, la Compañía de la Bahía de Massachusetts aprobó en 1647 una ley contra la práctica del patinaje y en 1650 proscribió los juegos de bolos. Esta supresión de juegos y deportes populares, de fiestas y locales para la práctica del deporte sirvió para impulsar una nueva movilización de los granjeros y para que trabajaran de un modo distinto, conforme a una nueva economía de espacio y tiempo. La revolución industrial enseñó a los empresarios que no podían tolerar más la inutilidad de las festividades populares. Fueron suprimidos los juegos populares relacionados con las fiestas, de modo que, en el mejor de los casos, se siguieron practicando clandestinamente durante el período de 1640 a 1820.

2. *Se mantuvieron y fueron en aumento los deportes de la aristocracia y de los «caballeros».* Es decir, los que incluían la caza (a caballo y con perros), las carreras de caballos, el tenis y el cricket. A comienzos del siglo XIX, el primer deporte organizado de Norteamérica fueron las carreras de caballos, cuya práctica era propia de los ricos. Durante el siglo XIX se inventaron muchos deportes nuevos, entre ellos el fútbol americano y, a finales de siglo, el baloncesto. Los primeros juegos «organizados» de Inglaterra se celebraron el año 1849; en los Estados Unidos, el año 1845.

3. *En torno a 1850 empezó a fomentarse el deporte en los colegios ingleses y norteamericanos.* Un motivo frecuentemente invocado para introducir el deporte organizado en las instituciones docentes era su relación con la guerra, como adelantándose al dicho de que las victorias de los ingleses en la guerra habían sido preparadas en los terrenos de juego de Eton. Se ha dicho de esta época, la del rugby del Dr. Arnold, que «los deportes que hoy se juegan en todo el mundo... fueron en su mayor parte inventados por unos pocos centenares de jóvenes victorianos ingleses ricos»¹⁰. El ideal

⁹ 11. Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World* (Nueva York 1971).

¹⁰ 11. Goodhard/Ch. Chataway, *War Without Weapons* (Londres 1968) 22.

atlético que se inculcaba entonces a los estudiantes subrayaba los valores atléticos, y con razón; pues en los años 1850 a 1860 casi todos los colegios estaban abiertos únicamente a la aristocracia. No es de extrañar que en su discurso inaugural como presidente del Colegio de Harvard, el 19 de octubre de 1869, el presidente Charles William Eliot abogara a favor de la educación de «la aristocracia, que sobresale en los deportes varoniles, se alza con los honores y premios de las profesiones liberales y se carga de honores en todos los campos del trabajo intelectual y del combate, esa aristocracia que en la paz lucha por el público honor y la fama y que en la guerra se lanza al fragor mortal de la pelea»¹¹.

4. *Los deportes, organizados primero para las clases superiores y en sus escuelas, se difundieron después entre la clase obrera durante el período de 1860-1880.* Llegó a imponerse una nueva ideología atlética, cuyos temas principales eran que los deportes actuaban entre el pueblo como un elemento conciliador, promovían las cualidades marciales y el patriotismo y prevenían contra el afeñamiento. Los deportes de las clases superiores fueron trasvasados a las clases populares, en un esfuerzo por controlar sus asociaciones y remodelarlas de manera que se convirtieran en una parte más maleable de la fuerza de trabajo, inculcándoles los ideales de «respetabilidad» y «responsabilidad» propios de las clases medias. John Hargreaves resume estas motivaciones. El doble objetivo del deporte difundido en la clase obrera y patrocinado desde arriba era «la conciliación entre las clases y disciplinar a los estamentos inferiores a fin de que se acomodaran a las normas burguesas de respetabilidad»¹².

Esta difusión del deporte entre las clases trabajadoras fue en gran parte obra de las iglesias. Poco después de 1870, las asociaciones de fútbol inglesas estaban patrocinadas en su inmensa mayoría por las iglesias. En esta situación participaban por igual las asociaciones deportivas, el movimiento de los exploradores (que incluía una vigorosa cultura del atletismo) y la YMCA. Hoy hablan los historiadores de un «cristianismo muscular» aliado con esta nueva ideología del deporte, que incluía algunas ideas del imperia-

¹¹ Ch. Elliot, *A Turning Point in Higher Education* (Cambridge, Mass., 1969) 17.

¹² J. Hargreaves, *op. cit.*, 59.

lismo británico, el naturalismo y la vida al aire libre, junto con un elemental darwinismo social antisocialista. En Francia y en los Estados Unidos aparecieron formas semejantes de una ideología del atletismo. El «cristianismo muscular» protestante de Inglaterra y los Estados Unidos tuvo sus equivalentes católicos en las organizaciones deportivas católicas obreras y juveniles de Holanda, Alemania y Bélgica a finales del siglo XIX y comienzos del XX. En esta fase del desarrollo del deporte, que ahora es utilizado para reorganizar la clase obrera, podemos ver una confirmación de lo que decía Michel Foucault en el sentido de que durante el siglo XIX se manifiesta una preocupación de las minorías por *discipliner et surveiller* (disciplinar y vigilar a los obreros).

5. Es lógico que no siempre tuviera éxito el rígido control de las organizaciones deportivas de la clase obrera por parte de la clase hegemónica. Los obreros utilizaban sus propias organizaciones deportivas, aunque estuvieran patrocinadas desde arriba, para sus propios fines. Pero en el paso de un siglo a otro advertimos en casi todos los países industrializados la aparición de comisiones deportivas y organizaciones reguladoras a través de las cuales trataban de mantener su hegemonía los que siempre habían sido árbitros del deporte, es decir, los ricos aficionados. Por otra parte, los deportes organizados, incluso para las clases obreras, necesitaban dinero y patronos. Aparecen las firmas comerciales y los patronos financieros, que subvencionan a los equipos deportivos de los obreros. Esta forma de padrinazgo financiero beneficiaba a los deportistas entusiastas de la clase obrera, pero generalmente los excluía al mismo tiempo de cualquier toma de decisiones directa en lo referente a la organización del deporte.

6. Durante nuestro siglo surge en Europa, y se mantiene durante algún tiempo, una organización deportiva y cultural autónoma patrocinada por los grupos socialistas. Estos grupos organizaron el año 1913, en Gante, la Internacional Socialista de Educación Física. Más tarde, este mismo grupo dio origen a la nueva Internacional Socialista Obrera del Deporte (SWSI), fundada en 1925. En sus mejores momentos, la SWSI contaba con 1,3 millones de miembros, de los que la mayor parte, unos 800.000, pertenecían a las *Arbeiter Turner und Sportsbund alemana*. La SWSI organizó unas

olimpiadas alternativas de obreros en los años 1925 y 1931. Pero en cualquier momento eran mayoría los atletas obreros que jugaban en equipos deportivos patrocinados por instituciones burguesas en vez de hacerlo en los grupos deportivos socialistas. No ha faltado algún historiador y sociólogo del deporte que ha acusado a los movimientos socialistas de una sequedad antilúdica que les llevó al fracaso en la organización de los deportes para los obreros. Los organizadores estaban más atentos a la doctrina socialista que a facilitar la simple práctica del deporte. En este sentido, las iglesias tuvieron mayores éxitos en la organización del deporte durante este período.

7. Los años veinte y treinta significan una reorientación del deporte moderno. La naturaleza del deporte, que antes se practicaba con un espíritu más altruista, cambia aceleradamente a causa del espectacular aumento del número de espectadores que asisten a los acontecimientos deportivos, el mayor interés de los medios de comunicación por el deporte (primero el cinematógrafo, más adelante la radio y finalmente la televisión), las innovaciones tecnológicas (como la salida eléctrica en las carreras de caballos, las cámaras subacuáticas para registrar las llegadas en la natación, la mejora de los transportes, que facilitaron las competiciones interurbanas e internacionales), la comercialización (jugadores pagados, espectadores que pagan para presenciar las competiciones profesionales, el patrocinio de las firmas comerciales para financiar los juegos atléticos). Los medios de comunicación tendían a fijar la atención en las «estrellas». La tecnología establece con el deporte unos vínculos primero simbólicos y luego reales. Los futuristas italianos de esta época veían en el deporte de marcas una prueba del progreso tecnológico. A finales de la década de los años treinta ya están diseñados los grandes temas modernos del deporte: la masificación de los espectadores y la organización burocrática del deporte a nivel nacional e incluso internacional, el profesionalismo, la heroización de las estrellas del deporte, la comercialización, la fusión de deporte y nacionalismo. Martin Heidegger podía lamentarse de que «un boxeador (por ejemplo, Max Schmeling) es considerado como un héroe nacional»¹³.

¹³ M. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (Nueva York 1961) 31.

8. Con la entrada del bloque soviético en el Comité Olímpico Internacional, el año 1952, el deporte se convierte en un exponente de la guerra fría internacional.

9. A finales de la década de los años sesenta se produce un intento crítico de recuperar los ideales deportivos y superar la comercialización, la profesionalización y el individualismo exagerado del «estrellato». Han sido frecuentemente los campeones deportivos los que han encabezado este movimiento¹⁴. Desde finales de los años sesenta ha proliferado la sociología del deporte. Este nuevo movimiento trata de recuperar el deporte como una práctica universal y a la vez de entenderlo como la encarnación de las profundas aspiraciones humanas a la belleza, la posesión de un cuerpo armonioso y el perfeccionamiento humano del logro de unas capacidades físicas, el sano espíritu de equipo en que se plasman tanto el impulso agonístico de los seres humanos como el ideal de la cooperación local, nacional e internacional por encima de las divisiones humanas. También la crítica feminista presta creciente atención a los deportes. El movimiento del deporte para todos pro-pugna además la extensión de estas actividades a los ancianos y a los minusválidos.

III. DEPORTE E IDEOLOGIA

En el mundo de los deportes hay tres ideologías básicas, que compiten entre sí por la hegemonía: 1) una ideología conservadora, fascista a veces; 2) las ideologías socialistas, y 3) el ideal deportivo burgués y liberal, heredero del código caballeresco del amateurismo.

Entre el siglo XIX y el XX se recurrió frecuentemente a las metáforas deportivas para justificar el imperialismo. La colonización se miraba como una especie de gran cacería, mientras que los patriotas se comportaban ante la aventura imperialista como espectadores de una competición deportiva¹⁵. Por otra parte, ya en el

¹⁴ Tal es el caso de Bruce Kidd y Hans Lenk, que colaboran en este volumen. Ambos fueron distinguidos atletas, convertidos ahora en teóricos de una recuperación del valor emancipatorio humano del deporte.

¹⁵ Cf. J. A. Hobson, *Imperialism: A Study* (Ann Arbor, Mich., 1972).

siglo XIX aparece el ideal atlético estrechamente vinculado al arte de la guerra conforme a las siguientes ecuaciones: atletas = soldados potenciales; soldados = atletas. Hacia 1830, el movimiento gimnástico pangermánico de Friedrich Ludwig Jahn tenía como soporte ideológico la idea de que el movimiento gimnástico constituía la mejor preparación de la juventud alemana para las guerras contra Napoleón. Apenas habrá una imagen más patética que la de los soldados británicos, al avanzar por la tierra de nadie durante la primera guerra mundial, peloteando un balón hacia las trincheras del enemigo, como si jugaran un partido de fútbol contra su propia muerte.

Conservadores, reaccionarios y fascistas recurren frecuentemente a la imagen de la «virilidad deportiva» (¡exclusivamente masculina!) y describen tanto a los dirigentes de la nación como a su pueblo en términos atléticos. El mismo Adolf Hitler habla en *Mein Kampf* de los grandes hombres como de «corredores de la historia». Benito Mussolini gustaba de posar para los periodistas extranjeros mientras practicaba la esgrima, jugando al tenis o montando a caballo, y les comunicaba su esperanza de que no dejarían de hablar de su buena forma y de lo experto que era en aquellos deportes.

En Francia, el reaccionario Henry de Montherlant (como más tarde en Japón Yukio Mishima) exaltaba, a través del atletismo, la dureté, el culto al esfuerzo. La propaganda de Oswald Mosley, jefe de la Unión Británica de los Fascistas en los años treinta, subrayaba su buena forma deportiva. Los fascistas exaltaban el estado deportivo, agonístico. John Hoberman comenta las diferencias entre la izquierda y la derecha políticas según la forma en que recurren a las metáforas atléticas: «La izquierda y la derecha mantienen conceptos de la autoridad que difieren en cuanto a la adecuación de las consignas carismáticas y el exhibicionismo narcisista, profesan puntos de vista diametralmente opuestos acerca del uso de las ideas raciales y sobre la conveniencia de apelar a las afinidades irracionales de las masas y concepciones divergentes del estado como comunidad»¹⁶.

Para la derecha, especialmente la de orientación fascista, las

¹⁶ J. Hoberman, *op. cit.*, 53-54.

noción de virilidad dinámica, exhibicionismo narcisista del jefe y del partido, el culto del esfuerzo en los cuadros de mando, las llamadas sin disimulo a la irracionalidad y los temas nacionalistas o racistas sirven para apoyar el tema latente de la virilidad dinámica, cuya fuerza se simboliza en el cuerpo llevado a la perfección máxima. El deporte y el teatro se funden para producir la exaltación nacionalista.

Los regímenes socialistas están en contra de los elementos narcisistas y el exhibicionismo individualistas. Así, los equipos de fútbol de Alemania Oriental han afirmado que su estilo de juego es «colectivista» y no fomenta el culto de las estrellas deportivas. Es notable el hecho de que los dirigentes del bloque oriental rechazan explícitamente las imágenes atléticas para apoyar su autoridad, y de ahí que raras veces aparezcan los dirigentes soviéticos cazando, jugando al golf o al tenis o practicando cualquier otro deporte.

El ideal socialista trata de mostrarse más racional, higiénico, de modo que el deporte se vincula al ideal racionalista del trabajo. Su premisa es la simbiosis entre hombre y máquina y la aplicación de la medicina deportiva más avanzada, tema en que la República Democrática de Alemania está a la cabeza del mundo. En 1970 ofrecía *«Le Monde»* sus impresiones sobre un equipo de balonmano de Alemania Oriental que visitaba Francia. El periodista advirtió: «... este sentimiento de fuerza serena, de calma imperturbable que traslucía un equipo cuya maquinaria parece afinada hasta la perfección. Pocas veces habrá sido más apropiado comparar un equipo con una máquina, con una apisonadora. El equipo de la República Democrática de Alemania parece compuesto de incansables *robots* humanos capaces de mantener el mismo ritmo durante una hora; están hechos física y mentalmente con el mismo molde: moral de acero, nervios de hierro, músculos de bronce. Es como si habláramos de un equipo de naturaleza virtualmente metalúrgica»¹⁷.

Los regímenes y los pensadores socialistas encuentran teóricamente difícil captar el elemento no racional del cuerpo, lo lúdico como encarnación de un exceso de carga trascendente. Sin embargo, en la práctica, y a pesar de un desprecio teórico hacia la insistencia del deporte capitalista en la competición, ni el deporte so-

viético ni el de la Alemania Oriental pueden librarse del sensacionalismo del que acusan al deporte occidental.

La tercera ideología deriva del ideal aristocrático y caballeresco del siglo XIX. Pero, en el mejor de los casos, este deporte liberal y burgués se basa en una noción de «juego limpio» que desborda los límites de las clases y busca la excelencia humana y el ideal de la meritocracia en la competición. Muchos de los que tratan de recuperar un nuevo ideal deportivo buscan en realidad la manera de reformar y reformular este ideal burgués. En su famoso ensayo sobre el *Tour de France*, Roland Barthes advierte que, a pesar de todas las contradicciones de las sociedades liberales y burguesas reflejadas patológicamente en la organización de los deportes modernos, «nada de esto impide que el *Tour* constituya un fascinante fenómeno nacional en cuanto que la épica expresa ese momento frágil de la historia en que la persona humana, por muy torpe y decepcionada que se sienta, contempla a pesar de todo, a través de sus fábulas impuras, una perfecta adecuación entre sí misma, la comunidad y el universo»¹⁸.

IV. MODELOS DEL DISCURSO SOCIETARIO PARA EL DEPORTE

A lo largo del tiempo se ha dado en Occidente una variedad de modelos ideológicos y sociales para hablar de los deportes: 1) un liberalismo ambivalente, que conecta el deporte con una planificación racional; 2) una desilusión radical, que desespera de la capacidad del deporte moderno para librarse de la corrupción que entraña nuestra civilización. Típica de esta postura es la observación de Lewis Mumford: «El deporte, que quizás se inició como una reacción espontánea frente a la máquina, se ha convertido en un elemento de masificación en la era del maquinismo»¹⁹; 3) un vitalismo aristocrático, que considera el estilo deportivo de vida como un factor revitalizador de la cultura; 4) un «fatalismo cristiano» (término aplicado a la postura del poeta T. S. Eliot), que

¹⁷ Citado en J. Hoberman, *op. cit.*, 211.

¹⁸ R. Barthes, *The Eiffel Tower and Other Stories* (Nueva York 1979) 87.

¹⁹ L. Mumford, *Technics and Civilization* (Nueva York 1963) 303.

ve en el ideal de la autodisciplina deportiva el principio ascético capaz de poner término al declive de la civilización occidental²⁰.

Pero en Occidente han prevalecido en tiempos modernos otras dos formas de discurso acerca del deporte: 1) el ideal de la diversión racional, propio de las clases medias, orientado hacia la perfección atlética y la buena forma física; 2) un discurso que asimila el deporte al discurso del consumismo y ve en el deporte una mercancía que es consumida por los espectadores, que se vende como cualquier otro producto, etc. Estos dos discursos pervierten el ideal emancipador del deporte.

V. DEPORTE Y RELIGIÓN

Son amplias y profundas las conexiones entre deporte y religión. El deporte tiene su origen en las celebraciones religiosas. Los antiguos Juegos Olímpicos fueron prohibidos el año 351 en nombre de los ideales ascéticos cristianos, contrarios al exhibicionismo del cuerpo desnudo. Los modernos Juegos Olímpicos se iniciaron en 1896 a partir de un peculiar ideal moderno surgido de una religiosidad del internacionalismo caballeresco. Los puritanos mostraron su oposición al deporte tanto en Inglaterra como en Norteamérica. Como ya hemos visto, una especie de cristianismo muscular, conectado con el espíritu atlético de la Inglaterra victoriana, que también se desarrolló en el continente, contribuyó al auge de los deportes organizados durante el siglo XIX. Ese mismo cristianismo muscular reaparece en la Hermandad de Atletas Cristianos y en Atletas en Acción (en los Estados Unidos), organismos dependientes del cristianismo fundamentalista evangélico. Algo de este cristianismo muscular se proyecta a través de la programación deportiva de la red de la *Evangelische Omroep* de la televisión holandesa. Frecuentemente son caracterizados los espectáculos deportivos de nuestro tiempo como nuevas liturgias que han venido a sustituir a las liturgias cristianas como vínculos de comunión. Hoy tenemos planteado el reto de rescatar los ideales atléticos originales

²⁰ T. S. Eliot, *The Idea of a Christian Society* (Nueva York 1940) 12, 21-22.

de la distorsión ideológica y conseguir, en nombre de un humanismo cristiano renovado, la instauración del nuevo ideal atlético conforme a la máxima de *mens sana in corpore sano*. El cristianismo no puede permanecer nunca indiferente a los discursos y prácticas del deporte en la medida en que éstos tienden a distorsionar el ideal humano de la emancipación. La persona humana, como nos recuerdan los Padres de la Iglesia, ha de aspirar a la plenitud de vida para gloria de Dios.

J. A. COLEMAN

[Traducción: J. VALIENTE MALLA]

LOS HINCHAS DEL FUTBOL EN LA RFA

Semana tras semana se encuentran de viaje hasta 150.000 hinchas del fútbol, la mayoría jóvenes, para apoyar a su equipo o a su club, para admirar a sus ídolos y también para sentir algo nuevo, protegidos por los otros simpatizantes, para experimentar emociones y desahogos, sentimientos de comunidad, de reconocimiento y de afirmación de sí mismos, de afecto y calor emocional. Tras esto se dan, en parte, seguimiento indicional, expresiones apasionadas de alegría y de júbilo, pero también de pena y de dolor. No se perdonan altos costes, ni de tiempo ni de dinero, para no dejarse escapar la aventura del «fútbol de fin de semana». Pero de todo esto, externamente, sólo percibimos una pequeña parte, aunque quizás es la que resalta más: masas escandalosas de hinchas borrachos que, con gestos amenazadores, lemas muy radicales y aires de pelea, enseñan sin tapujos el terror a la sociedad, a los que participan y a los que no participan, y amenazan el orden público, los centros de las ciudades, los estadios, así como también a los espectadores, a los jugadores, a los funcionarios y a los árbitros. Entre las ceremonias del festival ruidoso y colorista de esta cultura de los hinchas del fútbol hay que citar también los cantos de guerra y los gritos de batalla más o menos jocosos, las indumentarias fascinantes ('ropas de hinchas' confeccionadas con amor, espíritu y también humor), las enormes banderas de tela, la lluvia de confeti, los saltos, los tambores, las bufandas, las gorras, los cohetes luminosos, bengalas prodigiosas, etc. Una fascinante variedad y policromía caracteriza la cultura de los hinchas.

Pues bien, las siguientes reflexiones se van a limitar sólo a las puntadas de comportamiento de carácter violento de estos hinchas del fútbol. Y esto por una razón: porque la exageración de estos modos de comportamiento en los medios de comunicación, el ocultamiento de las causas y las condiciones de la conducta excéntrica (los hinchas y la reacción pública contra ella (intentando cada intento sus disciplinas, basándose en razones de orden político y totalidando el escenario de los hinchas) tienen como consecuencia el peligro de que esta cultura quede destruida, aunque es in-

mensamente importante para que muchos jóvenes encuentren su identidad y desarrollos su personalidad y también de que, por esta razón, las peleas violentas entre los hinchas del fútbol jóvenes aumenten su escalada. Vamos a intentar a continuación, por tanto, dentro de la brevedad que nos han pedido, señalar las causas y las condiciones sociales del comportamiento excéntrico de los hinchas del fútbol, con el fin de contribuir a poner en marcha un poco de comprensión hacia esta cultura y, por consiguiente, para reaccionar contra las condenas precipitadas y las persecuciones policiales del comportamiento de los hinchas jóvenes.

I. EL MUNDO DE LOS JOVENES HINCHAS

Como todo comportamiento humano, también el comportamiento violento de los hinchas del fútbol sólo se puede enjuiciar objetivamente y, por tanto, también sólo se puede reaccionar contra él si lo situamos en el contexto de los problemas sociales que se ocultan tras él.

La juventud es la fase de la vida en la que los adolescentes tienen que edificar una identidad psicosocial, en la que se preparan para los 'roles' adultos de actividad profesional, fundación de una familia, educación de unos hijos y para ser ciudadanos, y estos 'roles' deben poder realizarlos de un modo personal, en el que, como personas con intereses y capacidades propias, puedan encontrar su pleno desarrollo. Esta realización de la identidad personal, que ha de llevarse a cabo en la juventud, tiene hoy muchas dificultades. Las razones de ello podemos encontrarlas, como hace Hornstein (1985), en las graves contradicciones que caracterizan la situación de la juventud actual. Hay que destacar especialmente las siguientes contradicciones:

- una ampliación de la fase de la juventud, al retrasársele la actividad profesional (= prolongación de la dependencia económica), se opone a su acortamiento por las ventajas de condiciones políticas, que declaran a los adolescentes mayores de edad muy pronto, haciéndoles responsables de sus actos;

- la ampliación de la fase de la juventud está en contradicción con la pérdida de sentido de la formación y de los contenidos

tradicionales de esta fase en relación con el creciente desempleo y los puestos de trabajo cada vez más escasos;

- el acortamiento de la fase de la juventud, con las concesiones indicadas de responsabilidad, está en contradicción con la posibilidad, escamoteada por parte política, de que la juventud estrene activamente sus circunstancias vitales y sociales; la juventud más bien queda relegada a un estado de espera; es residual y queda excluida de la (co-)responsabilidad que se le promete (cf. Baacke/Heitmeyer, 1985; Bruder y otros, 1988, 13s; Heitmeyer/Peter, 1988).

Estas contradicciones agudizan las consecuencias negativas de las condiciones del marco social en el que se inscribe la vida de los jóvenes:

- el éxito social y personal a toda costa impide una convivencia satisfactoria;

- las relaciones laborales, alienadas y vacías de sentido, producen en los jóvenes grandes daños psíquicos;

- las zonas donde viven, difícil para el desplazamiento y pobres en experiencias y contactos, y las ofertas de tiempo libre poco atractivas o nulas inducen a los jóvenes a tendencias alcohólicas o a matar el tiempo de cualquier modo y potencian la necesidad de «acción», excitación y aventura;

- una crisis de los valores éticos, la pobreza social de muchos para estabilizar psíquica y socialmente las indispensables condiciones familiares y de vecindad, la «individualización de las situaciones y de las formas de vida» (Beck, 1986) y el aumento de la tolerancia de la violencia producen una falta general de orientación.

Además de esto, una parte de los jóvenes se encuentra en circunstancias en las que el énfasis de

- las normas machistas y viriles y la legitimación de la violencia física como medio de imponer los propios intereses producen, fomentan y hacen necesario especialmente pautas de comportamiento excéntricas y agresivas.

Estos campos de problemas, diseñados aquí a modo de guía y condicionados por la sociedad, necesitan, por lo que se refiere a sus efectos en el comportamiento excéntrico de los jóvenes, un desarrollo de algunos aspectos concretos.

II. DESEMPLEO Y CRISIS JUVENIL

Cuando se discute la importancia del desempleo juvenil, continuamente se olvida que éste no sólo tiene efectos negativos, porque muchos jóvenes no tienen un puesto escolar ni un lugar de trabajo, sino que hay que añadir al menos otras dos consecuencias del desempleo, que influyen fuertemente en el comportamiento y las condiciones de vida en el mundo de los jóvenes:

- la limitación y la escasez de los puestos escolares y los lugares de trabajo agudizan el problema de la lucha por el éxito social y personal a toda costa;

- la libre elección de profesión por deseos y necesidades propias queda muy limitada, agudizándose así también el problema de unas relaciones laborales alienadas y vacías de sentido.

La crisis de sentido como causa de comportamiento excéntrico, en que se encuentran muchos jóvenes, es, por tanto, también un producto de la crisis del mercado de trabajo. Lo cual significa que las contradicciones antes indicadas de la situación de la juventud actual y las condiciones de su marco social agudizan esta crisis de sentido, con lo que aumenta esencialmente la predisposición de los jóvenes para buscarse otras ofertas de sentido.

III. BUSQUEDA DE AVENTURAS Y EMOCIONES

Otro aspecto concreto se refiere al problema, cada vez más grave, de la vida cotidiana, condicionada por la civilización y la sociedad y pobre en experiencias, aventuras y emociones. Elias (1977) ha probado convincentemente que los hombres, a lo largo del proceso de la civilización, se ven sometidos cada vez más a la presión constante y permanente de mantener bajo control su comportamiento, a contener y reprimir sus afectos y emociones, a controlar el conjunto de sus impulsos y de su afectividad. Esto no deja de tener sus consecuencias, tanto más cuanto que la emoción y la afectividad son móviles esenciales de las acciones humanas (cf., entre otros, Csikszentmihalyi, 1985). La represión del conjunto de los impulsos y de la afectividad lleva, en consecuencia, a una intensa

necesidad de experiencias afectivas, que, por otra parte, también se pueden satisfacer siempre con más dificultad en las sociedades industriales civilizadas. Los espacios de emociones y experiencias afectivas son cada vez más escasos y más limitados. Elias (1978, 35), escribe a este respecto: «Hoy tenemos que mantener el equilibrio entre la reserva de sentimientos, que nos impone sobre todo la vida profesional, y las esferas en las que una moderada afectividad puede encontrar su satisfacción. Esto último es posible, por ejemplo, cuando vemos una película del Oeste, participamos en partidos de fútbol o vamos a un concierto y nos dejamos emocionar por la música de Beethoven».

El hecho de que los contenidos de las películas en los últimos cincuenta años se hayan vuelto cada vez más afectivos (Kübler, 1984) y de que comprobemos que se da una intensa tendencia a actividades de tiempo libre orientadas a la aventura y la emoción (cf. Rittner/Mrazek, 1986), es, visto así, una prueba de la necesidad, agudizada y cada vez más insatisfecha, de los hombres de afectos, de aventuras y de experiencias emocionantes. Baacke (1979), Vaskovics (1982), Zinnecker (1979) y recientemente sobre todo Beck (1986), Harms/Preissing/Richtermeier (1985), Wenzel (1986) y también Becker/Schirp (1986) han señalado que la vida, el mundo y las zonas donde viven los niños y los jóvenes adolecen especialmente de que les dan pocas posibilidades, o incluso ninguna, «para comprender y dominar su entorno de acuerdo con sus propias fantasías, proyectos y planes» (Becker/Schirp, 1986). Esta falta de experiencias intensas y hechas por uno mismo que se busca su válvula de escape *incontroladamente* (Ziegenspeck, que se busca su válvula de escape *incontroladamente*) (Ziegenspeck 1984, 101). Esto mismo lo describe muy plásticamente un hincha del fútbol: «Toda la semana tiene uno que mantener cerrado el pico, no levantar la voz en casa, no puedes decir nada en el trabajo; por eso, los fines de semana damos rienda suelta al cerdo que llevamos dentro... El fútbol es para nosotros guerra: el equipo puede perder tranquilamente; nosotros le pegamos a todo el mundo».

Aquí se expresa con toda claridad, en el lenguaje directo y sincero de los hinchas, el problema de mantener el equilibrio entre «la reserva de los sentimientos impuesta» y la satisfacción de la

«afectividad moderada». Visto así, el fútbol del fin de semana y la vida de sus hinchas pueden considerarse una «vacación de aventuras» de los socialmente menos privilegiados, de los económicamente menos favorecidos, sea con su propia contribución activa o sea por el disfrute de consumir espectáculo. A esto se añade el agravante de que los jóvenes, al ver la sociedad como un tabú la violencia física, tienen cada vez menos posibilidades de desplegar sus necesidades de camorra y de pillería, ya que el control social, sobre todo de la policía, las impide cada vez más duramente y, en parte, incluso las persigue como delitos; esto último puede sonar duro, pero se puede también probar perfectamente, al menos por lo que respecta al sector problemático de los hinchas del fútbol (cf. Becker/Pilz, 1988; Heitmeyer/Peter, 1988; Pilz, 1988).

Si tenemos presente estas condiciones estructurales del comportamiento de los jóvenes, nos vemos obligados a interpretar los modos de comportamiento de los hinchas del fútbol, a veces irritantes y violentos, como respuestas perfectamente «adecuadas» a su situación contradictoria (cf. también Bruder y otros, 1988; Hornstein, 1985), como acciones que tienen un sentido y que surgen de experiencias de socialización, del proceso de socialización y del contexto correspondiente de su interacción (Heitmeyer/Peter, 1988). Becker/Schirp (1986) resaltan a este propósito otro aspecto, muy importante, que se pierde rápidamente de vista si uno se irrita con la violencia de los jóvenes: las formas de «solucionar los diferentes conflictos» no se pueden observar sólo en los jóvenes de una subcultura determinada o de una capa social, sino que en general existen también en los adultos. Otros grupos de población sencillamente tienen mayores recursos económicos y simbólicos para no dejar que las divergencias sean tan excéntricas (cf. también Rotter/Steinert, 1981). La violencia, el comportamiento excéntrico, tiene lugar aquí como «a puerta cerrada», oculto en la vida privada.

IV. CAMBIOS SOCIALES Y VIOLENCIA

El último aspecto concreto se refiere a la represión de la violencia física, distinta específicamente con esta clase social, al hecho de que una parte de los jóvenes socialmente excéntricos viven en

circunstancias en las que el empleo de la violencia física se sigue considerando, o se vuelve a considerar, como un medio legítimo de imponer los intereses, de salvaguardar o de adquirir prestigio social, como signo de virilidad. Dunning (1983) ha señalado a este propósito que, por el desempleo de masas inmensas y la «nueva pobreza» consiguiente en Gran Bretaña, en las capas sociales afectadas especialmente por estos problemas han vuelto a resurgir formas poderosas de vinculación segmentaria y, como consecuencia, normas de machismo y virilidad que eran usuales en fases anteriores del proceso de civilización en Inglaterra. Dunning ilumina su tesis de la tendencia, contraria a la civilización, de la represión de la violencia física basándose en el ejemplo de los gamberros jóvenes del fútbol. Las clases sociales, los mundos en los que se puede reclutar a la mayoría de los violentos *hooligans* tienen las siguientes características:

- pobreza de carácter más o menos duro;
- trabajo de los miembros de esta clase social en empleos y ocupaciones sencillos (sin estudios), unido con una alta propensión al desempleo;
- bajo grado de formación formal;
- poca movilidad geográfica;
- familias centradas en la madre y amplias redes de amistades;
- clara separación de los sectores de los sexos y de los roles de la pareja con prevalencia del marido;
- poca vigilancia de los hijos por los adultos;
- comparativamente poca capacidad para ejercer el autocontrol y para retrasar las recompensas;
- comparativamente, umbrales para los escrúpulos claramente bajos frente a la violencia física;
- formación recibida en las calles y fuertes sentimientos de pertenencia a un grupo de «nosotros», muy limitado, unido con sentimientos intensos de hostilidad frente a los grupos extraños.

Las características señaladas aquí de estas clases sociales tienden, por otra parte, a reforzarse mutuamente, con la consecuencia de que el «machismo agresivo» tiene la mayor estima. Estas normas del machismo agresivo y la poca capacidad, relativamente, para

el autocontrol tienen como efecto que los conflictos casi siempre se resuelven directamente, públicamente y de modo físico. Por eso, pelear es de hecho, dentro de estos grupos y entre ellos, un medio irrenunciable para obtener y conservar el prestigio, en el sentido del estándar del machismo agresivo. Heitmeyer/Peter (1988, 47s) resaltan, en este contexto, una problemática complementaria: las normas machistas se ponen en acción en una situación en la que las desigualdades sociales permanecen iguales (yo pienso que, en el sentido de la «nueva pobreza», se han vuelto peores), aunque la conciencia de clase haya desaparecido en gran parte por los impulsos del individualismo. Esto significa que se someten cada vez menos a los mecanismos de control social y, por eso, caen en el peligro de «ser políticamente una carga y una amenaza con ideas y objetivos completamente distintos». Peligro que, además, se expresa con toda claridad en las palabras y acciones, hostiles a los extranjeros, de una parte de la juventud.

La violencia, sin embargo, llena de alegría y satisfacción también a no pocos de los miembros de estos grupos. Un *hooligan* respondió así a la pregunta de por qué andan a palos continuamente, con pocas palabras y sin rodeos: «Sencillamente, porque divierte». A este respecto, la escalada de la violencia que se observa actualmente, entre otras razones por las medidas represivas de los órganos del orden público y de la federación de fútbol o de sus clubes, ha hecho reaccionar a los hinchas del fútbol y a los *hooligans* de la República Federal. «Los *hooligans* sin armas», dice el nuevo lema, es decir, la llamada a peleas limpias: «Contra el boxeo limpio no se puede decir nada; sin embargo, en los puñetazos del baloncesto o en las navajas no hay diversión. 'Los *hooligans* sin armas' tiene que ser la máxima. ¡Porque los buenos luchadores no necesitan ninguna! No hace sino cuatro años el lema era: primero el fútbol y después enardecer al equipo; ¡sólo después el puro escándalo! Cuando cien hombres recorren las calles... vociferando, con los colores del equipo, para formar jaleo con otros, ¡esto es cachondo!» Así se expresaba un hincha en una cita a un periódico de hinchas del fútbol que se publica semanalmente. Luego no es una casualidad que los jóvenes elijan precisamente el fútbol y su entorno para desahogar sus necesidades de violencia. El deporte del fútbol incluye también en sí unos valores y unas normas de

carácter machista y violento. La violencia en las gradas no se puede comparar en nada con la violencia en el césped (cf. Pilz, 1989; Pilz/Wewer, 1987). El carácter de oposición propio del deporte del fútbol significa que él mismo contribuye fácilmente a identificar los distintos grupos y a reforzar la solidaridad del propio grupo oponiéndose a una serie de grupos adversarios fácilmente identificables: el equipo adversario y sus hinchas (Dunning, 1983).

V. COMPORTAMIENTO Y CULTURA DE LOS HINCHAS

Visto así, el comportamiento claramente excéntrico y violento de los jóvenes, además de un alarde normal, hay que considerarlo casi siempre un grito de socorro a la sociedad para conseguir perspectivas de sentido y de futuro; es una estrategia de supervivencia para lograr realizarse en un mundo que da muy poco espacio a la autoafirmación. Es una petición de condiciones de vida más humanas, en las que dominen el calor emocional en lugar de la frialdad, el afecto en lugar del rechazo, y también la tolerancia, la compasión, el entendimiento y las posibilidades de autorrealización, en el que se den posibilidades de experiencia de emociones, aventuras y en general de afectividad (cf. también Schulz, 1986). Todos los valores y normas que los jóvenes buscan, y en gran parte encuentran, en su existencia como hinchas y también en las muchas otras culturas juveniles y subculturas ocultas.

En esto se funda la fascinación de estos grupos juveniles y subculturales; pero demuestra también al mismo tiempo que son evidentes los peligros que se siguen necesariamente si estas culturas son destruidas progresivamente o también ocupadas socialmente y con órdenes políticas («colonización»). Para decirlo claramente con Keim (1981, 73): el comportamiento excéntrico y violento de los jóvenes es un proyector de las desigualdades existentes, de los sistemas de coacción y de las reglas extremas de disciplina, y su «función positiva», «si se descifra adecuadamente su carácter de participación, tiene que ser respetada y en lo posible transformada (comunal-) políticamente antes de que se planteen rápidamente otros problemas más grandes por intentar disciplinar a estos modos de comportamiento (sólo) con órdenes políticas. Así piensa el 37

por ciento de los hinchas del fútbol interrogados por Heitmeyer/Peter (1988): «A nosotros los jóvenes sólo se nos tiene en cuenta cuando alguna vez dejamos huellas muy profundas».

En este contexto es importante el hecho de que últimamente también, por la creciente represión de lo religioso en nuestra sociedad, muchos jóvenes se sienten atraídos cada vez más a «religiones sustitutivas», «religiones juveniles» y sectas, a prácticas trascendentales, cultismos, etc. Por eso tampoco sorprende que una parte de las actividades de los hinchas del fútbol manifiesten modos de comportamiento religiosos encubiertos (cf. Becker/Pilz, 1988). Pósters y pancartas como «Hannover 96 es una religión; Biskup (= el entrenador, G. A. P.), nuestro dios», o «Dios con nosotros; nosotros contra todos», son una prueba de esto, lo mismo que el culto de las estrellas y la adoración profunda que los hinchas rinden a algunos jugadores, o los rituales de oración que los hinchas practican cada vez más en el campo de juego antes o después de partidos importantes. La cultura de los hinchas del fútbol, vista así, puede considerarse de hecho también como «religión sustitutiva» entre una parte de los jóvenes y como un puerto en la crisis de sentido en que están los jóvenes. Incluso la importancia de la experiencia de calor, reconocimiento, afecto, entendimiento y posibilidades de autorrealización no puede, por eso, tomarse muy en serio para limitar o impedir la violencia. Son, por consiguiente, las experiencias cotidianas de violencia de los jóvenes las que necesitan nuestra atención (cf. Theunert, 1987; Schibilsky, 1978) y no tanto los actos de violencia de los jóvenes, a no ser que veamos de hecho a estos últimos como proyectores que reflejan las deficiencias familiares, escolares, profesionales y sociales, como gritos de socorro y estrategias de supervivencia. Si tenemos presente las experiencias de violencia de los jóvenes en nuestra sociedad, que hemos enumerado aquí sólo fragmentariamente y que son cada vez más masivas, de hecho deberíamos sorprendernos de que no haya que lamentar mucha más violencia de los jóvenes, y entre ellos, en esta misma sociedad. El proceso de la civilización produce claramente sus frutos. No obstante, este conocimiento, si tenemos presente las muchas experiencias de violencia de los jóvenes en nuestra sociedad, no puede ni debe dejarnos satisfechos. Para decirlo con Elias (1981, 121s): «Propiamente, no es difícil ver que esta barrera del

sentido de su vida para una parte no insignificante de las jóvenes generaciones, sea por las leyes, sea por el desempleo o por cualquier otra cosa, proporciona un inmenso campo de reclutamiento no sólo para los traficantes de drogas, sino también para las futuras guerrillas ciudadanas y para los movimientos radicales futuros, sean de derechas o de izquierdas. Nadie sabe, por lo que se refiere a la República Federal de Alemania, si esta semilla crecerá algún día».

Lo que Elias formuló aquí en 1981 no ha perdido, todavía hoy, nada de importancia y de actualidad; al contrario, si se tiene presente el aumento de los problemas de los jóvenes, las palabras de advertencia de Elias adquieren un peso especial. Queda, para concluir, sólo el problema de la prevención.

VI. NO DESTRUIR, SINO CONSERVAR Y PROTEGER

Las medidas represivas de orden político no solucionan —y esto lo han mostrado las ideas anteriores— el problema de los actos violentos de los hinchas del fútbol jóvenes. Refiriéndose a posibles medidas preventivas, como reacciones al comportamiento violento de estos hinchas, el entonces director del informe «planificación e investigación: asuntos sociales», por encargo del ministro de Justicia, Steinhilper (1987), llega a una conclusión curiosa y también muy valiente: «Hay que desconfiar de las respuestas rápidas. En cada caso, según las causas, debe ser diferente la terapia. Si se trata de criminalidad que depende de la persona, parece que es necesario mayor control, más reglamentación. Si la violencia, por el contrario, es una respuesta a efectos estructurales sociales, expresión de una crisis de sentido, prueba de una búsqueda de la identidad y de falta de perspectivas, de pobreza de lazos familiares y sociales, entonces las respuestas al problema de la prevención son mucho más complicadas: el problema de la culpabilidad afecta a muchos y en un momento muy anterior. La prevención no puede conseguirse con prohibiciones, sino que, según las circunstancias, podría alcanzarse muy rápidamente aislando la provocación en un sector limitado y controlado de los campos de fútbol».

La concentración y el aislamiento de los hinchas del fútbol pro-

penos a la violencia lleva a éstos, aún más deprisa, a sentirse más marginados de la sociedad y también a la criminalidad. Así lo postula, con mucha razón, Göbbel (1985): «Tenemos que estar dispuestos con el diálogo a sobrepasar las exigencias de estos jóvenes, a conocer las señales que nos plantean con su comportamiento agresivo y a no acobardarnos de esto». En consecuencia, tienen que exigirse, en lugar de medidas represivas de orden político, ofertas de carácter sociopedagógico y que fomenten la cultura juvenil, como las intentaron realizar los proyectos de los hinchas en la República Federal (cf., sobre esto, Bruder y otros, 1988; Becker/Pilz, 1988; Pilz, 1989); en lugar del aislamiento y la concentración, la integración también de los jóvenes excéntricos. Heye (1987, 77) ha resaltado, en mi opinión con gran acierto, que el trabajo juvenil, aunque no puede eliminar las causas de los procesos específicos de la socialización ni las contradicciones sociales, sin embargo tiene indudablemente potencialidades que ayudan a mejorar las posibilidades para dominar la vida. El trabajo juvenil ha de entenderse como una «contracultura contrafáctica», «como cultura contra el aislamiento, la vida solitaria, la polarización y la división de las formas de vida, la pérdida de orientación y de sentido; la superficialidad y la individualización de la vida, como cultura que muestra un 'perfil', se diferencia, por eso, conscientemente de la industria del tiempo libre y de la comercialización, no se deja manipular como mera cultura de compensaciones o de abastecimientos y, en este aspecto, ofrece 'medios estimulantes' para encontrar un sentido».

En este punto están comprometidos también y precisamente los equipos de fútbol, que, demasiado esclavos del deporte de competencia y del comercio, han olvidado su tarea importante de ofrecer a los jóvenes, además del calor de la competitividad, también una patria para hacer deporte en tiempo libre y sobre todo social y cultural. Al compromiso pasional de los hinchas por su equipo tienen los equipos poco que oponerle. Pero a las necesidades de los hinchas de proximidad y también de ofertas alternativas deportivas y de tiempo libre, los equipos de fútbol tienen que apuntarse hoy con más urgencia que nunca. El trabajo de dar cultura a los jóvenes en un equipo deportivo es una contribución importante para reprimir la violencia y la predisposición a la violencia de los

hinchas jóvenes del fútbol. Pero también hay que tratar de conservar, estabilizar la cultura de estos hinchas, aunque no sea otra cosa que una «contracultura contrafáctica», que una respuesta juvenil «contra el aislamiento, la vida solitaria, la polarización, la división de las formas de vida, la pérdida de orientación y de sentido, la superficialidad y la individualización». Hasta que no cambien las condiciones sociales de los jóvenes, seguirán siendo precisamente estas formas culturales de convivencia juvenil instituciones importantes para encontrar la identidad y desarrollar la personalidad; hasta entonces estas culturas juveniles seguirán también protegiéndose de que las medidas de orden político las destruyan o las ocupen; o para formularlo aún con más fuerza: hasta entonces, en el nivel de las medidas estructurales no podrán proponerse cambios decisivos y las posibilidades para encauzar la violencia serán limitadas. Hasta entonces, la sociedad tendrá que llenarse de tolerancia con estas formas violentas de búsqueda juvenil de la identidad.

G. A. PILZ

[Traducción: E. RODRÍGUEZ NAVARRO]

BIBLIOGRAFIA

- Baacke, D., *Die 13-18 jährigen* (Munich 1979).
- Baacke, D./Heitmeyer, W. (eds.), *Neue Widersprüche* (Weinheim-Munich 1985).
- Beck, U., *Die Zivilisation des Risikos*: «Psychologie heute» 11 (1986) 34-37.
- _____, *Risikogesellschaft* (Francfort 1986).
- Becker, P./Pilz, G. A., *Die Welt der Fans* (Munich 1988).
- Becker, P./Schirp, H., *Bewegungs- und sportorientierte Sozialarbeit mit Jugendlichen* (Marburgo 1986).
- Bruder, K. L./Göbbel, N./Hahn, E./Löffelholz, M./Pilz, G. A., *Gutachten «Fankultur und Fanverhalten»*, en Hahn, E./Pilz, G. A./Stollenwerk, H. J./Weis, K. (eds.), *Fanverhalten, Massenmedien und Gewalt im Sport* (Schorndorf 1988) 11-52.
- Csikzentmihalyi, M., *Das flow-Erlebnis* (Stuttgart 1985).
- Dunning, I., *Social Bonding and Violence in Sport: A Theoretical-Empirical Analysis*, en Goldstein, J. H. (ed.), *Sports Violence* (Nueva York 1983) 129-146.
- Elias, N., *Über den Prozess der Zivilisation* (Francfort 1977).
- _____, *Soziologie als Sittengeschichte*: «Psychologie heute» 2 (1978) 32-38.
- _____, *Zivilisation und Gewalt*, en Matthes, J. (ed.), *Lebenswelt und soziale Probleme* (Francfort 1981) 98-124.

- Göbbel, N., *Statement anlässlich der öffentlichen Anhörung des Sportausschusses des Deutschen Bundestages* (Bonn 1985).
- Harms, G./Preissing, C./Richtermeier, A., *Kinder und Jugendliche in der Grossstadt* (Berlín 1985).
- Heye, W., *Jugendliche zu ihrer Lebenssituation und Perspektiven für die Jugendarbeit vor dem Hintergrund sozialen Wandels*, en Bezirksregierung Hannover (ed.), *Fachdienst Jugendarbeit* n.º 1 (Hannover 1987) 50-91.
- Hornstein, W., *Jugend 85 - Strukturwandel, neues Selbstverständnis und neue Problemlagen: «Mitteilungen der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung»* 2 (1985) 157-166.
- Heitmeyer, W./Peter, J.-I., *Jugendliche Fussballfans* (Weinheim-Munich 1988).
- Keim, D., *Stadtstruktur und alltägliche Gewalt* (Francfort 1981).
- Kübler, H.-D., *Angstlust vor dem Bildschirm?*, en Schorb, B./Schneider-Grube, S./Theunert, H. (eds.), *Gewalt im Fernsehen - Gewalt des Fernsehens?* (Sindelfingen 1984) 77-96.
- Pilz, G. A., *Noch mehr Gewalt ins Stadion? Zur Problematik ordnungspolitischer «Lösungen»*, en Horak, R./Reiter, W./Stocker, K. (eds.), *Ein Spiel dauert länger als 90 Minuten. Fussball und Gewalt im Europa* (Hamburg 1988) 217-234.
- , *Fussballfans - ein soziales Problem?*, en Klein, M. (ed.), *Sport und Soziale Probleme* (Reinbek 1989) 139-171.
- Pilz, G. A./Wewer, W., *Erfolg oder Fair Play? Sport als Spiegel der Gesellschaft* (Munich 1987).
- Rittner, V./Mrazek, J., *Neues Glück aus dem Körper: «Psychologie heute»* 11 (1986) 54-63.
- Rotter, M./Steinert, H., *Stadtstruktur und Kriminalität*, en Walter, H. (ed.), *Region und Sozialization*, vol. 1 (Stuttgart 1981) 153-185.
- Schibilsky, M., *Die verschwiegene Gewalt - Sozialpsychologische Aspekte des Gewaltproblems: «Vorgänge- Zeitschrift für Gesellschaftspolitik»* 31 (1978) 47-55.
- Schulz, H. J., *Aggressive Handlungen von Fussballfans* (Schorndorf 1986).
- Steinhilper, G., *Kriminalpolitische Aspekte einer wirksameren Bekämpfung der Gewaltkriminalität: «Beiträge zur Inneren Sicherheit, Schriften der Hermann-Ehlers-Akademie»* 21 (Kiel-Bremen 1987) 69-81.
- Theunert, H., *Gewalt in den Medien - Gewalt in der Realität. Gesellschaftliche Zusammenhänge und pädagogisches Handeln* (Opladen 1987).
- Vaskovics, L.-A. (ed.), *Raumbezogenheit sozialer Probleme* (Opladen 1982).
- Wenzel, E. (ed.), *Die Ökologie des Körpers* (Francfort 1986).
- Ziegenspeck, J., *Erlebnispädagogik im Aufwing: «Sportunterricht»* 3 (1984) 98-104.
- Zinnecker, J., *Strassensozialisation: «Zeitschrift für Pädagogik»* 25 (1979) 727-747.
- , *Jugendkultur 1940-1985* (Opladen 1987).

SEXISMO Y DEPORTE. UNA CRITICA FEMINISTA

Durante los años ochenta ha cambiado rápidamente el papel de las mujeres en el deporte. A nivel internacional, la participación de las mujeres en los Juegos Olímpicos se ha duplicado en los últimos doce años, pasando de 1.274 en 1976 a 2.476 en 1988. También a nivel nacional ha crecido la participación de las mujeres en el deporte en muchos países. En los Estados Unidos, por ejemplo, la participación de las mujeres en las actividades atléticas de las universidades se ha elevado de un 15,6 por ciento a comienzos de los años setenta hasta más de un 33 por ciento en 1988, incluido un 46 por ciento de atletas universitarios en equipos de competición para los deportes con sector masculino y femenino¹. Las mujeres no sólo compiten en número creciente, sino que además lo hacen en deportes tradicionalmente reservados a los varones, como el ciclismo, remo, fútbol, rifle y pistola, marcha, piragüismo, lanzamiento de jabalina, salto de altura, triatlón, hockey sobre hierba y hockey sobre patines. Pero estas nuevas posibilidades que se abren a las mujeres plantean problemas muy serios. En efecto: ¿por qué logran tan escaso eco en el resto de la sociedad los logros atléticos de las mujeres? ¿Qué barreras de sexismo subsisten aún en la sociedad contemporánea para las mujeres? A fin de esclarecer este problema, analizaremos en este artículo tres importantes nexos entre el sexismo y el deporte en la sociedad contemporánea desde la perspectiva feminista y valoraremos el costo social que implica para las mujeres el sexismio en el deporte.

I. RAIZ DEL SEXISMO EN EL DEPORTE

Como institución social, el deporte articula un conjunto característico de orientaciones sociales o normas obligatorias para los

¹ National Collegiate Athletic Association, *1987-88 Participation Study — Women*, y *1987-88 Participation Study — Men* (Mission, Kansas, enero 1989). Los deportes comparados incluyen baloncesto, campo a través, natación, tenis, carreras en pista cubierta y al aire libre, balón-volea, golf, gimnasia y remo para las Divisiones I, II y III.

valores culturales y define unas pautas de comportamiento socialmente aceptable. Harry Edwards, pionero de la sociología del deporte en los Estados Unidos, observa que el deporte transmite y refuerza unos valores reguladores de la conducta y del éxito, a la vez que determina unas soluciones aceptables para la institución social dentro de los ideales culturales dominantes². El deporte como institución social desempeña un papel determinante en la definición cultural del varón y la mujer; como observa Patricia J. Murphy, «la organización social del deporte ofrece, a través de sus imágenes, ideologías y estructuras, un mecanismo encaminado a mantener y legitimar una determinada organización de los sexos en la sociedad»³. La organización social de los sexos en el deporte refleja y refuerza una situación estratificadora de los sexos en la sociedad. Las expectativas culturales específicas acerca de lo que constituye el comportamiento «adecuado» femenino y masculino se transmiten a través de una ideología de las funciones de los sexos en el proceso de su socialización.

En la época moderna, el deporte ha reforzado la división por sexos del trabajo en la sociedad⁴. Históricamente, el deporte encauzaba a los varones hacia el «proyecto cultural», mientras que la socialización de las mujeres las apartaba del deporte y las orientaba hacia unas actividades más «femeninas» desde la perspectiva tradicional. La estratificación de los sexos y una cierta ideología de las funciones respectivas prohibía la participación de las mujeres en el deporte y consecuentemente la hacía problemática. En los Estados Unidos, todavía durante los años setenta, las atletas de competición sentían que su dedicación al deporte venía a ser una «anomalía social» dentro del mundo del deporte, dominado por los varones⁵. En el caso de los varones, por el contrario, el deporte es quizás el rito social más importante del país con vistas a forjar la autoidentidad masculina. El sociólogo del deporte Wilbert Mar-

² H. Edwards, *Sociology of Sport* (Homewood, Ill., 1973) 90-91.

³ P. J. Murphy, *Sport and Gender*, en W. M. Leonard (ed.), *A Sociological Perspective of Sport* (Nueva York 1988) 272.

⁴ B. Kidd, *Sports and masculinity*: «Queen's Quarterly» 94 (1987) 116-131.

⁵ J. Felshin, *The Triple Option... for Women in Sport*, en M. Hart/S. Birrell (eds.), *Sport in the Sociocultural Process* (Dubuque, Io., 1981) 488.

cellus Leonard observa que el deporte funciona en los Estados Unidos a modo de un rito de transición casi obligatorio para los varones⁶. En la cultura americana, el deporte, por su misma definición, encarna los rasgos masculinos idealizados de la emulación, la agresividad y la lealtad⁷.

La ideología de los sexos generada por su estratificación y socialización hacía que las funciones combinadas de «mujer» y «atleta» resultaran prácticamente imposibles en los Estados Unidos hasta hace pocos años, como han demostrado Edwards, D. Stanley Eitzen y George H. Sage⁸. No resultaba fácil saltar las barreras del sexo. En 1967, Katherine Switzer fue la primera mujer que corrió en el maratón de Boston, y por ello la suspendió la Amateur Athletic Union. La prueba del sexo impuesta a las mujeres en los Juegos Olímpicos y en otras competiciones internacionales deja la impresión, como observó una atleta americana, de que la idea subyacente es que «eres tan buena que no podemos creer que seas una mujer. Así que tendrás que acreditarlo»⁹. Las atletas de competición significan un desafío directo a la ideología de las funciones de los sexos, que presenta a las mujeres ante todo como cariñosas y no como vencedoras, como pasivas y ornamentales, como carentes de objetivos claros en la vida. Las atletas que se atrevían a cruzar las barreras de los deportes tradicionalmente reservados a los varones eran frecuentemente estigmatizadas como «viriloides» o «no naturales»¹⁰.

Una cierta ideología de las funciones diferenciadas por sexo contribuye a elevar una determinada construcción social en que se reserva a los dos性os premios y oportunidades desiguales en perjuicio de las mujeres y a la vez se legitima esta situación. El tenis y el golf profesionales, que han establecido competiciones separadas para varones y mujeres, y que por ello mismo resultan compa-

⁶ W. M. Leonard, *A Sociological Perspective of Sport* (Minneapolis, Minn., 1980) 181.

⁷ H. Edwards, *Sociology of Sport* (op. cit.) 94, 103-109, 114-119.

⁸ D. Stanley Eitzen/G. H. Sage, *Sociology of American Sport* (Dubuque, Io., 1978) 261.

⁹ J. Frederick, citado en W. M. Leonard, *A Sociological Perspective of Sport* (1980) 195.

¹⁰ P. J. Murphy, *A Sociology of Sport* (1988) 273.

rables, servirán de ejemplo de la valoración social inferior que se hace de los logros deportivos de las mujeres. En 1978, las cinco tenistas profesionales mejor colocadas de los Estados Unidos ganaron en total conjuntamente 783.000 dólares, mientras que los cinco tenistas mejor clasificados de los Estados Unidos alcanzaron conjuntamente la suma de 2.061.000 dólares¹¹. En 1984, las cinco profesionales de golf mejor clasificadas ganaron conjuntamente un total de 1.129.000 dólares, mientras que los cinco mejores golfistas alcanzaban la suma de 2.122.000. En 1988, las ganancias de las cinco mejores golfistas norteamericanas subieron ligeramente, únicamente hasta 1.640.000 dólares, mientras que las de los cinco mejores golfistas norteamericanos casi se duplicaron en el mismo plazo de cuatro años, hasta alcanzar un total de 4.418.000 dólares¹². El año 1988 marcó un nivel de casi equiparación en cuanto a las ganancias para los y las tenistas de los Estados Unidos¹³. Pero el deporte, como institución social, refuerza y refleja todavía la inferior valoración de la actividad económica de las mujeres cuando se analizan los deportes de equipo. En los Estados Unidos, las mujeres tienen muy limitadas las oportunidades para formar parte de equipos profesionales y las perspectivas económicas. La Liga Mayor de Balonmano femenina empezó a actuar en 1987, pero la Liga Femenina de Baloncesto y la Liga Profesional Femenina Internacional de Fútbol-Sala se mantuvieron únicamente durante algunas temporadas; dejaron de actuar a comienzos de los años ochenta¹⁴. Los equipos deportivos femeninos luchan por sobrevivir; simultáneamente, un solo acontecimiento deportivo masculino como la

¹¹ Women's International Tennis Association, Miami Beach, Florida; Association of Tennis Professionals, Ponte Vedra, Florida. Norteamericanas en 1978: Evert, King, Casals, Austin, Russell. Norteamericanos en 1978: Dibbs, McEnroe, Connors, Gerulaitis, Solomon.

¹² Ladies Professional Golf Association Tour, Sugarland, Texas; Professional Golf Association, Ponte Vedra Beach, Florida. Norteamericanas en 1984: King, Sheehan, Bradley, Alcott, Inkster; norteamericanas en 1988: Turner, Sheehan, Jones, López, Walker; norteamericanos en 1984: T. Watson, O'Meara, Bean, D. Watson, Kite; norteamericanos en 1988: Strange, Beck, Sindelar, Green, Kite.

¹³ Esta lista no incluye a Martina Navratilova, que adquirió la ciudadanía norteamericana en 1981.

¹⁴ P. J. Murphy, *A Sociological Perspective of Sport* (1988) 281.

Supercopa de 1988 produjo una cifra estimada en doscientos millones de dólares como ingresos por contratos de televisión, taquilla y otras actividades económicas.

II. PROBLEMA ESTRUCTURAL DEL SEXISMO EN EL DEPORTE

El dramático aumento del número de mujeres que practican el deporte ha significado un desafío a la ideología dominante sobre los cometidos de los sexos, propagada y reforzada por el mismo deporte. El fenómeno del sexismoen el deporte viene a ser una respuesta a la clara amenaza que plantean a la identidad masculina las deportistas. La virulenta reacción que provocó en los Estados Unidos la función combinada de «mujer» y «atleta», precisamente en un país en que la actividad feminista en demanda de los derechos civiles se remonta a 1840, indica hasta qué punto la práctica del deporte por las mujeres significaba un desafío a las expectativas generales sobre la función femenina. Todavía en 1974, el legendario entrenador de fútbol de la Universidad Estatal de Ohio, Woody Hayes, se permitía formular los más sarcásticos comentarios sobre la participación femenina en el atletismo en una universidad cercana, sin miedo a perder su licencia de entrenamiento: «Me he enterado de que ahora dejan que las mujeres participen en su programa deportivo (se refería al Oberlin College). Ésa es vuestra manera de entender la liberación de la mujer. ¡Pufiñado de malditas lesbianas...! Puedes apostar lo que quieras a que, si tenéis mujeres alrededor —y he hablado de este asunto con algunos psiquiatras— no vais a ganar un pito. ¡No señor! El hombre tiene que ser dominador... La mejor manera de tratar a una mujer... es darle una tunda y esconderle los zapatos»¹⁵.

Al presentarse como «femenina» y «atleta», la mujer deportista cuestiona el isomorfismo entre deporte e identidad masculina. Al elegir un estilo de vida físicamente competitiva en la universidad o en el atletismo profesional, las mujeres cuestionan las definiciones culturales subyacentes de lo femenino y lo masculino en el

¹⁵ Woody Hayes, citado en D. S. Eitzen/G. H. Sage, *Sociology of American Sport* (op. cit.) 275.

deporte y en la sociedad, y ello de manera pública. El sexism, como respuesta a la participación de las mujeres en el deporte, puede definirse como «una actitud desfavorable y un tratamiento desigual hacia las personas de un sexo, basados en una complicada serie de rasgos negativos que se suponen propios de ese sexo»¹⁶. Pero el sexism, al igual que el racismo, puede incluir también una respuesta exclusivista y discriminadora que sugiere una inferioridad. Paul Willis observa que el sexism en el deporte se advierte también en las «rupturas» que evidencian la diferenciación entre mujeres y varones en el deporte¹⁷. Una de esas rupturas es la exagerada diferencia que se establece entre las marcas masculinas y femeninas en el deporte. A pesar de que las atletas pueden alcanzar hasta un 90 o un 93 por ciento de la capacidad física de los varones en deportes como la marcha o la natación, se da por supuesto que las mujeres son significativamente más débiles. A partir del «hecho» de la diferencia femenina, aunque sea pequeña, pero innegable, se aprovecha la oportunidad para sugerir la inferioridad de los deportes femeninos¹⁸.

Esta discriminación estructural contra la mujer en el deporte puede manifestarse también en forma de una distinción que establecen los varones entre «deporte femenino» y «verdadero deporte». Como observan Mary A. Boutilier y Lucinda SanGiovanni, incluso cuando las mujeres juegan al baloncesto, al fútbol o al tenis, los varones se apresuran a distinguir entre el «verdadero» deporte, que es el que ellos practican, y el menos valioso «juego femenino», tratándose exactamente del mismo deporte¹⁹. Estas actitudes con respecto a la práctica deportiva de las mujeres tienen sus raíces en la experiencia infantil del juego. Como observan Roberta S. Bennett y sus colegas, las niñas suelen jugar solas o con una o dos compañeras a lo sumo. Cuando las chicas participan en actividades atléticas organizadas, su éxito se atribuye a la «suerte», y el fracaso, a una falta de «habilidad»²⁰. En el caso de los chicos,

¹⁶ *Ibid.*, 262-263.

¹⁷ P. Willis, *Women in Sport Ideology*, en J. Hargreaves (ed.), *Sport, Culture and Ideology* (Londres 1982) 120.

¹⁸ *Ibid.*, 120.

¹⁹ M. A. Boutilier/L. SanGiovanni, *The Sporting Woman* (Champaign, Ill., 1983) 103.

²⁰ R. S. Bennett/K. Gail Whitaker/N. Jo Woolley Smith/A. Sablove,

el juego incluso ocasional implica frecuentemente la participación de muchos jugadores y unas reglas complejas. El éxito se atribuye en su caso a la «habilidad», y el fracaso, a la «mala suerte»²¹. El resultado es que las muchachas interiorizan un modelo de inmadurez, una falta de confianza en sí mismas, y de autocontrol sobre sus cuerpos. El distanciamiento y hasta la exclusión de la actividad masculina que sufren las mujeres prolonga la definición y la afirmación de la identidad masculina en la sociedad contemporánea. Sobre ello escriben Boutilier y SanGiovanni: «Lo que asegura y refuerza las actividades reservadas a los varones es, en gran medida, el hecho de que las mujeres son excluidas de ellas. La ausencia de mujeres y de los atributos definidos como femeninos son dos de los elementos que esclarecen la función masculina. Los varones son lo que no son las mujeres; los varones hacen lo que no pueden hacer las mujeres»²².

Este análisis sugiere que el sexism en el deporte es un problema estructural y sistemático. Como observa Richard E. Lapchick, director del Centro para el Estudio del Deporte en la Sociedad, de la Universidad Nordeste de Boston, «a pesar de todo lo que ya se ha conseguido..., existe todavía un gran vacío, en la segunda mitad de estos años ochenta, por lo que respecta a las mujeres en la estructura de la administración deportiva y en cuanto a la igualdad de inversiones en el atletismo femenino»²³. Mujeres que ocupan cargos académicos en los Estados Unidos, como Donna A. Lopiano, de la Universidad de Texas, reclaman el cumplimiento de los objetivos feministas en el sistema norteamericano del deporte interuniversitario como una de las respuestas posibles al problema estructural del sexism²⁴. A continuación analizaremos el modo en que podría organizarse el deporte en beneficio de las mujeres.

Changing the Rules of the Game: Toward a Feminist Analysis of Sport: «Women's Studies International Forum» 10:4 (1987) 369-379.

²¹ *Ibid.*, 371.

²² M. A. Boutilier/L. SanGiovanni, *The Sporting Women* (op. cit.) 103.

²³ R. E. Lapchick (ed.), *Fractured Focus: Sport as a Reflection of Society* (Lexington, Mass., 1986) 137.

²⁴ D. A. Lopiano, *A Political Analysis of the Possibility of Impact Alternatives for the Accomplishment of Feminist Objectives Within American Intercollegiate Sport*, en R. E. Lapchick (ed.), *Fractured Focus* (op. cit.) 163-165.

III. HACIA UNA CRÍTICA FEMINISTA DEL SEXISMO EN EL DEPORTE

El feminismo contemporáneo formula una crítica del sexism en el deporte como institución social, a la vez que propone una transformación del deporte para que responda a la perspectiva feminista de las actividades y la interacción humanas. Indirectamente, esta crítica feminista del deporte quiere ver en esta actividad un bien *humano* más que una institución que tiraña y deshumaniza a los atletas, que los compra y los vende como si fueran mercancías y educa a la juventud de muchos países en un lenguaje de violencia y dominación. En esta sección nos proponemos una doble tarea. En primer lugar formularemos una crítica feminista del deporte contemporáneo norteamericano por lo que tiene de sexista, y a continuación expondremos la visión feminista sobre el modo en que ha de transformarse el deporte en cuanto que es una institución social.

La crítica feminista del deporte como institución social ha sido formulada ya por sociólogos del deporte como Boutilier y SanGiovanni, Susan Birrell, Marie Hart, Diana M. Richter, Robert E. Bennett y sus colegas de San Francisco y Mary E. Dunquin. Sugieren que el problema subyacente al deporte es la estructura patriarcal de la sociedad y sus presupuestos referentes a la inferioridad de las mujeres. Como ha expuesto convincentemente Dunquin, en la estructura institucional del deporte es posible identificar un patriarcalismo consistente en un conjunto de prácticas y relaciones sociales que permiten a los varones ejercer un predominio sobre las mujeres. Cinco de esos rasgos patriarcalistas que identifica Dunquin tienen especial importancia para nuestra valoración de la teoría feminista del deporte por referirse al sexism en el deporte tal como se practica en los Estados Unidos. Se trata de: 1) un «sistema administrativo predominantemente masculino», que se traduce en «ventajas económicas para los que ocupan posiciones de fuerza»; 2) el poder de los varones sobre las mujeres, expresado «a través de la agresividad y el predominio masculino» y el «autoritarismo masculino»; 3) «un poder institucionalizado sobre la sexualidad femenina», que se manifiesta en una menor atención a los problemas sanitarios femeninos en las instituciones educativas

relacionadas con el deporte; 4) «un estereotipo negativo de las mujeres deportistas, que incluye temas de orientación sexual» y una «homofobia» que dificulta la promoción femenina; 5) una socialización que limita en las mujeres el sentimiento de capacidad y emulación²⁵. La crítica feminista del sexism en el deporte es confirmada en parte por un análisis de los recientes cambios legales y sociales ocurridos en los Estados Unidos en relación con el modelo histórico de discriminación contra las mujeres en el deporte.

A partir de 1979, las leyes federales prohíben cualquier discriminación por razón de sexo en cualquier programa o actividad de las instituciones sostenidas con fondos federales. Esta legislación, cuyo objetivo es corregir una situación en que el deporte era caracterizado como «la más segregacionista, por razón de sexo, de todas las instituciones sociales cívicas de América», es conocida como «Título IX» y ha provocado indudablemente cambios significativos en cuanto a la discriminación institucional de las mujeres en el deporte²⁶. En 1971-72, las jóvenes que participaban en deportes de competición universitarios eran únicamente un 7 por ciento de los atletas de este nivel; en 1987-88 la proporción se había elevado a un 34 por ciento, equivalente aproximadamente a 1.850.000 chicas²⁷. En el atletismo universitario de competición, las mujeres eran más del 41 por ciento de todos los atletas que en 1987-88 estaban afiliados a los programas de la National Collegiate Athletic Association (NCAA), la mayor organización deportiva universitaria de los Estados Unidos, excluido el fútbol, lo que supone aproximadamente un total de 90.000 atletas²⁸. Si se analizan pormenorizadamente los distintos deportes incluidos en la NCAA, se advierte una mayor paridad a nivel universitario entre las secciones masculina y femenina para 1987-88: 1) las mujeres son el 46 por ciento

²⁵ M. E. Dunquin, *Feminism and Patriarchy in Physical Education*, en A. O. Dunleavy/A. W. Miracle/C. Roger Rees (eds.), *Studies in the Sociology of Sport* (Forth Worth, Texas, 1982) 167, 169, 170, 171, 173.

²⁶ 11. Edwards, *Sociology of Sport* (op. cit.) 101.

²⁷ National Federation of State High School Associations, Kansas City, Missouri, marzo 1989.

²⁸ National Collegiate Athletic Association, 1987-88 *Participation Study — Women*, y 1987-88 *Participation Study — Men*.

de todos los jugadores de baloncesto afiliados a la NCAA; 2) las mujeres son el 50 por ciento de todos los nadadores de la NCAA; 3) las mujeres son el 49 por ciento de todos los tenistas de la NCAA; 4) las mujeres son el 44 por ciento de todos los corredores de campo a través de la NCAA; 5) son femeninos un 47 por ciento de todos los equipos de remo de la NCAA²⁹.

El alcance de este cambio estructural del deporte norteamericano es actualmente objeto de debate entre los sociólogos de esta actividad. Hay algunos indicios de que la importancia que ha adquirido el deporte femenino ha producido de hecho un recorte de las posiciones ventajosas que ocupaban en el atletismo algunas deportistas profesionales. Las investigaciones de Bonnie Parkhouse y Milton Holmen indican que entre 1974 y 1979 se crearon 768 nuevos puestos de entrenador de equipos femeninos en 335 instituciones, de los cuales 724 fueron adjudicados a varones³⁰. Vivian Acosta y Linda Carpenter hallaron que entre 1977 y 1982 aumentó en un 17 por ciento la proporción de equipos femeninos, pero la de estos equipos entrenados por mujeres decreció de un 58,2 a un 52,4 por ciento³¹. La presentación desigual a través de los medios de comunicación, y en especial la televisión, confirma también en parte la crítica feminista contra el sexismo en el deporte. En 1988-89, la más importante red de transmisiones deportivas por cable de Estados Unidos, la ESPN, televisó 213 partidos de baloncesto de la temporada oficial de la NCAA. Sólo dos de estos partidos, es decir, menos del 1 por ciento del total, fueron partidos femeninos, a pesar de que las mujeres son el 46 por ciento de todos los jugadores de baloncesto incluidos en los 756 equipos de la NCAA³².

Para las feministas que se ocupan del deporte, como Patricia J. Murphy, la legislación del Título IX representa una perspectiva «asimilacionista» que prima una adaptación no crítica de las mu-

²⁹ *Ibid.*

³⁰ B. L. Parkhouse/M. G. Holmen, *Multivariate Considerations in the Selection of Coaches for Female Athletes: A Demographic and Attitudinal Inquiry* (inédito, Universidad de California del Sur 1980), citado en A. Ulhir, *The Wolf is Our Shepherd: Shall We Not Fear?*, en D. Stanley Eitzen (ed.), *Sport in Contemporary Society: An Anthology* (Nueva York 1984) 378.

³¹ «Chronicle of Higher Education» (Nueva York, 30 marzo 1983) 21.

³² D. Nagle, ESPN (Bristol, Conn., marzo 1989).

jerés a la actual estructura institucional del deporte³³. Las ventajas de tal asimilación resultan dudosas. En 1985, el equipo femenino de baloncesto de la Cheyney University fue el primero entre los equipos femeninos de este deporte integrados en la NCAA sometido a expediente por irregularidades en la recluta. En 1988, Kris Durham, una destacada jugadora de baloncesto reclutada por más de doscientas universidades, dejó la Universidad de Tennessee, cuando su equipo ocupaba el primer puesto del país, para jugar en el equipo menos conocido de Seton Hall. «El baloncesto —declaraba Durham a un reportero del «New York Times»— se ha convertido en un trabajo que te exige las veinticuatro horas del día. En el patio, en la cancha, en el gimnasio. El programa era demasiado intenso. No quiero jugar en esas condiciones»³⁴. La asimilación de las mujeres al sistema deportivo del atletismo universitario trae consigo la utilización de fármacos para mejorar la puesta en forma, pagos en metálico para los jugadores clave, violaciones del sistema de recluta, la exigencia de unos niveles para obtener la cualificación atlética y una comercialización del deporte en que una atleta de dieciocho años es tratada como una mercancía. Durham afirmaba: «Es un negocio. Te tratan como si fueras un terreno. Harán todo lo que sea preciso para conseguirlo, pero una vez que ya lo tienen, harán lo que quieran con él»³⁵.

La crítica feminista del deporte en los Estados Unidos propone una nueva manera de entender el deporte para que funcione en beneficio de las mujeres e, indirectamente, para transformarlo en un bien humano. La perspectiva feminista del deporte defendida por Robert S. Bennett, K. Gail Whitaker, Nina Jo Woolley Smith y Anne Sablove, de la Universidad de San Francisco, afirma que el deporte ha de capacitar a las mujeres para afirmarse como personas competentes, centradas en sí mismas y autónomas³⁶. Señalan que las mujeres, ya desde edad muy temprana, son socializadas para la desposesión de sus propios cuerpos y sugieren que el deporte es

³³ P. J. Murphy, *A Sociological Perspective of Sport* (1988) 282.

³⁴ K. Durham, citado en *For a Star, Top 20 Has Little Heart*: «New York Times» (22 febrero 1989) B15.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ R. S. Bennett y otras, *Changing the Rules of the Game* (art. cit.) 369-370.

uno de los medios para capacitar a las mujeres en orden a conseguir una «cultura del movimiento» que les sirva para superar ese sentimiento inculcado de inadecuación física y social³⁷.

Esta demanda de que el deporte funcione en beneficio de las mujeres tiene dos objetivos principales: 1) el desarrollo de las mujeres como «realizadoras capaces» a través del deporte; 2) la transformación del deporte para que refleje unos valores genuinamente femeninos en su concepto y en su orientación. Como observan Bennett y sus colegas, distanciar a las mujeres de unas experiencias que fomentan la capacidad de movimientos es tanto como distanciarlas de la autoposesión y el autocontrol³⁸. Transformar el deporte para que refleje unos valores genuinamente femeninos requiere que las reglas del juego en el deporte contemporáneo cambien y dejen de configurar una actividad definida por el dominio y la sumisión, la agresión y el ataque, la violencia y la supremacía, para reflejar una nueva construcción social de los sexos en el deporte y en la sociedad. Sobre esto escriben: «A pesar de todo, es posible el proyecto de cambiar los valores y los parámetros del deporte (y del sistema social) que perpetúa la dominación. Después de todo, se trata de recursos inventados por el hombre. Cabe imaginar el cambio de los medios que se aplican para medir y definir el éxito, de manera que se valoren el desarrollo cooperativo y la búsqueda del gozo compartido por las metas alcanzadas conjuntamente, no la aniquilación del oponente. Cabe también imaginar una toma de decisiones compartida, unos conocimientos compartidos, un retorno del control del deporte a quienes lo practican, su capacitación como sujetos y no su opresión como objetos»³⁹.

CONCLUSION

La crítica feminista del sexismó en el deporte refleja una nueva visión de la construcción social de los sexos en que el deporte, como institución social, debería funcionar como un bien *humano*. En nuestro estudio del deporte en cuanto institución social hemos

³⁷ Ibid., 370.

³⁸ Ibid., 370-373.

³⁹ Ibid., 378.

encontrado que el problema del sexismó en el deporte es de carácter sistémico y estructural, por tener sus raíces en la función que cumple el deporte como espacio público altamente simbólico en que se refleja y refuerza el sexismó de la sociedad contemporánea. La postura feminista actual con respecto al deporte en los Estados Unidos se pronuncia en contra de la asimilación no crítica de las mujeres al sistema predominantemente masculino del deporte sobre la base de que esta actividad debe reorientarse de acuerdo con los valores, las orientaciones y la afirmación propiamente femeninos. Indirectamente, esta misma crítica muestra la necesidad de una liberación *humana* del deporte en que éste, como institución social, se transforme hasta reflejar una complementariedad totalizante de los sexos en que se respeten y valoren lo femenino y lo masculino en el deporte y en la sociedad. El dramático incremento del número de jóvenes mujeres que, con espíritu competitivo, conscientes y dueñas de sí mismas, participan en las canchas de baloncesto, en las pistas de carrera o en los campos de fútbol significa a la vez que las mujeres son hábiles y competentes en el deporte y en la sociedad. La crítica del sexismó que propone el feminismo a propósito del deporte se orienta a algo más que a un mero cambio de las reglas del deporte.

N. A. SHINABARGAR

[Traducción: J. VALIENTE MALLA]

EL DEPORTE EN LA SOCIEDAD:
EL «FUTEBOL» COMO DRAMA NACIONAL¹

Mi propósito en este artículo es analizar cómo algo que sirve de vehículo para el deporte, una «asociación futbolística» (en lo sucesivo hablaremos de *futebol*), sirve también de vehículo para una serie de dramatizaciones de la sociedad brasileña. Sin embargo, en vez de analizar el *futebol* en *contraste* con la sociedad, como es habitual en este tipo de análisis, estudiaré este fenómeno *dentro* de la sociedad. A mi juicio, cuando hayamos alcanzado un alto nivel de comprensión sociológica del *futebol* tal como se practica en Brasil, estaremos en mejores condiciones para interpretar la sociedad brasileña desde una perspectiva sociológica profunda. Por otra parte, pienso que este enfoque demuestra cómo una determinada actividad social con características universales ha sido asumida y adaptada de diferentes maneras en las distintas sociedades.

Inspirado por los trabajos de Victor Turner y Max Gluckman (véase Turner, 1957, 1974; Gluckman, 1958, 1962), emplearé el término «dramatización», pero añadiendo algo al mismo, puesto que entiendo la dramatización como un elemento básico del proceso de ritualización (cf. DaMatta, 1979). Mi opinión es que el ritual no puede existir sin drama y que la característica distintiva de la dramatización es llamar la atención sobre un conjunto de relaciones, valores o ideologías que, de otro modo, no se podrían disociar debidamente de la rutina de la vida diaria. Estudiando el *futebol* como drama, intento tomar esas actividades como formas sociales específicas a través de las cuales una sociedad se puede conocer por sus miembros.

1. El «futebol» como opio del pueblo

En primer lugar debemos criticar la idea vulgar de que «el *futebol* es el opio del pueblo», idea vinculada a la dicotomía deporte/sociedad. De hecho, no es necesario pensar mucho para descubrir que la oposición deporte/sociedad es sólo un binomio de una larga lista de oposiciones:

¹ Una versión completa de este trabajo se encuentra en *Universo do futebol* (Río de Janeiro 1982). Una versión resumida apareció en «Le Débat» núm. 19, febrero de 1982. (Se mantiene la forma *futebol* por expreso deseo del autor.)

naturaleza/sociedad, ritual/sociedad, política/sociedad, sobrenatural/natural, etc.; en ellos se suele postular cierta confrontación, delimitación o reducción entre los elementos contrapuestos. Se trata de entidades individualizadas: por una parte, el deporte, la naturaleza o una institución social; por otra, la sociedad. La idea inherente a estas oposiciones es que, entre un término y el otro, existe una relación funcional. De lo que se deduce que el deporte *hará algo por, con o contra* la sociedad, actuando así como un instrumento positivo, negativo o neutro en relación con el sistema social. Con respecto al *futebol* y la sociedad brasileña, se postula con frecuencia una relación de mixtificación. El fútbol se considera opio de la sociedad brasileña al igual que la economía es su base «real», como si *futebol* y economía fueran realidades exógenas que pudieran existir fuera de la sociedad. Desde este punto de vista, el *futebol* se considera como una manera de distraer la atención del pueblo brasileño de otros problemas más importantes. El sociólogo podría hacer la misma ecuación si se tratara de un partido político o una actividad económica, pero se guardaría muy bien de decir que un determinado partido político o institución económica es «opio del pueblo», simplemente porque, en nuestro modo actual de entender la sociedad, la política y la economía son consideradas más «serias» e importantes que el *futebol*. Esta perspectiva implica también que los brasileños son incapaces de percibir correctamente su posición sociohistórica y de entender la relación entre *futebol* y sociedad.

Esta tesis es el reflejo de un talante «pragmático-funcional» muy en boga en las ciencias sociales, aunque criticado por otros, como Marshall Sahlins (1976 y 1978). De acuerdo con esta tesis utilitarista, si el *futebol* es una institución importante, debería desempeñar una determinada función social *en relación* con la sociedad. En este caso, su función (o «utilidad») es distraer la atención del pueblo y mixtificarlo. Como si los únicos conocedores de esta función «real» del *futebol* en la sociedad brasileña fueran sus críticos y la clase dominante que utilizan el *futebol* como opio para las masas. Las mismas masas permanecen sorprendentemente ignorantes, incapaces de percibir su decepción sistemática.

Creo que es básico presentar una posición diferente. Sugiero que intentemos entender el deporte *en la sociedad*. No estudiaremos la oposición entre dos términos individualizados o empíricamente cosificados, sino que nos centraremos en las interconexiones y expresiones recíprocas de ambos términos. El supuesto básico es que el deporte forma parte de la sociedad, al igual que la sociedad tiene que ver con el deporte. De hecho es imposible entender uno sin el otro. Deporte y sociedad son como las dos caras de la misma moneda y no como un tejado en relación con los cimientos de una casa. Su relación no es estratificada, como si

el deporte fuera una actividad superflua inventada *después*, sino que tiene un vínculo dialéctico, reflexivo, con la sociedad.

La cuestión básica no es discernir las funciones y utilidad del deporte en un determinado sistema social, sino intentar descubrir la expresión de algunos valores de la sociedad a través de ese «medio» llamado «deporte». De este modo, no preguntamos sobre qué *hacen* los deportes en favor de la sociedad, sino qué es lo que la sociedad proporciona a sus miembros en el universo del deporte. ¿Qué relaciones podemos disfrutar, renovar y establecer cuando nos metemos en el deporte? ¿Qué emociones podemos sentir y qué sentimientos debemos evitar en un partido de *futebol*? ¿Qué dimensiones de caos y de orden entran en contacto en el mundo del deporte? ¿Cuáles son las circunstancias, reglas, objetos, relaciones sociales y valores que nos proporciona el deporte? Finalmente, cuando la sociedad se manifiesta a través de su dimensión deportiva, ¿qué aspecto presenta la sociedad?

2. Lo específico del fútbol brasileño

Veamos el significado relativo del fútbol en las distintas sociedades: cómo se entiende el deporte en general y el fútbol en particular en los sistemas británico y norteamericano y cómo se entiende en Brasil. La primera diferencia es que, fuera de Brasil, el fútbol, el tenis, el béisbol, el fútbol americano, el golf, etc., son «deportes», mientras que para los brasileños la palabra *futebol* nunca aparece sola, siempre va acompañada de *jogo* (juego). Así, en Brasil decimos: «tendrá lugar un *jogo-de-futebol*». No se habla simplemente de *futebol*, sino que se comenta o se discute sobre un *jogo-de-futebol*. Esto es importante, porque la posición específica del fútbol (y del deporte en general) varía de una sociedad a otra. De hecho, la asociación entre fútbol y «juego» en el caso brasileño incluye dos ideas que están separadas en la sociedad de Estados Unidos. La idea de «juego de azar», que en Brasil se indica con la expresión *jogo* (= *jogo-de-azar*), en los Estados Unidos y en Inglaterra se expresa con *gamble*, que representa algo ajeno al deporte en sentido estricto (aunque puede formar parte de la organización que gira en torno al mismo). La otra idea está directamente relacionada con la actividad del deporte, el cual es, de acuerdo con la definición generalizada del Diccionario de Oxford, «una diversión de tipo competitivo que se ajusta a determinadas reglas y en la que vence el que es superior en habilidad, fuerza o buena suerte». Conviene observar que el concepto «deporte» en el universo social «anglo» subraya la competición, la técnica y la fuerza, de modo que la suerte aparece sólo al final. Se tiene la im-

presión de que en los Estados Unidos y en Inglaterra el ámbito del deporte tiene mucho que ver con el control del cuerpo y con la coordinación de los individuos para formar un equipo, que, en este universo social, representa una forma intensa de colectividad. En Brasil, el «deporte» se experimenta más como un juego. Es una actividad que requiere tácticas, determinación psicológica y habilidad técnica, pero también depende de las fuerzas incontrolables de la fortuna y del destino. Ocurre bastante a menudo que en Brasil, después de un partido de fútbol, los comentarios no sólo se refieren al hecho de que un equipo ha jugado contra otro, sino también contra el «destino» o la «mala suerte», cosa que debe cambiar o corregir a fin de conseguir futuras victorias.

3. El fútbol brasileño y el americano/europeo

En algunos países, el fútbol se asocia a un sistema de lotería nacional. En el caso concreto de Brasil, la llamada *lotería deportiva*, sistema en combinación con los partidos futbolísticos, permite referirse a un conjunto de valores relacionados con el sistema brasileño de buena y mala suerte, que incluye invocaciones mágicas a seres sobrenaturales de la religión afrobrasileña (como los *orixás* de umbanda y candomblé), y los santos populares del catolicismo brasileño. Debido a la asociación del fútbol con la idea de infortunio a través de la *lotería deportiva* (que paga premios millonarios), podemos hablar de varios juegos de fútbol que se «juegan» en diferentes niveles siempre que tiene lugar un partido importante. Hay un juego «empírico» o «real» que se desarrolla en el estadio, jugado por profesionales. Hay otro juego que se desarrolla en la «vida real», jugado por el pueblo brasileño en su afán constante de cambiar su destino, esperanza profundamente asociada con la suerte del «equipo de *futebol*» de sus preferencias. Y hay un tercer juego que se desarrolla en el «otro mundo», donde se invoca a unas entidades sobrenaturales para que influyan en «nuestro equipo», promoviendo así una eventual transformación de nuestras posiciones sociales mediante la victoria de nuestro equipo preferido. Todo esto ilustra cómo una determinada institución, en este caso la «asociación de fútbol» —modalidad deportiva inventada por los británicos en Inglaterra—, puede ser asumida y utilizada de distintas maneras por sociedades diferentes. De hecho, en este contexto conviene señalar que los comentarios norteamericanos tienden a ver el fútbol como una simple forma de juego que se ajusta a la estructura deportiva vigente en los Estados Unidos. Pero en Brasil el fútbol no es un juego para niños y mujeres, sino una actividad seria con profundas connotaciones religiosas.

Todos los aficionados saben que el fútbol brasileño y el europeo son diferentes, porque los brasileños, cuando juegan al fútbol, revelan una gran capacidad de improvisación. En Brasil, el énfasis no recae en el equipo ni en la individualidad de los jugadores, los cuales —por regla general— poseen un sentido muy desarrollado de dominio del balón. En este sentido, el fútbol es una fuente de expresión individual en la sociedad brasileña. De hecho, a través del fútbol los brasileños —especialmente las llamadas «masas brasileñas»— adquieren una positiva identidad social y política. En el mismo sentido, una persona que pertenezca a las masas desconocidas —llamada en el portugués de Brasil *povoão*— puede convertirse en figura de un equipo de fútbol y llegar a ser un personaje y centro de atención, una personalidad sobresaliente e insustituible (cf. DaMatta, 1979). Con el fin de relacionar el fútbol y la identidad colectiva brasileña, tomemos y estudiemos sus más importantes implicaciones sociales y políticas.

4. El destino en oposición a la biografía

El destino como categoría social se refiere al esfuerzo hecho por algunas sociedades para mediar entre el conjunto de fuerzas impersonales que recorren el mundo sin interferencia humana y las personas individuales con sus propias biografías, deseos y necesidades que viven en el mundo. Como categoría social, la idea de «destino» permite tender un «puente» entre el nivel biográfico individual y las fuerzas del sistema que intentarían «jugar» con cada biografía y voluntad. Pienso que esta confrontación es uno de los puntos críticos diferenciales en los sistemas sociales no completamente caracterizados por el individualismo, como es el caso de las sociedades que pasaron por la Reforma protestante y por la revolución industrial.

El fútbol implica una compleja interacción entre unas reglas universales (las reglas del juego) y unas voluntades individuales. La victoria o la derrota resultante parece ser una buena metáfora para la conexión entre el destino y la biografía, tema básico en la sociedad brasileña. Así, tanto en el *futebol* como en la llamada «vida real», los hombres están relacionados entre sí como miembros de familias y esperan ganar y comportarse de una determinada manera. Pero no pueden controlar las acciones de los equipos contrarios ni la habilidad de sus jugadores, su trabajo de equipo y sus errores. Incluso cuando un equipo busca la victoria por medios mágicos, cosa muy frecuente en el *futebol* brasileño, cabe esperar tan sólo una alta probabilidad de victoria, pero nunca tener certeza de vencer. El juego revela una compleja interacción entre un

equipo y su oponente, entre los jugadores de un mismo equipo, entre los dos equipos y las reglas que regulan el espectáculo, y entre equipos, reglas y público y los que controlan el partido (árbitro y jueces de línea). Todas estas interacciones ayudan a crear la fascinación por el fútbol. Es indudable que esta complejidad nos permite tomar el juego del *futebol* como metáfora de la vida misma, expresando así algunos conflictos básicos de la sociedad brasileña.

Imaginemos un equipo bien entrenado, con jugadores muy motivados y hábiles, todos bien disciplinados y en excelentes condiciones físicas. Añadamos otro elemento a estos factores: nuestro imaginario equipo ha tenido una temporada perfecta. En el siguiente encuentro de este equipo —decisivo para ganar el título del Campeonato Mundial de Fútbol— se enfrentará a un oponente duro cuya temporada ha sido excelente, aunque no tan constante como la del primero y claramente inferior a juzgar por todos los criterios objetivos. De hecho, la temporada del oponente ha sido relativamente floja, de suerte que necesitaría una victoria para ganar el título máximo, puesto que un empate concedería el título a nuestro equipo imaginario. A nadie, pues, le cabe duda de que el campeonato lo ganaría el equipo más motivado y mejor entrenado, el que haya tenido una perfecta temporada. Este razonamiento se acepta como cuestión de justicia y orden social. Pero imaginemos que este invencible equipo pierde el partido decisivo.

5. Derrota brasileña en el fútbol

¿Cómo pudo ocurrir eso? Es lo que se preguntaba todo el mundo en Brasil cuando, en julio de 1950, el equipo brasileño fue derrotado en Río de Janeiro por el equipo uruguayo en la final del Campeonato Mundial de Fútbol. El recuerdo de esta derrota debe ser investigado desde nuestro particular punto de vista. En primer lugar, quizás fue la experiencia más trágica en la historia contemporánea brasileña, porque afectó a todos los sectores de la sociedad brasileña e hizo reconocer unánimemente que se había perdido una oportunidad histórica. En segundo lugar, la derrota fue socialmente importante, porque ocurrió a comienzos de una década en que Brasil intentaba conseguir una marca como nación con un gran destino. Esto desembocó en una incansable búsqueda de explicaciones de tan vergonzosa derrota, y en este proceso de «depurar responsabilidades» (cf. Gluckman, 1972) es donde deberíamos buscar el trasfondo social de tal dramatización.

Después de la derrota, el «destino» y la «mala suerte» fueron objeto de constante discusión, y el «destino» indicaba que el resultado era ca-

racterístico de una sociedad que intentaba escapar de su tradicional postura de inferioridad y derrota. Tan enorme golpe sumió a muchos brasileños en una profunda decepción en materia de planes, propósitos y pronósticos futbolísticos. ¿Qué importancia tenían todos los esfuerzos, se preguntaron amargamente, si al final fueron vencidos y la suerte no les sonrió? Pero las explicaciones no pararon ahí. Como revela la obra de Guedes (1977), varios periodistas comenzaron a analizar a fondo las fuerzas del destino e identificaron sus factores raciales. La derrota, dijeron, se podía atribuir directamente a nuestra desgraciada «composición racial» y a la enorme carga que soportamos en cuanto sociedad formada por «grupos inferiores», tales como indios y negros. Tres jugadores negros de la defensa de la selección brasileña fueron excluidos como culpables del infortunio de un país débil e inferior².

Como ya he señalado, hay una estrecha relación entre *jogo de futebol* y *jogo da vida* (juego de la vida), con el resultado de que la derrota ante Uruguay fue como una derrota de la misma sociedad nacional brasileña, que siempre estuvo dominada por las fuerzas impersonales del destino. Así, el *futebol* hizo aflorar un problema social, que los brasileños habían querido solucionar durante largo tiempo, que es el dilema entre unas fuertes motivaciones explícitas y las fuerzas impersonales e incontrolables, de una sesgada visión de la historia en términos de racismo. Esta derrota en *futebol* dio lugar a la reactivación de una tradición pesimista, expresada a través de las representaciones dramáticas de una sociedad que se cree racialmente impura. En líneas generales, la dramática situación originada por el fútbol hizo resurgir viejas teorías racistas que todavía desempeñan un papel importante en la ideología brasileña.

Creo que debemos buscar la relación entre deporte y sociedad en este plano de abstracción sociológica, es decir, cuando el *jogo de futebol* genera un sistema que es reflejo de toda la sociedad. Dado que el fútbol es un fenómeno fácil de observar, sirve también para dramatizar y centrar los dilemas de una sociedad. En este sentido, el tema del destino, como categoría que expresa el conflicto entre las voluntades humanas y unas fuerzas impersonales, aparece también en el eruditio racismo de

² Mário Filho, autor de un estudio sobre la posición del negro en el fútbol brasileño, dice: «La raíz de nuestra derrota en 1950 estaría en esos jugadores convertidos en chivos expiatorios, los cuales son casualmente negros: Barbosa, Juvenal y Bigode. A los jugadores blancos del equipo brasileño no se les echó ninguna culpa». Es claro que aquéllos fueron elegidos precisamente por ser negros. Además jugaban en la línea defensiva del equipo brasileño. Y sabemos que, en caso de derrota, es costumbre echar la culpa a la defensa, mientras que, en caso de victoria, ésta no se atribuye nunca a la defensa.

los intelectuales, para quienes el destino de Brasil depende, o dependía, de unas fuerzas impersonales con una historia biológica cuyo dinamismo escapa por completo a la voluntad humana. Por otra parte, en el carnaval y en la música popular (así como en la religiosidad popular), el destino es un factor básico que rivaliza con el sentimiento.

6. Éxito del fútbol brasileño

Dentro de este marco cultural, donde el destino ocupa tan importante papel, el triunfo brasileño en el Campeonato de Fútbol del Tercer Mundo, en 1970, se puede entender como una expresión de *desquite nacional*, como un momento único en que toda una sociedad pudo, por fin, saborear la victoria contra esas fuerzas impersonales que la habían mantenido «en un pozo sin fondo». Junto con este proceso de revalorización de nuestro puesto en el mundo se produjo una redefinición del valor de la raza, especialmente de los negros, como fundamentalmente positivo. Desde este punto de vista, creo que se puede entender mejor el fenómeno Pelé y su coronación como rey del *futebol*. En efecto, si el negro fue responsable de la trágica derrota de 1950 porque era considerado inferior por los brasileños racistas, después el super-negro, Pelé, fue sin duda responsable de la victoria de Brasil en los siguientes campeonatos mundiales³. Y eso no es todo, pues a través del *futebol* se puede presentar otra dramatización muy importante, íntimamente relacionada con la que hemos analizado. Esto forma parte de la cosificación del mismo Brasil, posibilitada por este juego cuando una entidad abstracta, como un país, una nación o un pueblo, puede ser experimentada como algo visible, físico y distinto, como un equipo que sufre, se estremece, vence adversarios y responde a nuestras motivaciones positivas y negativas. En un país donde las masas populares no tienen voz más que a través de sus patronos y jefes dentro de la estructura del poder, el *futebol* viene a proporcionar el contexto en que se experimenta la «horizontalización del poder» mediante la cosificación de un deporte. Sólo de esta manera el pueblo puede «ver» y «hablar» directamente a «Brasil». Gracias al fútbol las masas pueden también entrar en contacto con los símbolos nacionales. Sólo en los días en que la selección brasileña juega podemos observar a la gente vestida con los colores de la bandera nacional, viviendo una experiencia física de unión de y con la

³ Cf. el patriótico artículo de Otto Lara Rezende titulado *Brasil bola Brasil - Pelé pátria Pelé*, y publicado, con ocasión de la conquista de la tercera copa mundial, en «Jornal do Brasil» (20 de junio de 1970).

nación. En esos momentos de «carnaval cívico» creado por el *futebol*, todos los símbolos sagrados de la patria, cuyo uso se ajusta en Brasil a ciertas normas, dejan de ser propiedad de los representantes de los sectores dominantes y pasan a manos de las masas anónimas, las cuales celebran una relación de franca y abierta intimidad con tales símbolos.

7. Las reglas en oposición a los grupos y a los individuos

Cuando en Brasil se discute de *futebol*, un importante aspecto de este deporte es la aceptación de las reglas del juego como un sistema inmutable y, sobre todo, indiscutible. En otras palabras: es un sistema que no está al alcance del poder político, religioso o económico de los clubes o equipos, de modo que éstos tienen que aceptar la victoria o la derrota con el mismo «espíritu olímpico». Como decimos en Brasil: *devem saber perder e ter espírito esportivo*. A pesar de estas ideas, podemos achacar la responsabilidad de la derrota a un árbitro, juez de línea o jugador. La facilidad con que asignamos las responsabilidades sociales de manera personal se da también en un sistema mágico (véase Gluckman, 1972) y parece estar relacionado con la presencia de un conjunto rígido de normas fijas e inmutables. Cuando éstas existen, es mucho más fácil encontrar una persona que se convierta en la figura estelar de la victoria o, por el contrario, en el chivo expiatorio de la derrota. Frecuentemente, esta figura es el árbitro, que interpretó o aplicó una regla del juego de forma incorrecta, pero también puede serlo un jugador determinado.

Pero saber perder significa aceptar la igualdad social como un axioma básico del juego, sin el cual es imposible concebir la misma idea de juego. Como Lévi-Strauss indicaba en un famoso pasaje, la idea básica del juego es que la noción de igualdad existe cuando comienza la competición. Esta igualdad entre los equipos se convierte normalmente durante el desarrollo del partido en desigualdad y, por tanto, en discontinuidad entre los equipos (cf. Lévi-Strauss, 1962, cap. 1). Es necesario observar, sin embargo, que el juego puede operar institucionalmente sólo cuando ambas partes están de acuerdo en la posibilidad de ganar o perder. De este modo, la igualdad ante las reglas es el elemento principal en la estructura del juego, aspecto que se diferencia profundamente de la estructura general del rito, donde el oficiante posee un mayor conocimiento de las reglas de lo sobrenatural que el fiel para quien se practica el rito. Así, la igualdad básica del juego, donde todos están sujetos a unas mismas reglas, se opone a la autoridad y a la desigualdad básica de los ritos, donde el sacerdote y las «reglas» son una misma cosa en oposición a la asamblea.

Según esto, no es de extrañar que el nacimiento del deporte, en cuanto a actividad que moviliza recursos nacionales e internacionales, humanos y materiales, coincida con el nacimiento de la sociedad moderna, igualitaria e individualista. Añadamos que esto coincide con el desarrollo de un orden social basado en el reconocimiento de que las leyes universales son aplicables a todos los individuos. En cambio, uno de los aspectos distintivos de las sociedades tradicionales es que la desigualdad se percibe como algo natural⁴. Resultado de la institucionalización de la desigualdad en todos los niveles es la variedad de sistemas legales y judiciales existentes en la misma sociedad. Como consecuencia, en las sociedades tradicionales, un mismo delito cometido por personas de diferentes niveles sociales se juzgaba de diferente manera. Tal orientación constituye el «régimen de privilegio» o de derecho privado.

La institucionalización de un encuentro deportivo en el mundo moderno está en función directa de la fuerza de las reglas universales a que todo el mundo se somete. Esta aceptación es, a mi juicio, uno de los principales aspectos del deporte como actividad moderna, puesto que sin ella no puede haber competición. Por otra parte, esta aceptación de unas reglas únicas y universales reproduce simplemente, en un plano distinto, la ética burguesa, según la cual «todos son iguales ante la ley» y el mercado.

En el caso brasileño, sabemos que esta igualdad jurídica es un punto de tensión entre diversos grupos y que todavía en Brasil existen vestigios del orden tradicional. Por ejemplo, el personal militar y los profesionales liberales tienen derecho a solicitar una «prisión especial» cuando cometen algún delito, por no mencionar los derechos aceptados como legítimos y normales para parientes de personas que ocupan posiciones de prestigio y poder. De hecho, uno de los mayores dilemas de Brasil es la tensión entre un sistema de relaciones personales que garantiza la existencia de jerarquías, favores y privilegios, y un conjunto de leyes universales modernas que garantizan lo contrario, puesto que se basan en la igualdad (cf. DaMatta, 1979).

8. *El fútbol como ejemplo de juego limpio*

Mi tesis es que en tales sociedades la popularidad de deportes como el *futebol* reside en la capacidad del deporte para procurar una experiencia especial con estructuras permanentes, determinadas por reglas

⁴ Cf. la obra de Louis Dumont (1970a, 1970b), donde se formulan importantes consideraciones en este sentido.

universales que presiden el juego y que nadie puede modificar. Ahora bien: esto se halla en profundo contraste con lo que ocurre en muchos otros ámbitos de la sociedad brasileña, donde la mera posibilidad de derrota es suficiente para que los grupos dominantes intenten modificar las reglas del juego. Pero el fútbol, ese humilde instrumento concebido para mixtificar a las masas, proporciona una experiencia ejemplar de respeto a la ley. Aquí las leyes no pueden cambiarse, de modo que todos son realmente iguales en un campo de fútbol durante un partido. La victoria es la recompensa que recibirá el equipo que juegue mejor.

Como hemos observado, consideramos el *futebol* como un instrumento que nos permite practicar una forma necesariamente abierta y claramente democrática de igualdad, puesto que se basa en el resultado. Además, esto difiere de los procedimientos usuales de clasificación, donde las personas son catalogadas por sus relaciones (pertener a una familia, tener un amigo importante, trabajar para alguna persona poderosa, etc.) o por alguna característica física, como el color de la piel. En el *futebol*, y en las actividades recreativas populares en general, las clasificaciones se hacen de acuerdo con el rendimiento, es decir, de acuerdo con una base individual. Así, nadie puede ser proclamado como figura del *futebol* por su familia o su padrino, puesto que debe dar muestras públicas de sus cualidades. Esto es muy raro en la sociedad brasileña, donde la jerarquía coloca a cada uno en su lugar y *quem é bom já nasce feito* (quien es bueno, lo es de nacimiento).

En este ámbito marcadamente jerárquico, el «espacio» creado por el *futebol* (y por otros acontecimientos recreativos como el carnaval y ciertas formas de religión popular) proporciona la posibilidad de que exista una expresión individualizada y libre a través de la cual todos pueden mostrarse tal como son, con todas sus capacidades y debilidades, sin poner en peligro su red de relaciones personales. El punto fundamental que deseo mostrar es la relación estructural entre las posibilidades de expresión individual y ciertos ámbitos de la sociedad brasileña. Es un hecho, como he afirmado en varias ocasiones (cf. DaMatta, 1979, 1986, 1987), que la oportunidad de triunfar mediante el mérito y el propio rendimiento sólo se da en terrenos como el *futebol*, la samba, el carnaval y las religiones y las artes populares en general.

Estas consideraciones nos llevan a otro punto importante. Si el carnaval, la religiosidad popular y el *futebol* son tan básicos en Brasil, esto demuestra que, a diferencia de ciertos países de Europa y Norteamérica, las fuentes de nuestra identidad social no son las instituciones centrales de la nación brasileña, como la Constitución, el Congreso nacional, el sistema universitario, el orden financiero, etc., sino estas actividades recreativas, las cuales, en los países centrales y dominantes de la civiliza-

ción occidental, son secundarias y marginales para la creación de solidaridad e identidad social. Así, la música, la hospitalidad, la amistad, la relación con santos y espíritus y, naturalmente, el carnaval y el *futebol*, permiten a los brasileños entrar en contacto con los aspectos permanentes de su mundo social.

Por tanto, además de deporte, el *futebol* en Brasil es un vehículo básico de socialización y un complejo sistema para la comunicación de valores esenciales en una sociedad muy estratificada (Vogel, 1982). Es también un ámbito en el que los sectores dominantes de la sociedad pueden buscar y conseguir una continuidad ideológica básica. Mientras las formas de constitución y el sistema monetario, las universidades y los partidos políticos hacen dudar a los brasileños de si realmente tienen una nación moderna, el *futebol*, el carnaval y las relaciones personales hacen de Brasil una sociedad grande, creativa, generosa y —como el fútbol que se juega en el país— con un futuro glorioso.

R. DAMATTA

[Traducción: A. DE LA FUENTE]

BIBLIOGRAFIA

- DaMatta, R., *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro* (Río de Janeiro 1979).
- , *O que faz o Brasil, Brasil?* (Río de Janeiro, 1986).
- , *A casa & a rua* (Río de Janeiro 1987).
- Dumont, L., *Homo hierarchicus. The Caste System and its Implications* (Chicago 1970a).
- , *Religion, Politics and History in India* (1970b).
- Gluckman, M., *An Analysis of a Social Situation in Modern Zululand* (Manchester 1958).
- , *Moral Crises: Magical and Secular Solutions*, en *The Allocation of Responsibility* (Manchester 1972).
- Guedes, S. L., *O futebol brasileiro: instituição zero* (tesis; Río de Janeiro 1977).
- Lévi-Strauss, Cl., *La pensée sauvage* (París 1962).
- Mário Filho, *O negro no futebol brasileiro* (Río de Janeiro 1964).
- Sahlins, M., *Culture and Practical Reason* (Chicago-Londres 1976).
- , *Culture as Protein and Profit*: «The New York Review of Books» (23 noviembre 1978).
- Turner, V., *Schism and Continuity in an African Society: a Study of Ndembu Village Life* (Manchester 1957).
- , *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca-Londres 1974).
- Vogel, A., *O momento feliz*, en *Universo do futebol* (Río de Janeiro 1982).

EL DEPORTE NACIONAL CANADIENSE

El hockey sobre hielo es un ejemplo clásico de «deporte nacional». Los canadienses practican y asisten a una gran variedad de deportes, pero el hockey es nuestra gran pasión, el drama litúrgico que nos define. De ello doy testimonio por haberlo practicado a lo largo de toda mi vida, y puedo asegurar que nada se le iguala en cuanto a impulso dramático y placer. Nos proporciona nuestros héroes más populares, los mitos y ritos con que mejor sintonizamos. Aprenderlo es como entrar en sociedad. Otros pueblos han jugado con bastones y pelotas sobre hielo, pero la variante moderna es precisamente la nuestra, codificada en las ciudades comerciales del centro del Canadá, elaborada y querida en pistas y ríos helados de todo el país. Hoy se juega sobre todo en pistas de hielo artificial dentro de estadios con calefacción, pero evoca el triunfo de los colonos sobre el duro clima del norte. Como observaba en cierta ocasión Roland Barthes (1961),

*El hombre tomó los elementos del invierno inmóvil,
la tierra helada y la vida en suspenso,
y los modeló como un deporte rápido, vigoroso, apasionado.*

En la metafórica estación de la muerte, nuestros antepasados crearon así la danza misma de la vida. Nosotros entendemos su creciente popularidad internacional como un triunfo a su genio.

A semejanza de otros deportes «nacionales», el hockey nos da a los canadienses nuestros más durkheimianos momentos de comunión. Ninguna otra actividad cultural une a tanta gente —patricios y plebeyos, profesor y colegialas, quebequianos de la décima generación e inmigrantes asiáticos de hace un año— con un propósito común y para una misma celebración. Durante la depresión, cuando los habitantes superaban los doce millones, se calcula que unos ocho millones de personas —dos de cada tres hombres, mujeres y niños— seguían por la radio los partidos de eliminatoria. En tiempos más recientes, cuando el equipo nacional juega contra los soviéticos, parece que el país entero se cierra en casa para ver el partido. La condición de personajes representativos que asumen los jugadores debe gran parte de su fuerza al interés colectivo de este deporte. Como sabe muy bien cualquiera que haya paleado un lodazal o inundado una pista, poner todo a punto para empezar suele ser un trabajo social. La vasta red de equipos y ligas depende hoy de unas costosas aportaciones públicas y de millones de horas de trabajo

pagado y voluntario. Los equipos punteros se han convertido en símbolos representativos de ciudades enteras, de regiones y de las dos nacionalidades constitutivas del Canadá, los francófonos y los anglofonos. Cuando todas estas comunidades se sienten unidas tras el equipo nacional de Canadá, se produce un momento de intensa conciencia nacional. Aunque el suceso tuvo lugar hace casi dos décadas, virtualmente todos los que por entonces estaban vivos podrían explicar ahora dónde estaban cuando Paul Henderson marcó el tanto de la victoria en 1972 contra los soviéticos. Las celebraciones proporcionaron un emocionado apoyo al proyecto papanadiense, a las empresas e instituciones definidas conforme a una inspiración nacional.

Sin embargo, tal como se argumenta en otros artículos de este mismo número, la naturaleza y la amplitud de las oportunidades y los significados culturales expresados a través de los deportes van inextricablemente unidos a la formación social en la que se practican. En determinadas circunstancias, un «deporte nacional» puede socavar proyectos deseables. En el caso del hockey, el gran potencial que entraña este juego en orden al fomento de una educación física socialmente reconocida y como expresión cultural ha degenerado no pocas veces en una masculinidad hegemónica que valora la fuerza bruta y el comportamiento violento por un predominio de la ira sobre la inteligencia, la gratuidad y las relaciones sociales más humanas. Al mismo tiempo, su capacidad de afirmación nacional queda muchas veces disminuida, cuando no bloqueada del todo, a causa de las complicadas organizaciones del deporte a escala continental que lo controlan. De ahí que constantemente se plantee un conflicto entre unas estructuras que canalizan unos valores comunitarios y a la vez están manipuladas desde fuera, entre unos valores progresistas y unas tendencias deshumanizadoras. De hecho, a lo largo de su historia este deporte ha sido escenario de profundos conflictos culturales. Esta situación y las posibilidades actuales de una intervención correctora son el tema de este artículo.

I. LA NECESIDAD DE UN «DEPORTE NACIONAL»

Establecer un nexo entre deportes y nacionalismo ha sido un objetivo perseguido por las autoridades del deporte en el Canadá desde los comienzos de su práctica moderna a mediados del siglo XIX. Los hombres que crearon las primeras asociaciones, los reglamentos y las instituciones rectoras —profesionales de la pequeña burguesía, hombres de la mediana empresa y funcionarios civiles de ciudades como Montreal— eran fervientes partidarios del proyecto de la Confederación que soñaron

ban con una nación vigorosa, nueva e independiente. Muchos de ellos trabajaban en las empresas comerciales que esperaban prosperar gracias a las grandes oportunidades de un comercio interno abierto por la expansión hacia el oeste. Mucho antes de que sus actividades se extendieran más allá de Montreal y el sur de Ontario, reclamaban para sí una organización «nacional», montaban campeonatos «nacionales» y homologaban marcas «nacionales». A la vez trataban de luchar contra la popularidad de los deportes encuadrados en otras culturas, especialmente el crícket inglés y el béisbol estadounidense, fomentando para ello los deportes específicamente canadienses¹.

El primero fue el *lacrosse*, creado a partir de un juego americano muy extendido en los años que precedieron a la Confederación por George Beers, un dentista de Montreal, que organizó una campaña muy agresiva a su favor, de modo que muchos están hoy convencidos de que trató de persuadir al nuevo Parlamento de que lo declarase «deporte nacional», aunque no lo consiguió. Este deporte gozó de gran popularidad durante el resto del siglo, pero nunca logró implantarse fuera del corredor de Montreal-Windsor y la baja Columbia Británica. Para la época de la primera guerra mundial ya estaba en decadencia generalizada. Los investigadores proponen varias explicaciones, desde la creciente violencia con que se jugaba hasta la fuerte asociación entre este deporte y los pueblos indígenas en una época de creciente racismo. Otro candidato a la categoría de «deporte nacional» fue el fútbol canadiense, a medio camino entre el rugby inglés y el americano. Pero este deporte se inició como juego peculiar de los jóvenes estudiantes y universitarios de buena familia. Al principio contaba con pocos aficionados entre las clases obreras o los francófonos, mientras que sus reglas eran objeto de un duro debate entre los estados orientales y occidentales. Hacia el cambio de siglo, cuando empezó a contar con una afición numerosa, muchos equipos empezaron a importar jugadores estadounidenses². Nunca logró alzarse con la representación nacional. El hockey, el más joven de los deportes de equipo, se adelantó rápidamente a todos los demás.

Pero también en el hockey hubo discrepancias, especialmente por motivos ideológicos. Los primeros organizadores de este deporte eran aficionados patriarciales que se situaban en la tradición, cada vez más firme, de la «actividad recreativa racional», que trataban de «hacer hombres» y suavizar los conflictos de clase mediante la oferta de oportunidades. Pronto entraron en conflicto con los gerentes municipales, más dispuestos a reclutar jugadores profesionales para formar equipos

¹ R. Gruneau, *Class, sports and social development* (Amherst 1983).

² F. Cosentino, *Canadian Football* (Toronto 1961).

«locales» capaces de ganar (en la tradición de los campeonatos ingleses), y con los empresarios puros, que trataban de manipular este deporte y venderlo con el mayor provecho económico que les fuera posible (al estilo del béisbol estadounidense). Estas diferencias resultaron irreconciliables. En los años precedentes a la primera guerra mundial, los equipos de aficionados rechazaron repetidas veces cualquier entendimiento con los profesionales. El deporte resultó irrevocablemente escindido en un sector aficionado y un sector profesional. Los que abogaban por un profesionalismo limitado en interés de la comunidad se vieron forzados a elegir entre los dos bandos. De un lado estaba la Asociación Canadiense de Hockey Aficionado y del otro una serie de pequeñas ligas capitalistas que pugnaban entre sí; entre éstas, las más estables fueron la Liga de la Costa del Pacífico, con tres equipos, y la Liga Nacional de Hockey, con cuatro equipos³.

Hasta finales de los años veinte, los aficionados ostentaron la primacía. La Asociación Canadiense de Hockey Aficionado controlaba una red de equipos y ligas que se extendía de costa a costa y contaba con los mejores jugadores. Sus seguidores eran los más numerosos y gozaban de prestigio entre el público. Para muchos, la condición de aficionado significaba todavía una postura idealista y de servicio a los demás ante la vida. No había adquirido las connotaciones peyorativas que hoy tiene. Pero, en pocos años, los promotores de la Liga Nacional de Hockey lograron dominar práctica e ideológicamente este deporte en todo el Canadá y lo reestructuraron de acuerdo con un modelo continental. Su triunfo ha significado la frustración de las ambiciones nacionalistas de los amantes del hockey hasta el día de hoy.

II. EL CAPITALISMO CONTINENTAL

Vistas las cosas en perspectiva, resulta que el éxito inicial del amateurismo estricto se volvió a la larga en su contra. La falta de una amplia base canadiense de apoyo hizo que los empresarios volvieran la vista a los Estados Unidos, donde unos mercados más amplios y ricos, la debilidad relativa del sector aficionado y el auge económico que siguió a la guerra creaban unas condiciones favorables para una rápida expansión. Entre 1924 y 1926, los promotores de la Liga Nacional de Hockey acorralaron a sus competidores canadienses del oeste y se adjudicaron seis nuevas franquicias estadounidenses. (La depresión haría

que quedaran reducidas a cuatro, pero las franquicias canadienses bajaron también a dos, de modo que los propietarios estadounidenses mantuvieron la mayoría.) Aunque en su mayor parte procedían de la pequeña burguesía, aceptaron socios en número cada vez mayor. Estos pasos les dieron acceso a un mayor volumen de capital y rentas y les aseguraron una tremenda ventaja en la contratación de jugadores. Al mismo tiempo se beneficiaron de la creciente legitimación del profesionalismo —a la que contribuyeron solapadamente—, que se desarrolló con la difusión de la cultura comercial a escala mundial⁴.

Paso importante en este proceso fue la obtención de la exclusiva para la retransmisión de sus partidos por la recién creada red nacional de radiodifusión —la Canadian Broadcasting Corporation (CBC)—, de propiedad estatal (junto con la publicidad de su primer patrocinador, la compañía Esso, subsidiaria de la Standard Oil). A mediados de los años treinta, la emisión dominical «Hockey Night in Canada» contaba con la mayor audiencia de todo el país. A pesar de la popularidad de que disfrutaban los numerosos equipos de la Liga de aficionados, aquel programa de radio retransmitía siempre los partidos de los profesionales, habitualmente los jugados por su equipo de Toronto, los Maple Leafs. Como exclamaban frecuentemente los comentaristas de la época⁵, las retransmisiones lograban cambiar de la noche a la mañana las cambiantes adhesiones del auditorio. Al final de los años treinta, la Liga de aficionados se dio por vencida, legalizó el profesionalismo y entró en una dura competencia con la Liga profesional para hacerse con los jugadores y los aficionados canadienses. Pero la guerra mundial puso fin a la «guerra del hockey». La Liga Nacional de Hockey siguió operando con sus seis equipos al tiempo que la Asociación Canadiense de Hockey Aficionado sufría los efectos devastadores del alistamiento y la emigración desde los centros menores, acelerada por la movilización. En 1947 se vio obligada a firmar la rendición sin condiciones para formar parte del complejo sistema de la Liga Nacional de Hockey⁶. Habiida cuenta de los recursos financieros e ideológicos —lo que caracterizan los investigadores como un «complejo deportes-medios de comunicación»— de la Liga Nacional de Hockey y la integración de todas las formas culturales en un esquema continental, hubiera resultado muy difícil a la Asociación Canadiense de Hockey Aficionado invertir su

⁴ B. Kidd/J. Macfarlane, *The death of hockey* (Toronto 1972).

⁵ F. Selke, *Behind the cheerling* (Toronto 1962).

⁶ Canadá, *Report of the Hockey Study Committee of the National Advisory Council on Fitness and Amateur Sport* (Ottawa): *Fitness and Amateur Sport*.

³ A. Metcalfe, *Canada learns to play* (Toronto 1987).

camino hacia la decadencia. Pero no hemos de pensar que su derrota fue inevitable, sino que se debió a unas decisiones y circunstancias históricas específicas.

III. EL NACIONALISMO IMPOTENTE

Los canadienses han mantenido su entusiasmo por el hockey a lo largo de la prolongada etapa de la posguerra, en que ha dominado la Liga Nacional de Hockey, que organizó, con éxito, la versión televisiva de «Hockey Night in Canada», aumentando así su popularidad y contribuyendo a la «conversión» de los inmigrantes y de las nuevas generaciones. No cabe duda de que ha proporcionado entretenimiento a millones de personas, pero en vez de reforzar las orgullosas imágenes del bienestar y la independencia nacionales, el hockey controlado por la Liga Nacional subraya la sumisión a unos esquemas continentalistas y metropolitanos. Durante los años setenta, cinco ciudades canadienses recibieron sus franquicias, pero la mayor parte de los equipos (actualmente catorce de un total de veintiuno) sigue localizada en los Estados Unidos. Los jugadores son en su mayor parte canadienses, de modo que esta organización contribuye a naturalizar ideológicamente el proceso en virtud del cual los más brillantes y mejor dotados se ven forzados a vender su trabajo a una sociedad más rica en tierra extraña. Lo más doloroso es ver cómo los hijos del Canadá transfieren sus ilusiones a las ciudades estadounidenses de este modo.

La Liga se ha opuesto repetidas veces a todo esfuerzo por enviar equipos canadienses fuertes a las competiciones internacionales y olímpicas. Durante los años cincuenta y sesenta, cuando los equipos de la Asociación representaban al Canadá en las competiciones internacionales, retiraba los mejores jugadores, aunque no fueran inmediatamente necesarios en los equipos de la Liga. En 1970 se intentó dejar de lado a la Liga; para ello, la Asociación puso el control de los equipos internacionales del Canadá en manos de una nueva organización, la Hockey Canada, creada por el gobierno canadiense para mejorar los resultados del equipo nacional, pero la Liga aceptó participar en este arreglo a condición de que sus propios intereses quedaran en todo momento a salvo. En 1972, a pesar del llamamiento personal del primer ministro Trudeau, eliminó a cuatro jugadores del equipo nacional porque se habían pasado a una liga rival. A excepción de las competiciones cuatrienales de la Copa del Canadá, en que se anima a las estrellas de la Liga a participar, ésta presta sólo una asistencia limitada al equipo nacional. (Una notable excepción es la franquicia de Calgary, que opera conforme

a la tradición no lucrativa de los primeros equipos de «profesionales locales».) Demostrando que la representación pánicañadiense no puede alinear a «los mejores», la Liga quiere hacer ver lo inútil de cualquier proyecto organizado sobre líneas nacionalistas.

Frente a quienes sostienen que los deportes deben contribuir a la expresión cultural humana y al desarrollo de la persona, la Liga hace gala orgullosamente de una masculinidad cargada de anti-intelectualismo craso. Debido en gran parte a que sus ejecutivos creen que entre los atractivos de este juego se cuentan la intimidación y la combatividad físicas, fomentan la idea insostenible de que la agresividad es un escape «natural» para las frustraciones, y que si un «hombre» es provocado sería un acto de cobardía (más que de autodisciplina inteligente) no defenderse físicamente. El gran Wayne Gretzky es todavía calificado por muchos como un «flojo» porque se niega a pelear. A las mujeres se dirige el mensaje de que este asunto no les incumbe. Creen además que jugar continuamente es la mejor preparación que puede tener un joven atleta para conseguir el difícil certificado que concede la Liga; para ello han creado un sistema de preparación (en ligas juveniles, al margen del sistema escolar) que hace prácticamente imposible para los jóvenes atletas atender simultáneamente a su educación. A pesar de sus cuantiosos recursos, la Liga ha contribuido muy poco a fomentar las ciencias del deporte o la práctica del atletismo. En lugar de esto, trata de inculcar una obediencia ciega a la autoridad de la organización, por encima de su insensatez o su inmoralidad. Todo esto es un estorbo para la creación de un «deporte nacional».

IV. LA RESISTENCIA DEL PÚBLICO

Se ha desarrollado un amplio movimiento de disconformidad y resistencia ante el control empresarial y las lamentables prácticas que la Liga ha fomentado, especialmente en relación con la «violencia del hockey» y la educación de los jugadores. La Asociación, estimulada por educadores, padres y público en general, junto con los gobiernos federal y provinciales, ha tratado de poner en marcha un programa humanístico para la formación de los aspirantes voluntarios. En varias localidades, los organizadores han promovido campañas a favor del «juego limpio» y han reestructurado el juego de modo que se fomenten la habilidad y la deportividad en lugar del «gana a toda costa». Por encima de la persistente creencia de que el hockey es la quintaesencia del «deporte viril», se ofrecen nuevas oportunidades a las chicas y a las mujeres. Sin embargo, y a pesar de que conocidos jugadores han apo-

yado estos esfuerzos, apenas se ha hecho notar algún cambio en los niveles superiores, que siguen controlados por la Liga.

Habida cuenta de su enorme influencia y de su fuerza simbólica⁷, es preciso que la lucha por asegurar el control público alcance también a la Liga Nacional de Hockey. En el campo de la radio, la televisión, el cine y las publicaciones —otras esferas importantes de la cultura que han estado dominadas por empresas extranjeras—, han desarrollado importantes esfuerzos los gobiernos canadienses a fin de regular la actividad comercial y apoyar las iniciativas nacionales en esos mismos campos, con vistas a lograr que la expresión cultural y su difusión queden en manos canadienses. A la vista de estos hechos, cabe preguntarse por qué no hacer lo mismo en relación con el hockey. La realidad es, sin embargo, que pocos gobiernos se han atrevido a intervenir en los más poderosos monopolios (y mucho menos a desmantelarlos), como las distribuidoras cinematográficas, controladas desde Estados Unidos, o la Liga Nacional de Hockey. En estos tiempos neoconservadores, cuando está vigente un Acuerdo de Libre Comercio con los Estados Unidos, resultará aún más difícil una intervención más enérgica en pro de la «cultura canadiense». Si hubiese una voluntad política más decidida no faltarían instrumentos eficaces para conseguirlo, pues el complejo que forman la Liga Nacional de Hockey y los medios de comunicación está muy centralizado. Sería fácil, por ejemplo, a través de la Comisión Reguladora de la Radio-Televisión Canadiense y la CBC, cambiar la interpretación dominante del programa «Hockey Night in Canada», que hasta ahora está controlado por la Liga y sus patrocinadores.

Pero tiene que haber voluntad política porque el «deporte nacional» se ha convertido en una metáfora nacional que refuerza la autoidentificación. Una sociedad independiente debería mantener bajo su propio control sus mejores creaciones culturales.

B. KIDD

[Traducción: J. VALIENTE MALLA]

⁷ M. Smith, *Violence and Sport* (Toronto 1983).

ETICA DEL DEPORTE

I. PERSPECTIVAS MORALES EN EL DEPORTE

El *fundamento* de lo moralmente recto es una cuestión de la razón y de su elección racional entre diversos juicios posibles, a la vista de las consecuencias que se hayan pronosticado para los hombres. El *descubrimiento* de lo moralmente recto es una cuestión de experiencias humanas distintas, que están basadas a su vez, por otra parte, en una experiencia de sentido religioso. Una ética de la fe puede desarrollar mejor su *proprium* en este último aspecto. Esto significa que aquí no me interesa una discusión del fundamento de las reglas del comportamiento en el deporte. ¡Qué podría aportar aquí de específico una ética de la fe! Todo lo contrario: la discusión sobre una ética normativa del deporte se ha convertido en una parte de una ética universal-racional sin consideraciones religiosas especiales; y esto no puede ser sino correcto para el teólogo y bueno para el deporte. En las páginas siguientes, por tanto, trataremos más bien de modelos preventivos de conducta o, en lenguaje clásico, de «virtudes», cuyo descubrimiento supone la llamada «experiencia de contraste», es decir, la sorpresa negativa de lo fáctico. Lo cual significa que estos modelos de conducta pueden «seguir siendo perfectamente discutibles en todo orientador» (S. Lenz, *Das Vorbild*, 1975).

La experiencia de contraste parte de posibilidades de la realidad que se han realizado insuficientemente. Puede entenderse también, constructivamente, como «sentido de las posibilidades» con tal de que esta expresión no se interprete como la prolongación de las presiones reales que dominan de hecho.

1. *El deporte como camino para el ser humano*

a) Es una observación vulgar que en el deporte se puede desarrollar de un modo específico la personalidad. La práctica del deporte implica la posibilidad de un proceso de aprendizaje. Si lo moral, como dice toda la tradición, depende de la voluntad, entonces es oportuna aquí la metáfora de Nietzsche de «gimnasia de la voluntad». La gimnasia de la voluntad es aquella ascesis que basa su

norma antropológica en una voluntad del hombre purificada de la referencia a sí mismo. Ascesis es amor a sí mismo purificado.

Este proceso de aprendizaje incluye el distanciamiento de sí mismo y la abstención como momento interno del desarrollo específico. También incluye como modelo de conducta la norma de la desideologización práctica. El que busca su norma busca al mismo tiempo una especie de «equilibrio flexible» de sus posibilidades, que tienen que integrarse en una proporción recíproca cuando se fomentan.

b) El deporte como camino para el ser humano tiene que ver algo con el estilo de «carácter social» que produce (E. Fromm). Con esta expresión no nos referimos al temperamento, sino a la huella que se va formando sobre la base de un proceso de asimilación del mundo y un proceso de socialización entre los hombres. La idea de que hacer deporte, y también, en definitiva, competir en el deporte, presupone carácter es tan importante como la idea de que lo produce. Es, pues, evidente que el deporte depende en su desarrollo de un contexto humano.

Camino para el ser humano: el camino no debe confundirse con la meta. La señala por sí misma, puesto que tiene una orientación que no es él. Según E. Fromm, existen estas dos posibilidades de carácter social: la orientación destructiva y la productiva. La orientación destructiva puede considerarse también como orientación al producto. Transforma todo lo humano, por analogía, en cosas muertas, que, en última instancia, destruyen el alma. La orientación productiva, o también biofilia, por el contrario, ve en todo rendimiento no su resultado como un número o una cosa, sino su repercusión simplemente en el cambio del hombre¹.

2. Del juego limpio a la justicia: el desarrollo del sentido de justicia (J. Rawls)²

La idea de «juego limpio» presupone, por una parte, la dignidad de la persona, es decir, la inviolabilidad, la intransferibilidad

¹ Cf. R. Funk, *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk* (Stuttgart 1978).

² Cf. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Francfort 1975); O. Höffe (ed.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit* (Francfort 1977); *ibid.* (ed.), *John Rawls, Gerechtigkeit als Fairness* (Friburgo/Múnich 1977).

y el carácter de fin en sí de las personas. Pero el juego limpio, por otra parte, presupone también la idea antigua de la *aequitas*, de la equidad, es decir, el equilibrio de las condiciones, las exigencias y las posibilidades. Si a la primera le corresponde la conducta recta, a la segunda le corresponde la regla justa. El que quiere ser recto y justo y necesita las reglas correspondientes para serlo tiene que hacer de los principios de la igualdad la base del desarrollo de la libertad y, por tanto, respetar la prioridad de la igualdad sobre la libertad.

Pero la regla práctica más importante del sentido de la justicia es, según Rawls, el principio de lo máximo. Es un criterio de creación de reglas, que ayuda a la dinámica de la justicia y afirma que toda norma ha de orientarse por el mayor bienestar (*maximum*) de los más desfavorecidos (*minimum*). Este criterio es inviable para nuestra sociedad, porque nuestra sociedad está acostumbrada, por sus hábitos económicos, a un modo de pensar según reglas utilitaristas. Para este modo de pensar, una norma es justa cuando las desventajas de los diversos grupos contribuyen a las ventajas del conjunto.

Según este criterio de lo máximo, se pueden determinar como justas y rectas las prioridades en la interpretación de las reglas, las prioridades en el fomento del deporte, las prioridades en la justicia con el medio ambiente y las prioridades del autocontrol en el deporte.

3. Solidaridad y liberación

El *ethos* del deporte suele colocarse bajo el paradigma de la autorrealización, que sólo tiene como límite los posibles daños en el trato con los otros. Desde este punto de vista, la dimensión social, en última instancia, es sólo un «imperativo de lo que hay que evitar». En cambio, un punto de vista constructivo social presupone que el deporte se concibe también como un fenómeno político. La discusión sobre la politización del deporte «suena» a veces «a árbol falso», aunque de hecho combate con razón los usos funcionales, políticos e inadecuados del deporte. Pero lo falso en la politización del deporte, visto éticamente, no es la inclusión del deporte en la dimensión de lo político, sino el uso político incorrecto de un fenómeno político. El que, por ejemplo, como el

Concilio Vaticano II, ve el deporte como contribución «para establecer relaciones fraternas entre los hombres de todas las clases, naciones y razas»³ está impulsando, con razón, un deporte «político».

Lo político incluye, por una parte, el carácter de publicidad, y por otra, el uso responsable de las instituciones sociales. El deporte es una institución social pública; la práctica del deporte pertenece al sector de la ética de lo político.

Por eso depende mucho del problema ético de para qué es bueno políticamente el deporte, mucho más que del problema de intereses de qué puede hacer la política por el deporte —por suerte, como oasis no político—. Aparte de las máximas de la justicia hay que tener en cuenta aquí las máximas de la solidaridad y de la libertad: máximas que garantizan una transparencia entre ética del deporte y ética política. Aprender de la solidaridad es uno de los presupuestos del deporte y de la práctica del deporte, es decir, aprender la solidaridad es aprender unos límites y una sinceridad al mismo tiempo. La solidaridad transmite la actitud de que los simpatizantes respondan responsablemente unos de otros con la dinámica de extender constantemente esta opción.

Mucho más sorprendente es la perspectiva de la liberación. Y, desde luego, desde el punto de vista ético-político, para el deporte es importante pasar del paradigma de ayuda imperial para el desarrollo, o —como se dice entre nosotros— de promoción estructural, al paradigma de la autoconfianza en la liberación. El deporte no debería transmitirse políticamente como un injerto de la civilización, sino poder subordinarse a los procesos de emancipación.

4. *El deporte es un valor no moral; sobre su relevancia moral decide el uso*

Possiblemente algún día habrá culturas en las que el hombre sobrevivirá sin deporte y quizás vivirá mejor. Nada nos justifica a suponer que el «deporte», como un bien de nuestra cultura, es algo más que el resultado de procesos sociales específicos, sobre cuyo sentido último aún no se puede juzgar. El deporte, en este

³ *Gaudium et spes* (1965) n. 61.

aspecto, no es un *bonum supratemporal*, sino histórico, evidentemente en el sentido de un hecho no arbitrario, al que no pueden sustraerse tan fácilmente ni la sociedad ni los individuos. Hay que hacer de él lo mejor en cada caso: *Make the best of it*.

El deporte es un movimiento del tiempo libre, es un movimiento de competición; el deporte es una parte de la necesidad de *show*; el deporte es una perspectiva de encuentro supranacional de la juventud, es una parte del intercambio simbólico entre las culturas. Todo le es posible, y por eso puede referirse éticamente a estas posibilidades. Sobre todo a la perspectiva del movimiento supranacional de la juventud y como parte del intercambio simbólico entre las culturas.

Se ha hablado, por eso, del deporte como movimiento de paz. Esto es exagerado y olvida la diferencia entre valores o bienes no morales y valores morales que ofrecen los criterios de las relaciones con estos bienes. En el ejemplo de la paz: el deporte sirve a la paz como proceso de disminución de la violencia y aumento de la justicia social cuando el hombre lo practica adecuadamente. De hecho, puede servir perfectamente a la discordia, por ejemplo, como rearme atlético de los bloques, como autoincienso nacionalista, como glorificación del propio pensamiento, como potencial de agresión, como utilitarismo (el fin justifica los medios).

Evidentemente, una política deportiva puede asumir en sí, en el marco de una ética política, dimensiones de una política de paz, y también el hacer deporte puede reforzar los procesos de aprendizaje de la preparación para la paz. Precisamente basándonos en este tema puede hacerse ver perfectamente que la relevancia ética del deporte puede afirmarse en todo caso sólo como tarea y no como declaración triunfalista de un estado de posesión.

II. LA DEPORTIZACION DE LA SOCIEDAD, ¿REDUCCION DEL HOMBRE?

El deporte es contexto social no significa que además de otros sectores existe también el deporte, sino esto: la deportización del hombre en la sociedad es una expresión sesgada o, para hablar con N. Luhmann, una «complejidad reducida» en su mundo social, expresión en la que el hombre tiene que moverse de una forma o de

otra, aunque se desinterese aparentemente de este sector. Esto último, este desinterés, sólo es posible en un acto consciente de rechazo, que también a su vez queda integrado en el contexto del deporte sistemáticamente, a saber: como «adeportivo» (lo cual hoy es mucho peor que lo poco musical de la palabra).

Pues bien: si el deporte es contexto social o sistema social en el sentido de complejidad reducida del mundo, entonces es interesante considerar esta reducción en el deporte «criticando su entorno», es decir, partir del entorno «hombre». Pero de este «entorno» sólo puede hablar el que tenga en cuenta la concurrencia pluralista de las concepciones del hombre. Yo considero aquí la concepción cristiana del hombre como un «contenido de sentido abierto», en el que desempeñan un papel tanto la sensación de consistencia en el sentido de una tradición viva como también el contrapeso de los sectores reales de la vida. A este propósito me parecen importantes las siguientes observaciones.

1. Reducción de la corporalidad al culto del cuerpo

La crítica cristiana a la falta de integración de la corporalidad en el deporte en el mundo antiguo en los Padres de la Iglesia se dirigía a dos tendencias extremas. Al aislamiento «apolíneo» del espíritu frente al cuerpo y al aislamiento «dionisíaco» del cuerpo frente al espíritu, es decir, el cuerpo como instrumento de idolatría, del llamado desplazamiento del culto. Los juicios del Antiguo y del Nuevo Testamento coinciden en este punto con el juicio de los Padres de la Iglesia: los juegos son culto a los ídolos, a los que, según Tertuliano, tiene que renunciar el bautizado. Más concreto es el juicio de Clemente de Alejandría. Anticipa el juicio de la Iglesia en el siglo XX: cultivo del cuerpo, sí; culto del cuerpo, no (Pío XII)⁴. Consideremos más en concreto esta diferenciación de cultos.

⁴ Cf. Tertuliano, *De spectaculis* 4 (*Obras selectas*, vol. 1, Munich 1912, 108; 124s; 128s; Bibliothek der Kirchenväter, ed. V.O. Bardenhewer y otros, 7 vols.); Clemente de Alejandría, *Paidagogos* 3, 9-10 (cf. A. Koch, *Die Leibesübungen im Urteil der antiken und frühchristlichen Anthropologie* [Schorndorf 1965] 84s); sobre Pío XII cf. A. F. Utz/J. F. Groner (eds.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, 3 vols. (Friburgo, Suiza, 1954-1961) Nr. 2016; 2044-2067; 5129-5146.

Reducción de la corporalidad existe, en primer lugar, cuando la salud de los hombres se considera un asunto puramente corporal. La psicosomática nos ha aclarado desde hace tiempo que la salud no puede alcanzarse aislando el cuerpo. Pero si se alimenta la ilusión de que la salud es un asunto de funciones corporales, se está limitando a la corporalidad como forma de hablar de todo el hombre.

Una segunda observación: reducción de la corporalidad existe cuando la corporalidad del hombre se agota en el ideal de un cuerpo atlético. Una rápida ojeada a la propaganda y a las ideas sobre la belleza de la vida diaria respecto del cuerpo, por ejemplo, en el sector de la moda o también en el sector de las diferencias normativas de los sexos, puede confirmarnos inmediatamente este ideal de cuerpo atlético; y esto, desde el punto de vista histórico, es una reducción, que no siempre se consideró evidente, como nos lo podría enseñar una mirada a las pinturas de Rubens.

En tercer lugar: reducción de la corporalidad existe cuando el placer de exploración y la capacidad de juego como posibilidades de expresión corporal se interpretan unilateralmente como producción corporal. La unilateralidad del ejercicio deportivo puede más bien impedir que promocionar el conjunto de la atención al cuerpo. Ejemplos son los brazos de los tenistas, el abdomen de los ciclistas, los esqueletos de los corredores, los volúmenes musculares de los levantadores de peso, etc.

En cuarto lugar: reducción de la corporalidad, finalmente, existe cuando el deporte, con el entrenamiento del cuerpo, perturba el desarrollo del cuerpo en la juventud, o cuando el deporte lleva consigo, por ejemplo, un peligro de lesión que tendrá consecuencias negativas como muy tarde en la edad adulta.

Pues bien, estos momentos críticos conocidos no indican que el hombre no pueda y deba vivir con reducciones, supuesto que se mantenga en los principios de integridad moral (es decir, evite aislaciones de sentido sólo parciales, o sea, los reduccionismos) en la hermosa frase «nada en demasía» que ha incorporado al debate Johann Michael Sailer⁵.

El problema social de la corporalidad está en su instrumentaliza-

⁵ Cf. J. M. Sailer, *Über Erziehung für Erzieher* (Munich 1809) 248-251.

zación. Hace tiempo surgieron los llamados «juegos» sin un fin en instalaciones de competición, en las que sólo cuenta el éxito, y la participación, a la que luego se ha hecho referencia, siempre en las instalaciones deportivas de masas, es también ya un éxito por su capacidad de competición. ¡Es muy hermoso llegar a contar hasta 80.000 personas admitidas en un maratón de Nueva York! La deportización de la sociedad no es una corporización de la vida, sino una mentalización progresiva, es decir, un medio para que el estímulo del rendimiento se meta, en definitiva, en la cabeza. Por esta razón, no es de extrañar que en el deporte de competición tenga éxito el que puede entrenar la mente.

2. Reducción de lo lúdico al culto de la competición

El simbolismo social del deporte, incluido el llamado deporte libre, se mueve desde hace tiempo no ya en el sector del cultivo del cuerpo, del que acabamos de hablar, sino en el sector del culto de la competición. Krotow lo ha formulado así: «El deporte expresa los principios de la sociedad industrial mucho mejor que esta misma»⁶. El deporte sin una medida y sin un número se considera una niñería o, para utilizar el lenguaje del deporte, un arte «sin alimento». Pero con este mismo lenguaje se desenmascara la cuestión. El hombre deportista representa el prototipo del afortunado. El principio de competición de la sociedad moderna dice: la igualdad y la desigualdad de los hombres están en ellos mismos; cada uno debe ser forjador de su suerte, y después podrá hacer algo con este potencial.

Existe, ciertamente, la máxima ética sobre el deporte de que participar es más importante que ganar. Ya he observado que esta frase no aporta nada si también la participación es símbolo de éxito. Una vuelta del deporte a la dimensión humana de juego sólo sería posible cuando el deporte divirtiera por lo que tiene de juego, es decir, si la máxima fuera: jugar es más importante que ganar. Pero esto supondría un cambio en el sector del comportamiento humano frente al deporte; porque, por desgracia, el público no piensa que jugar es más importante que ganar.

⁶ Cf. Ch. Graf von Krokow, *Sport und Industriegesellschaft* (Munich 1971); W. Hädecke, *Leistungssport und Leistungsgesellschaft*, en *Grenzen der Leistung* (Olten 1975) 134-146.

El juego es en sí mismo movimiento comunicativo con un sentido. Así lo ve también, con estas mismas palabras, el Vaticano II en la constitución pastoral⁷. Sin embargo, el culto de la competición es una reducción de la comunicación al consumo de resultados y éxitos. Es característico de esto el intercambio de recuerdos entre los deportistas y entre los productores y consumidores de deporte. El hombre moderno tiene que volver a «ejercitarse» lo que hay de juego en el deporte.

Sin embargo, evidentemente, no se deben contraponer absolutamente competición y juego. El lenguaje del juego tiene que admitir en sí también el lenguaje de la competición. La reducción del deporte a culto de la competición consiste sencillamente en una jerarquía; es decir, la competición, en cuanto orientada a unos resultados, selecciona los elementos admitidos del juego.

3. Reducción de la comunicación a consumo

Según el principio ético y social del cristianismo, el *ordo rerum* debe estar subordinado al *ordo personarum*, es decir, a la comunicación de las personas. Lo personal o, en el lenguaje científico de la psicología social, la identidad del hombre incluye al mismo tiempo subsistencia o, si se considera temporalmente, consistencia y comunicación. De acuerdo con la tradición cristiana, la persona no es un ser sin referencias, sino autodesarrollo en una dinámica de relaciones, es decir, un proceso comunicativo.

Pues bien, el deporte es perfectamente un lugar de comunicación. Una serie de movimientos diversos, que dan al deporte su fuerza expresiva, pueden interpretarse en el sentido de una especie de comunicación sin lenguaje o con un lenguaje propio. Esto puede afirmarse del deporte en sí mismo, sobre todo del deporte de equipos y también del mundo del deporte en general. Cuanto más se sujeta el deporte a las leyes de unos fines, éxitos y competiciones, tanto más unidimensional será la posible comunicación de los participantes, tanto más se rige por la voluntad de competición de la sociedad industrial o sociedad de prestación de servicios. Cada uno hace su oficio.

La comunicación y la ética forman un círculo hermenéutico, es

⁷ Op. cit.

dicir, se presuponen mutuamente. Este círculo hermenéutico dificulta de algún modo la distinción entre el nivel descriptivo, es decir, la observación de la comunicación de los procesos de transmisión social, y el nivel axiológico, según el cual la comunicación siempre es al mismo tiempo también algo deseable.

Intentemos por el momento detenernos en el nivel descriptivo. El sector deporte representa un sistema relativamente autónomo de procesos de transmisión social y al mismo tiempo un sistema relativamente autónomo de comunicación con un lenguaje y una técnica. Pues bien, si esta comunicación se orienta esencialmente a un rendimiento, y en el sentido de éxitos y resultados, entonces lo que predomina es una comunicación sencillamente contable. Para demostrar esto sólo hay que recordar lo que se transmite a través de los medios de comunicación. Como consumidor de fútbol, nunca he visto u oído todavía que, por ejemplo, el partido más bonito haya sido particularmente objeto de recuerdo comunicativo si *no tuvo un buen resultado*.

La contrapartida de una comunicación orientada a unos resultados con el deporte es una comunicación igual *sobre* el deporte. Esto depende de un comportamiento ya aceptado en el deporte. Un comportamiento consumista respecto del deporte reduce el sentimiento social al resultado. Si se observa críticamente, sólo se interesa por la tensión que se da entre resultado y rendimiento.

La deportización de la sociedad configura al mismo tiempo el tipo de consumidor de deporte que consume resultados. Pero el consumo tiene a la vez también una función de sucedáneo: la posibilidad de vivir de segunda mano.

III. PROBLEMAS ETICOS DE LA COMERCIALIZACION DEL DEPORTE

1. Hechos y fenómenos

Por el nombre global de «comercialización» se entienden fenómenos y adelantos completamente distintos, todos los cuales, en última instancia, acaban mezclando progresivamente economía y deporte en sus aspectos de producción y tiempo libre. Entre ellos

están la industria de instrumentos y trajes deportivos y también la fabricación de lugares de deporte y la financiación de sus instalaciones; la creación y mantenimiento de servicios deportivos y también la utilización del deporte y de la información deportiva para fines propagandísticos, que existen dentro y fuera de la industria del deporte; la financiación de las competiciones, premios, liquidaciones, sueldos, recompensas en dinero y también la administración económica de los establecimientos deportivos con sus medios de producción.

a) En general, se puede hacer la observación de que la economización de la política y de la vida cotidiana avanza (lo cual significa al mismo tiempo también, a la inversa, la politización de la economía); al mismo tiempo se puede hacer la observación de que, por la presión de la división desigual del trabajo, aumentan los perfiles de producción y el comportamiento orientado a la producción; si se piensa, finalmente, en la oscilación mutua entre deporte principal y deporte libre, por lo que respecta al nivel de producción y a la conciencia de exigencia, vemos que la economización del deporte es una consecuencia de un progreso social general y no un fenómeno excepcional que habría que acoplar de alguna manera en él.

b) La economización es una consecuencia del sistema de crecimiento; el paso de un crecimiento cuantitativo a un crecimiento cualitativo se ha quedado atrás, lo mismo que la realización de la idea de una economía de equilibrio que esté bajo la perspectiva de ahorro de energía, cuidado del medio ambiente y justicia distributiva⁸. La necesidad de expansión económica entra, por así decirlo, en todos los espacios sociales y está constantemente en busca de vacíos que pueda llegar a poseer. La ciencia y la tecnología se desarrollan esencialmente en función de esta necesidad (por ejemplo, el progreso de los medios de comunicación, la microbiología, etcétera).

Por eso, la expansión de las estructuras económicas y del com-

⁸ H. Ch. Binswanger y otros, *Wege aus der Wohlstandsfallle. Der NAWU-Report. Strategien gegen Arbeitslosigkeit und Umweltzerstörung* (Francfort 1979).

portamiento económico en el deporte ocurre, por así decirlo, inevitablemente. La práctica del deporte que produce su «gratificación» en el sector no económico (salud, encuentro de la identidad, comunicación y reconocimiento social) se pospone a la práctica del deporte que produce, al margen de la «gratificación» no económica, una recompensa en valores monetarios o en otros valores de carácter económico. Un juego deportivo cualquiera, que se mueve en el marco de la simple satisfacción, sin otro fin que la comunicación, se pospone a las exigencias de los incrementos de la cifra de ventas (publicidad, venta de productos, etc.), es decir, es desbanulado por la contabilidad económica de las instalaciones. El deporte del tiempo libre está sujeto cada vez más a la influencia de los productos que, como instrumentos, lugares y trajes deportivos, se pueden adquirir cómodamente y al mismo tiempo siguen las leyes de la producción y la competencia. El que, por ejemplo, se queda atrás en el material en los sectores principales del deporte de masas (esquí o tenis) ya no puede «seguir interviniendo», ni siquiera para tener una «gratificación» no económica.

c) La resistencia de las asociaciones privadas, en sus diversos niveles regionales, nacionales e internacionales, contra estos adelantos disminuye cada vez más, sobre todo porque, además de la economización inevitable (hecho en el que internacionalmente no influyen nada las diferencias de ordenamiento de los sistemas económicos, supuesto que se trate de economías de crecimiento), aumenta también inevitablemente la profesionalización del deporte. Esta profesionalización no se da sólo en las condiciones especiales que hay que tener para practicar los deportes principales, sino que también se ha hecho necesaria en la formación, organización y asistencia que requieren los deportes de masas. El que dice «A», es decir, adopta una actitud positiva frente a la deportización de la sociedad o a la democratización de las posibilidades del deporte, tiene también que decir «B», es decir, aceptar el deporte cada vez más como prestación profesional de un servicio. Evidentemente, esto lleva a las siguientes consecuencias: el deporte como activación de servicios sociales y el deporte como proceso de explotación económica de capital y trabajo (digamos: producción de deporte) van reduciendo, con su mezcla progresiva, la autonomía social parcial del deporte y actúan como factor que lo van integrando en los

adelantos sociales generales, en los que el premio Nobel, la victoria en Wimbledon y el superávit de exportación de coches tienen de algún modo el mismo efecto de símbolo económico.

d) La reducción económica y social de la autonomía parcial del deporte, por muy lesionadas que hayan quedado las ideas de un «mundo sagrado» del deporte y limitadas a discursos conmemorativos, hay que explicarla teóricamente siguiendo el paradigma de la relación entre «sistema» y «entorno»: cuanto más disminuyen los elementos selectivos del sistema frente a las influencias del entorno, tanto más se ajusta el sistema a las necesidades y expectativas generales, que subyacen, por otro lado, al control más global del sistema. En el lugar del perfil específico del sector aparece entonces cada vez más la nivelación bajo el dictado de la economización, en la que de algún modo caen bajo las mismas reglas la práctica del deporte, la producción de diversión y la eficiencia científica, e incluso la evangelización de las iglesias.

e) Estos hechos pueden limitarse por medio de diversas fuerzas, cuya estabilidad, evidentemente, está sujeta a la presión constante del desarrollo: afirmando la autonomía parcial del subsistema según las reglas selectivas, cuya validez reclama para sí mismo; por medio de fuerzas sociales que, en nombre de los valores y necesidades no económicas del hombre, ofrezcan resistencia a los adelantos o al menos los compensen en parte; usando la influencia oficial que de algún modo asegure la «libertad» del deporte, lo mismo que la libertad del arte y de la ciencia, es decir, limitando la explotación económica de los productos y las instalaciones.

f) La comercialización del deporte depende igualmente de que el deporte, entre otras cosas, pero cada vez más, es un producto de los medios de comunicación que hay que explotar rápidamente y en todo el mundo casi sin demora de tiempo, por lo que, en cierto modo está bajo el doble imperativo de su autorregulación por una parte y de su regulación por otros como mercancía de los medios de comunicación por otra. Cuanto más se mezclan entre sí el sistema «deporte» y el sistema «medios de comunicación» tanto más se hacen dependientes el uno del otro y tanto más existe el peligro de que la comunicación del deporte deriva en el puro compromiso de dos intereses económicos, sin que entonces

desempeñe un papel la reflexión sobre los valores propios del deporte (salvo quizá en el sector límite de choques mortales).

g) En resumen: cuanto más avanza la dimensión económica del deporte tanto más su dimensión ética se convierte en un caso límite y tanto más las necesidades y los valores no económicos (que en sí y por sí no tienen por qué ser valores éticos) quedan arrastrados del centro a la periferia del deporte.

2. *Economización y comercialización: distinción de las tendencias*

Hasta ahora he hecho referencia de un modo general a los problemas que se plantean sobre los fenómenos y los adelantos. Ahora hay que encontrar los criterios de la distinción y partir de ellos.

a) En primer lugar hay que comprobar hasta qué punto la economización del deporte responde: 1) a las metas deportivas, 2) a las necesidades sociales y 3) a sus exigencias objetivas. Esto equivaldría a buscar el criterio correcto de una economización (entendida cualitativamente) del deporte.

b) En un segundo aspecto hay que destacar cuándo la economización del deporte se transforma en su comercialización, es decir, en una reducción de su esencia al carácter de mercancía (en lugar de a su «verdadero» carácter). Utilizo aquí la palabra comercialización como concepto descriptivo y comercialización como concepto axiológico (negativo). Aquí pueden valer probablemente los mismos criterios: comercialización del deporte se da cuando: 1) se sigue una economización a costa de las metas y los fines deportivos, 2) a costa de las necesidades sociales y sus orientaciones axiológicas y 3) lesionando la amplitud de su necesidad objetiva.

A mí me parece que estas distinciones pueden proponerse también en cierto modo en el sector preético, si se admite el presupuesto de que el deporte tiene su valor propio y una consiguiente autonomía parcial, es decir, no debe quedar absorbido en el carácter de mercancía de un proceso de explotación económica.

Mucho más discutibles serían estas distinciones si para la distinción de las tendencias se introdujeran los criterios de la ética del deporte (es decir, de la aplicación éticamente recta de los va-

lores del deporte) en el contexto de las ideas de la ética social general (por ejemplo, de una teoría cristiana en la sociedad).

c) Además, en tercer lugar, la cuestión es no sólo limitar la comercialización dentro de una inevitable economización, sino limitar al *homo oeconomicus* con una idea global de hombre en general. Esto exige la introducción de estos criterios positivos: 1) la dignidad no económica del hombre; 2) la revalorización de las necesidades no económicas y de las correspondientes orientaciones axiológicas o actitudes fundamentales; 3) la propuesta no sólo de alternativas personales, sino estructurales a los adelantos descritos.

La aplicación de estos criterios sólo es posible, por supuesto, en discusión con los expertos de otras disciplinas científicas o de otra experiencia práctica. Por eso quisiera mencionar a continuación sólo algunos ejemplos que hagan comprensible el sentido de los criterios.

a) Economización en un grado correcto:

1) Metas deportivas son, por ejemplo, la promoción del cuerpo, la práctica de unos movimientos, la satisfacción por el ejercicio, la relación personal y el reconocimiento social. Para fomentar estas metas son necesarios medios económicos y planificación económica responsable. En la medida en que aquí colaboran fuerzas económicas libres, introduciendo su propio interés en la promoción de estas metas, tienen que poderse medir también por la eficiencia en estas metas.

2) Necesidades sociales son, por ejemplo, la promoción de los débiles sociales (deporte de minusválidos, promoción estructural de zonas rurales o de nuevas residencias urbanas) y también de la necesidad de información. También aquí es posible la introducción de los propios intereses económicos (sobre todo si con ello puede unirse la creación de trabajo). Aquí el problema es el equilibrio de metas y medios.

3) Entre las exigencias objetivas está, por ejemplo, la profesionalización progresiva en el sector de la formación, la asistencia y la organización. Aquí el problema que se plantea, además del equilibrio de metas y medios, es al mismo tiempo también la cuestión de la titularidad, las influencias y la armonía de intereses.

b) Aspectos negativos de la comercialización:

1) A costa de las metas y fines deportivos: cuando lo que se pretende no es la promoción del movimiento, la corporalidad, el juego o el ejercicio, sino sobre todo hacer del deporte una mercancía de diversión circense; cuando la proximidad de los contactos humanos se pierde por aislarse los diversos ejercicios; cuando la formación de una élite deportiva pierde el contacto con la base; cuando la comercialización lleva a la promoción de ejercicios con medios incorrectos (tormento y daño para la salud; empleo de medios farmacéuticos discutibles); cuando la medicina deportiva es más importante que el entrenamiento, etc.

2) A costa de las necesidades sociales y sus orientaciones axiológicas: cuando se impide la conservación y aparición de otros valores que ocupen el tiempo libre y culturales; cuando la comercialización del deporte en instalaciones y retransmisiones lleva a la competencia con otras necesidades (armonía familiar, necesidades de sentido personales); cuando las empresas industriales se ahorran con la promoción del deporte la humanización del lugar de trabajo; cuando el deporte y la defensa del medio ambiente entran en competencia entre sí, etc.

3) Lesionando la amplitud de su necesidad objetiva: cuando sólo el valor de mercado de la mercancía «ejercicio deportivo» determina su gratificación en lugar del ejercicio mismo y las necesidades adecuadas del que hace deporte; cuando la organización, la burocracia y la información deportiva se realizan exclusivamente según puntos de vista comerciales; cuando la profesionalización ve su tarea preferentemente en el servicio de la competencia de unos ejercicios y no en la propagación de otras metas deportivas (cf. *supra*); en pocas palabras: cuando el comercio le pone metas al deporte en lugar de ser a la inversa.

c) Criterios positivos sobre la base de la dignidad del hombre:

1) Como la dignidad del hombre no se define mediante metas económicas (aunque desde luego necesite medios económicos), hay que tener en cuenta los siguientes criterios:

— la autodeterminación humana (por ejemplo, ¿pueden los

padres y asesores comercializar a los niños para el deporte?;

- las necesidades humanas fundamentales (además de las necesidades fisiológicas fundamentales, la necesidad de relaciones personales, de reconocimiento social y de sentido, ¿puede el éxito deportivo oprimir necesidades de rango superior?);
- los derechos individuales y sociales (por ejemplo, derecho a la formación adecuada, a la libertad de residencia y de elección de profesión, al trabajo como fundamento de la autorrealización, etc.);
- el carácter de fin en sí del hombre en el trato con él (¿no amenaza la comercialización el trato humano, cuando el próximo es sólo un medio para el fin del éxito?).

2) Orientación axiológica y actitudes fundamentales: si el deporte debe servir para posibilitar una orientación humana «productiva» (E. Fromm), y no una orientación «destructiva», entonces hay que tener en cuenta estos criterios:

- la justicia como fundamento del juego limpio;
- la capacidad para la autolimitación;
- la promoción de la vida y la justicia con el medio ambiente;
- la capacidad para la paz⁹.

Estas orientaciones axiológicas sólo pueden alcanzarse si no se comercializan las necesidades del hombre.

3) Alternativas estructurales: aquí el problema es el criterio para poner en la debida proporción los medios de gasto y las metas del éxito humano y no sólo como llamada a los diversos individuos que impulsan el deporte, sino como promoción de las condiciones estructurales de impulsar el deporte «racionalmente». En las utopías, como, por ejemplo, de unas anti-olímpíadas u olímpíadas alternativas, se expresan claramente estas consideraciones. Tal vez haya formas más sencillas; pero concretarlas supera mis competencias. De todos modos, podría imaginarme que la especialización del deporte puede limitarse con concursos que cada vez tengan una va-

⁹ Cf. D. Mieth, *Die neuen Tugenden* (Düsseldorf 1984) 107-141.

riedad nueva (sólo un ejemplo: la unión de esquí de fondo y *slalom* gigante en las competiciones de esquí).

Los intentos de concreción de los criterios deberían servir aquí sólo de ilustración, para que puedan ser sometidos a examen. Porque la tarea del profesional de la ética puede ser sólo ofrecer posibles criterios y no su realización concreta.

D. MIETH

[Traducción: E. RODRÍGUEZ NAVARRO]

LOS PRIMEROS CRISTIANOS Y EL IDEAL ATLETICO GRIEGO

Con la seguridad que le daba su condición de verdadero griego, declara Platón que los bárbaros no practican ni el deporte ni la filosofía. Pero el mismo autor hace decir a su maestro, Sócrates, que el único «castigo» que merecía por filosofar era el ser mantenido por el Estado, igual que los vencedores de Olimpia (*Apología*, 356). En el mundo antiguo no faltaban algunos que exigían distinguir entre estos dos rasgos característicos del estilo de vida griego: la filosofía y el deporte. Los primeros apologetas cristianos ansiaban apropiarse de lo primero como una manera de caracterizar exactamente su propio sistema de creencias, pero dudaban mucho en cuanto a lo segundo, a pesar del fuerte atractivo que ejercían sobre las masas. ¿A qué se debían aquellas dudas? ¿Tendremos ahí un criterio válido para calificar hoy el compromiso con la actividad atlética?

Un análisis de la función que cumplía el ideal atlético en el mundo griego y romano en general, y de las actitudes de los judíos ante este empeño, esencialmente griego, dentro de aquella cultura, nos dará la mejor respuesta a aquellas preguntas. Los primeros cristianos estaban dispuestos en otros aspectos de su vida a asimilar elementos procedentes de aquellas dos «grandes tradiciones», a la vez que adoptaban posiciones propias en áreas como la ética, la liturgia, la administración, los estilos literarios y otras. ¿Qué ocurría con el ideal atlético y a qué se debían aquellas vacilaciones que es posible detectar hasta los mismos finales de la Antigüedad tardía? Juan Crisóstomo observa ceñudamente: «Si preguntáis a los cristianos quiénes son Amós o Abadías o cuántos apóstoles o profetas hubo, se quedan mudos. Pero si les preguntáis por los caballos o los corredores, os responderán con mayor solemnidad que los retores» (*Homilia*, 58).

I. AMBIVALENCIA CON RESPECTO AL IDEAL ATLETICO EN LA CULTURA GRIEGA

Píndaro, Estrabón y Pausanias atribuyen los orígenes de los Juegos Olímpicos a Heracles, el humano que, en virtud de sus trabajos, alcanzó la esfera de lo divino¹. Al acreditar su valía en los acontecimientos deportivos, los jóvenes (en su mayor parte) ejemplificaban algo del poder de lo divino en forma corporal. Las odas de Píndaro, por lo que respecta al género poético, celebran a los vencedores en los juegos y expresan así aquella idea con toda claridad. El atleta ideal era retratado de diferentes modos en las distintas épocas, pero las virtudes que se evocan en cada caso reflejan nítidamente lo que la ciudad griega esperaba de sus ciudadanos para asegurar su estabilidad: «perfección, belleza física, condición maravillosa, capacidad poderosa, vigor irresistible, audacia, emulación, resolución indomable y ardor inexpresable en la búsqueda de la victoria» (Luciano, *Anacarsis*, 12).

No es de extrañar, por consiguiente, que Platón atribuya una importancia excepcional a la formación atlética en su ciudad ideal. A diferencia de los poetas, que han de ser proscritos a causa de sus actividades subversivas, los atletas confieren honra a su ciudad, como corresponde a la situación real en Grecia, donde los vencedores olímpicos eran mantenidos a costa del Estado y disfrutaban de ciertos privilegios incluso fuera de su ciudad natal. Así, según Platón, la gimnasia (es decir, la formación atlética) ha de ser tratada a la par que la música (es decir, las artes liberales), con tal de que se mantuviera el debido equilibrio. También deberían recibir esa formación las mujeres. En contra de la práctica habitual, que al parecer excluía de Olimpia a las mujeres, excepto en determinados días, Platón mantiene una perspectiva ilustrada y estima que la desnudez (conforme a la práctica habitual en las competiciones atléticas) era asunto secundario, desde el momento en que varones y mujeres compartían la misma naturaleza y podían actuar todos como guardianes de la ciudad (*República* II, 376e; V, 457a.b.).

¹ Para las fuentes antiguas se pueden consultar R. S. Robinson, *Sources for the History of Greek Athletics* (Cincinnati 1955); W. J. Raschke, *The Archaeology of the Olympics: The Olympics and Other Festivals in Antiquity* (Wisconsin 1986).

Esta posición indica ya los comienzos de una crítica del ideal atlético, porque éste se estaba convirtiendo en un fin en sí mismo debido al creciente profesionalismo. Para Platón, todo el que se dedicara únicamente a los ejercicios gimnásticos en su educación terminaba por convertirse en «un enemigo acérrimo de la filosofía, incivilizado, que nunca utiliza las armas de la persuasión». También Aristóteles, si bien reconoce la naturaleza científica del atletismo, tiene conciencia de los excesos que podían producirse en su tiempo, el profesionalismo, la dieta especial y otras tácticas, de modo que el éxito quedaba al alcance únicamente de unos pocos, en contraste con los tiempos antiguos, en que todos podían aspirar a la victoria (*Ética a Nicómaco*). Aún más tajante es Eurípides: «Aunque son miradas los males que aquejan a Grecia, nada hay peor que la raza de los atletas», afirma. La crítica se refiere a la posición privilegiada que se concedía al atleta en la vida cívica, que en opinión de Eurípides no estaba justificada. No es el atleta victorioso, sino el hombre bueno y justo, quien debe recibir las guirnaldas, puesto que él es el que limpia la ciudad de todo mal, «poniendo fin a la lucha mediante sus sabios consejos» (*Autólico*, fragm. 282).

La pasión de los griegos por los juegos atléticos no se apoderó posiblemente de la imaginación de los romanos con la misma fuerza que otros aspectos del estilo de vida de los «cautivos». Sin embargo, también en Roma se siguió formulando la crítica filosófica del ideal atlético. Séneca se atrevió a suprimir por completo la gimnasia de su curso de educación liberal. «¿Qué hay de 'liberal' en los aficionados a esos temas, voraces consumidores de eméticos, cuyos cuerpos están gordos a la vez que sus mentes se muestran flojas y torpes?», se pregunta en tono despectivo (*Cartas*, 89, 18). Plinio el Viejo pedía que se desterraran de Roma todas las competiciones de cualquier clase, mientras que Plutarco, un griego que se instaló en Roma, explicaba del modo siguiente los recelos de los romanos ante el atletismo: «Son de la opinión de que el gimnasio y la palestra merecen condena más que otra cosa a causa del servilismo y la afeminación de los griegos, y que fueron esas cosas las que produjeron una ociosidad inquieta en las ciudades, la inmoralidad y la ruina física de los jóvenes, con siestas, paseítos, ejercicios rítmicos y dietas estrictas» (*Cuestiones romanas*, 40).

II. ACTITUD DE LOS JUDIOS ANTE EL ATLETISMO

Hemos de subrayar el hecho de que estas críticas filosóficas del ideal atlético griego no afectaron en medida notable a la estima popular por los juegos atléticos. Con el creciente profesionalismo y la difusión de las costumbres griegas fuera de su solar de origen, especialmente después de las conquistas de Alejandro Magno, averiguamos que se celebraban competiciones atléticas muy lejos de los territorios griegos, incluso en la misma Jerusalén (2 Mac 4, 10-14). El estilo de vida griego, en general, ejerció un fuerte atractivo incluso en culturas como la de los judíos, en que no existía una tradición anterior de actividades semejantes. Entre tanto, los viejos Juegos Olímpicos languidecían por falta de dinero, pues los atletas preferían acudir allá donde les ofrecieran premios más lucrativos. Resultó así que el mismo Herodes el Grande, deseoso siempre de ser considerado paladín del espíritu helenístico, se vio designado presidente de los Juegos Olímpicos el año 12 a. C. porque estaba dispuesto a patrocinarlos.

Unas actitudes profundamente arraigadas en una visión del mundo distinta y en unas circunstancias históricas peculiares significaban que para los judíos religiosos de la era helenística había ciertas expresiones del estilo de vida griego, como el gimnasio, el teatro y la filosofía, que resultaban totalmente inaceptables. Para el autor de 2 Macabeos, y también para Josefo, la instauración del gimnasio en Jerusalén significaba una desviación de las costumbres tradicionales, y a ello contribuían diversos aspectos, como la desnudez, las referencias religiosas de los juegos para los griegos y la introducción de ciertas imágenes.

Es comprensible la fuerte reacción de los judíos en tiempos de la reforma helenística de Antíoco IV a mediados del siglo II a. C., cuando el sumo sacerdote Jasón, un hombre totalmente helenizado, estaba dispuesto a ver cómo el estilo griego de vida minaba la fe judía, hasta el punto de que envió dinero del templo de Jerusalén para costear los juegos cuadriennales de Tiro (2 Mac 4,18). Casi un siglo y medio después (28 a. C.), Herodes el Grande no llegó a tanto al organizar unos juegos en honor del emperador en Jerusalén, pues sus intenciones eran más bien políticas y sólo pretendía mostrarse fiel servidor de Roma y a la vez hábil administrador

dentro de su reino. No se pretendía, por tanto, que aquellos juegos fueran una competición sagrada, y Herodes tuvo cuidado de que el anfiteatro quedara situado fuera del recinto de la ciudad².

A pesar de todo, aquellos juegos celebrados en Jerusalén provocaron una violenta reacción de los judíos, a pesar de que, al parecer, no faltaron otros judíos que participaran de hecho en las celebraciones. Fracasó un atentado contra Herodes, pero la oposición logró provocar un tumulto general, que desbarató el proyecto de los juegos y obligó a celebrarlos en adelante en Sebaste, no en Jerusalén (*Ant. Jud.*, 15, 267-279). La oposición se basaba indudablemente en motivos religiosos. Las competiciones atléticas tuvieron claras referencias religiosas desde un principio en Grecia, como ilustran abundantemente el primer relato conocido, el de los juegos funerarios en honor de Patroclo (Homero, *Ilíada* XXIII, 256-897), y los datos arqueológicos de Olimpia y otros lugares³. Este espíritu se acentuó si cabe en época romana por la celebración de los juegos en honor del emperador, algo que no podía tolerar fácilmente el monoteísmo estricto de los judíos, a la vista de la sugerencia de que constituyan una forma de culto al emperador. En este contexto, las diversas imágenes de distintos tipos sólo servían para aumentar la angustia de los judíos más estrictos, que veían en tales celebraciones una forma de idolatría.

III. LOS PRIMEROS CRISTIANOS Y EL IDEAL ATLETICO GRIEGO

La repugnancia de los primeros cristianos a participar en las competiciones atléticas de los distintos tipos, por consiguiente, contaba con abundantes precedentes. La tradición filosófica había

² Un análisis detallado en M. Lämmer, *Griechische Wettkämpfe in Jerusalem und ihre politischen Hintergründe*: «Kölner Beiträge zur Sportwissenschaft» 2 (1973) 182-227.

³ D. Sansone, *Greek Athletics and the Genesis of Sport* (Berkeley 1986), trata de explicar los orígenes de todo deporte como un sacrificio ritual de las energías humanas a través de sus comienzos en tiempos prehistóricos, cuando el hombre era un cazador. Esta teoría parece excesivamente alambicada y no explica determinados rasgos del deporte griego, sobre todo su exaltación del vencedor y el lugar que se atribuye a éste en la cultura griega.

transportado la noción del verdadero combate (*agon*) a la esfera de la lucha ética, que emprendían los que aspiraban a llevar una vida honesta y se entendía que la corona del vencedor correspondía propiamente al filósofo y sabio que seguía el ideal platónico. La reserva del judaísmo monoteísta aportaba además un modelo de resistencia que, con el tiempo, llevaría paradójicamente a los cristianos no a negarse a participar en los juegos, sino a convertirse en víctimas en los combates de gladiadores, que constituían una peculiaridad de los juegos en época romana.

De ello hay escasos indicios en las páginas del Nuevo Testamento. Los Hechos de los Apóstoles aportan algunos datos sobre el encuentro nada amistoso entre la nueva fe y la vida educativa y comercial de la ciudad griega (Hch 17,19), pero el mundo de los juegos no entra en este cuadro. Las parábolas de Jesús reflejan la variopinta vida social y económica de Galilea, pero en ellas no hay una mínima alusión a la arena atlética. Josefo nos informa de que había un estadio en Tiberíades y un hipódromo en Tariquea que eran significativamente dos centros herodianos. Todo parece indicar que Jesús rehuía aquellos centros, igual que Sepforis, no que hubiera sido rechazado de ellos al visitarlos. Parece, por consiguiente, que ni Jesús ni sus discípulos procedían de aquel sector de la vida de Galilea que hubiera podido sentirse atraído por tales centros. Así, mientras que muchas de las imágenes usadas por Jesús están tomadas del ambiente de Galilea, corresponden a aquellos aspectos de su vida que compartiría su auditorio, y en ellos no se incluían ni la arena ni la palestra, frecuentadas más probablemente por los judíos que se sentían a gusto en las ciudades herodianas.

Encontramos las primeras referencias a los juegos atléticos griegos en la primitiva literatura cristiana en relación con Corinto. No cabía esperar otra cosa a la vista de la estrecha vinculación existente entre aquella ciudad y los Juegos Ístmicos en honor de Poseidón, uno de los festivales regularmente celebrados en la Grecia continental. «¿No sabéis que en el estadio todos los corredores cubren la carrera, pero uno solo se lleva el premio?» (1 Cor 9,24), pregunta Pablo en tono retórico⁴.

⁴ Cf. O. Broneer, *The Apostle Paul and the Isthmian Games*: BA 25 (1962) 2-31.

Esta solución, aunque se refiera a la arena, le viene sugerida a Pablo por el contexto general de la discusión, concretamente los derechos y deberes respectivos de los fuertes y los débiles acerca de la cuestión de la carne sacrificada a los ídolos, que presumiblemente era más fácil de adquirir en los mercados por la época de los juegos. Pablo concluye su argumento acerca de la libertad y la responsabilidad aduciendo su propio ejemplo al negarse a aceptar estipendio por sus servicios apostólicos, aunque técnicamente tendría derecho a ello en virtud de la sentencia del Señor acerca de que el trabajador es digno de su salario. Parece que hay aquí un contraste implícito con los atletas profesionales de su época, que estaban dispuestos a aceptar los lucrativos premios que se les ofrecían, independientemente de las circunstancias de su victoria.

Mucho se ha dicho a propósito de la exacta información sobre la arena y la palestra (donde tenían lugar los combates de pugilato y lucha) en esta y en otras alusiones dispersas a lo largo de sus cartas (1 Tes 2,19; Gál 2,2; Flp 3,13; Col 2,18; Ef 6,12; cf. también 1 Tim 4,7; 2 Tim 2,5; 4,7). Se ha sugerido incluso que este conocimiento se remonta a su juventud en Tarso, donde, según Estrabón, se celebraban competiciones atléticas en las que habría podido participar el mismo Pablo como corredor de media distancia, debido a su corta estatura (!)⁵. También se puede afirmar que estas referencias ocasionales reflejan simplemente el deseo que tenía Pablo de «hacerse todo para todos» como parte de su estrategia misionera. Como ya hemos visto, la transferencia de la idea del combate al plano de la vida moral era un *topos* bien establecido entre los moralistas griegos. Ciertamente, si comparamos a Pablo con el moralista estoico Epicteto o con el judío alejandrino Filón, sus alusiones atléticas resultan sobrias y ocasionales, carentes del conocimiento detallado o de las reiteradas comparaciones que vemos sobre todo en Filón. Son escasas las descripciones más vivas, al estilo de «mis directos van a mi cuerpo» (1 Cor 9,27) o «lanzándome a lo que está delante, correr hacia la meta» (Flp 3,13). El lenguaje de inspiración teológica, como la idea de crucificarse a sí mismo, o las metáforas tomadas del ambiente del culto y la milicia parecen igualmente naturales y adecuadas a su propósito de

⁵ H. A. Harris, *Greek Athletics and the Jews* (Cardiff 1976).

subrayar el carácter sacrificial de la vida cristiana, tal como Pablo la entendía (cf. Rom 12,1; Ef 6,10-12).

Las comparaciones de Pablo habrían de resultar muy significativas en un aspecto importante; en concreto, la aspiración a una corona de vencedor superior a la que pueden ofrecer los humanos (1 Cor 9,25). El monoteísmo judío había preparado el camino a la actitud de resistencia a la participación en las celebraciones atléticas a causa del peligro de idolatría que entrañaban. Durante el siglo II, los cristianos hubieron de hacer frente a una difícil elección por causa de la creciente importancia que adquirió el culto al emperador, sobre todo en Oriente, en relación con las competiciones atléticas y otros espectáculos, muchas veces patrocinados por el mismo emperador. Hombres como Cipriano de Cartago, un griego educado antes de su conversión, más tarde expresaría sus prevenciones contra la crueldad y los peligros de aquellos combates y espectáculos de gladiadores, con lo que se ganaría la corona del martirio, pero también el clamor de la turba pagana. Algunos obispos, como Gregorio del Ponto, emprendieron la celebración de los mártires como un modo de contrarrestar el atractivo que tenían las celebraciones atléticas para las masas. No parece casual, como indica Robin Lane-Fox, que, a lo largo del siglo III, las monedas, papiros e inscripciones presten una creciente atención a los combates atléticos de distintos tipos justamente en aquellas regiones en que eran perseguidos los cristianos. Esta revitalización del estilo de vida griego se debió a un esfuerzo de la vieja aristocracia por atrasar el reloj de la historia y contener a los bárbaros en las fronteras⁶. Los cristianos negaron su apoyo a esta restauración cultural y por ello fueron considerados como el enemigo interior. Para ellos, sin embargo, se había hecho ya tan consustancial la idea del martirio que no estaban dispuestos a cambiarla por unos honores meramente humanos.

No está claro que la conversión de Constantino trajera consigo algún cambio en el carácter o la continuación de las celebraciones atléticas. Tampoco está clara la fecha final de las competiciones olímpicas. Según Gorgias, cronista del siglo XI, la última Olimpiada se celebró en tiempos de Teodosio el Grande (392-395). Esto no

⁶ R. Lane-Fox, *Pagans and Christians* (Penguin Books 1987) 537s.

significa, sin embargo, que hubiera triunfado la propaganda cristiana, pues la magna celebración venía tropezando con dificultades desde hacía bastante tiempo, incluso antes de la era cristiana. Los juegos se siguieron celebrando en Antioquía hasta el siglo VI, a pesar de los arduos esfuerzos del Crisóstomo por dirigir la atención de las masas hacia «cosas más elevadas» en su tiempo. La historia que narra Jerónimo sobre Hilarión de Gaza, que bendijo a un carrista vencedor, refleja una valoración de los hechos más realista que las invectivas del Crisóstomo (*Vita Hil.*). Una vez desaparecidas las connotaciones idolátricas, parece que los cristianos opusieron, por principio, escasa resistencia al atletismo y otros tipos de competiciones, de modo que se mantuvo el atractivo que ejercían sobre las masas, como puede verse sobre todo en el caso de las carreras de carros y en la categoría social que alcanzaban sus conductores todavía en la Bizancio del siglo VI⁷.

CONCLUSION

Este estudio sobre las actitudes de los primeros cristianos con respecto al ideal atlético griego nos ha llevado a la consideración del significado, tanto social como religioso, de los juegos en la Antigüedad. Por una parte, los cristianos deseaban ser considerados miembros de pleno derecho de la sociedad grecorromana, pero habían aspectos en los que no podía haber, y de hecho no hubo, ningún compromiso. La idea de la «tercera raza» no era una consigna vacía y el contexto religioso de los juegos, así como su utilización política e ideológica, sobre todo en época imperial, significan que ésta era precisamente una de las áreas de confrontación dentro del ámbito cultural dominante. Los cristianos tuvieron la suerte de que el antiguo ideal, pese a que Platón había reclamado un equilibrio entre la educación filosófica y la formación física, estaba en decadencia desde hacía siglos. Tal fue el resultado directo del profesionalismo y el elitismo de las organizaciones atléticas, acogidas frecuentemente al patronazgo de los poderosos. Las críticas ya habían sido cla-

⁷ Y. Dan, *Circus Factions (Blues and Greens) in Byzantine Palestine*, en L. Levine (ed.), *Jerusalem Cathredra* (1981) 105-119.

ramente formuladas y la transferencia de las metáforas de la palestra a otras esferas de la vida constituía una estrategia sólidamente establecida. Tampoco se ha de perder de vista la influencia de la repulsa de las conexiones idolátricas por parte de los judíos, a pesar de que muchos, tanto judíos como cristianos, participaban indudablemente del entusiasmo popular por las luchas y espectáculos.

Para establecer una actitud adecuadamente crítica ante las competiciones deportivas contemporáneas, es importante que los teólogos cristianos valoren su significado tanto social como cultural. El deporte ejerce un atractivo popular y proclama un ideal de superación humana, y de ahí que siempre se haya visto amenazado por la tergiversación ideológica y el orgullo personal. En la auténtica tradición cristiana no hay ninguna oposición al deporte como tal, pero lo cierto es que nos pone en guardia para que mantengamos una postura crítica frente a los posibles abusos.

S. FREYNE

[Traducción: J. VALIENTE MALLA]

LAS OLIMPIADAS, ENTRE LA POLITICA Y LA RELIGION

Las Olimpiadas están continuamente en una crisis política. ¿Significan estas crisis el final de los Juegos Olímpicos? ¿Fracasa la idea olímpica ante las realidades políticas? Muchas personas en muchos pueblos tienen estas preocupaciones. Tienen razón. Pero toda crisis es al mismo tiempo una posibilidad. Cuando vemos que los caminos anteriores no siguen, hay que empezar de nuevo. Pero de una crisis sólo se sale si se va al fondo y uno se renueva a sí mismo desde la raíz. A mí me parece que la gran posibilidad, e incluso la única, de la crisis actual de los Juegos Olímpicos es volver a explorar de nuevo la idea olímpica, para comprenderla mejor y, consecuentemente, defenderla como en otros tiempos.

Muchos deportistas y federaciones deportivas se sienten «víctimas inocentes» de las manipulaciones políticas que hicieron imposible su participación en los Juegos Olímpicos de Moscú o de Seúl. Están en su derecho: en el deporte se da una dimensión de experiencia de la vida y de la felicidad que no encaja en lo político y, por eso, queda enajenada de hecho por los intereses y las consideraciones políticas. Pero hay que ver también que la idea olímpica de la modernidad fue desde el principio una idea política.

I. LAS OLIMPIADAS COMO RELIGION

Su mismo fundador, Pierre de Coubertin, unió dos intereses políticos con la idea olímpica¹, aunque hablara también del «desinterés» del deporte respecto del comercio y de la política.

1) Un interés político interno: «Es la inmensa fuerza de apaciguamiento» del deporte para los conflictos sociales. El deporte

¹ Pierre de Coubertin, *Der Olympische Gedanke. Reden und Aufsätze* («L'Idée Olympique») (Schorndorf 1967); ibid., *Olympische Erinnerungen* («Mémoires Olympiques») (Lausana 1931; Berlín 1987); ibid., *Oeuvres complètes en sept volumes*, ed. por Carl Diem Institut (Colonia 1977).

público actúa como un «pararrayos social». Es un «elemento de unión entre las diversas clases». En el júbilo común por un vencedor o un equipo brota una identificación colectiva. Las diferencias y los conflictos sociales disminuyen ante el sentimiento espontáneo: «Nosotros hemos ganado». Pero, naturalmente, el deporte público no elimina los conflictos sociales; sólo «hace desaparecer» las luchas de clases. «Estabiliza» el orden social, asimismo el desorden social. También esto debe producirlo, según las ideas de Coubertin.

2) Un interés político externo: «Es el honor de la patria». Si las victorias en las Olimpiadas antiguas eran signos del favor de los dioses, las victorias en las Olimpiadas modernas son signos de la gloria de la nación: «El atleta que participa en los juegos enaltece a su patria y a su raza» (Coubertin). Debe tener presente que «su trabajo deportivo es un elemento en favor de su patria». La superioridad de sus deportistas demuestra públicamente la superioridad del sistema político propio, se dice en las declaraciones socialistas sobre el deporte. «Tenemos que reconquistar nuestra superioridad olímpica», pidió Robert Kennedy, en 1960, para Estados Unidos. Los triunfos deportivos son, por tanto, como barómetros del prestigio internacional de una nación y del poder productivo de un sistema económico.

Esto significa que la separación del deporte de la experiencia que le es propia es un hecho que estuvo unido desde el principio con la idea olímpica moderna. Cuando Coubertin relacionó el deporte internacional con emociones y sentimientos nacionales, entregó también a este deporte a los conflictos de Estado. Como muchos humanistas del siglo XIX, creyó en una «armonía de lo nacional». Desde entonces —y esto no podía verlo todavía—, de los conflictos de Estado han surgido los conflictos internacionales: capitalismo, socialismo, Tercera Guerra. Estos conflictos son, por eso, inevitablemente también los conflictos de los Juegos Olímpicos hoy.

Si nos remontamos a los comienzos de la idea olímpica moderna, tenemos que preguntarnos críticamente si la organización estatal de los Juegos Olímpicos favorece a la deportividad del deporte o la arruina. Si nos remontamos a los comienzos de la idea olímpica

pica moderna, tenemos que preguntarnos también si la función social y psicológica de los Juegos Olímpicos como deporte sensacionalista no ha deformado a estos «juegos» en competiciones de profesionales de interés político. ¿Son los Juegos Olímpicos propiamente todavía juegos, pasatiempo y diversión? Y si nos preguntamos qué países pueden sufragar los gastos de la organización de los Juegos Olímpicos, entonces nos quedamos reducidos al círculo exclusivo de las naciones ricas.

Detrás de la crisis política y de la crisis económica de los Juegos Olímpicos podemos ver todos claramente la crisis moral del mundo actual. Los ideales clásicos de la humanidad, que están inseparablemente unidos con la idea olímpica, quedan rechazados desde el momento en que se tocan los intereses de poder de las grandes naciones. ¿Es éste el viejo conflicto entre ideales altos y realidades políticas bajas? Si fuera así, la idea olímpica formaría parte sólo del destino de todas las buenas ideas. Pero en realidad, en la crisis moral actual de la política, la cuestión es algo distinta: las metas políticas a corto y a largo plazo. A corto plazo fueron en 1984 los conflictos políticos de Afganistán y el *boicot* occidental. Pero a largo plazo el interés está en la paz internacional, que —por mucho trabajo que cueste— sólo puede garantizarse con una comunidad internacional de los pueblos. Ésta no es una idea idealista, sino la condición realista para la supervivencia de la humanidad.

La idea olímpica es en realidad una parte de esta idea necesaria de la comunidad internacional futura. Si los Juegos Olímpicos sufren, sufre la comunidad internacional. Si la idea olímpica muere, ésta es una señal de que nuestro futuro está muerto. En este aspecto, ¿tuvo sentido subordinar el interés político a largo plazo de este futuro de la humanidad a los intereses a corto plazo de la propia nación y renunciar a uno de los pocos lugares de encuentro de los hombres en el camino hacia esta comunidad internacional?

También en la crisis moral del mundo, que hoy se ha hecho patente en los Juegos Olímpicos, tenemos que remontarnos al origen de la idea olímpica si queremos aprovechar la posibilidad de su renovación. ¿Es esta idea, como se repite constantemente desde Coubertin, capaz de mostrarnos un camino hacia el futuro? Coubertin culminó la idea olímpica moderna con sus ideas sobre la *religio athletae*: la «religión del deporte» será el camino que pre-

parará, uniendo a los pueblos, una «religión internacional» futura. Veía en ella una «declaración de confianza en el futuro».

Pero esta confianza en el futuro se ha convertido hoy, internacionalmente, en miedo. Ésta es la crisis más profunda. Porque el miedo actual hace a los hombres y a los pueblos ciegos para el futuro. El miedo general mata el futuro antes de que haya nacido. ¿De qué fuentes religiosas puede volver a nacer la idea olímpica con nueva fuerza?

Para Coubertin era necesario culminar la idea olímpica con la religión olímpica, porque sin religión a la idea olímpica le faltaría la dinámica, el entusiasmo y lo absoluto. En la Antigüedad, la religión fue de hecho la fuerza impulsora de la rivalidad pacífica de los atletas. Era su instancia moral y el foro de la fiesta olímpica. Los juegos eran una parte de la religión griega, ya que la religión griega era una religión de festejos. La religión pasó. Los juegos siguieron.

En la idea olímpica moderna ocurre lo contrario: la religión es una parte de los juegos. Se «practica» porque se necesita. Por eso, la *religio athletae* moderna no ha sido más que un producto artificial.

Propiamente, Coubertin era un librepensador y no pretendió ser el fundador de una nueva religión. Nadie debía dejar su religión para participar en la nueva religión olímpica. Al contrario, la nueva religión olímpica debía traer la paz a las religiones históricas rivales.

De la religión olímpica antigua Coubertin sólo tomó, por eso, los rituales aprovechables y no a los dioses: el lugar de los juegos debía ser una «región sagrada», un «santuario»; la entrada de los atletas, una «procesión»; el comité olímpico, un «colegio presbiteral»; el juramento olímpico, un «rito de purificación»; el premio de los vencedores, un homenaje a las naciones. Muchos artistas debían hacer de los juegos una fiesta religiosa. «En las Olimpiadas nos reunimos tanto para formar una caravana de peregrinación al pasado como para hacer una declaración de confianza en el futuro. Esto también sería realmente conveniente para resucitar las Olimpiadas», decía.

Coubertin quiso llenar estos rituales religiosos antiguos y nuevos también con un impulso religioso colectivo que uniera a los

pueblos. Se refería a un espíritu que entusiasme, simbolizado en la llama olímpica que se enciende. Las Olimpiadas eran para él algo más que organización. «Esta es la característica primera y esencial del olimpismo antiguo y del nuevo: ser una religión», dijo en 1935.

Como dice la *Oda al deporte*, el nuevo deporte olímpico hay que ensalzarlo como un «don de los dioses», como «rey», como «divino». Como Coubertin sólo tomó de las religiones antiguas y nuevas los rituales y sentimientos y no los dioses, el deporte mismo, los deportistas, las personas, los pueblos y, en definitiva, la humanidad son los puntos de referencia que constituyen el contenido de la religión olímpica moderna: «¡Alégrate de que la humanidad resucite incesantemente!»

El mentor alemán, el olímpico Carl Diem, subrayaba en la *religio athletae la humanitas athletae*: el olimpismo es para él un «*pathos* idealista y humanista» que, por medio de los juegos, tiene que elevar «a la humanidad dividida en muchas confesiones religiosas con el concepto general de lo puramente humanitario»². Las Olimpiadas despiertan un «verdadero sentido de la paz» y ponen ante los ojos la «fraternidad universal». También para Carl Diem los Juegos Olímpicos significaban una «consagración». Los Juegos Olímpicos son la «jornada de la fe en la primavera sagrada de los pueblos». Por eso, la *Novena Sinfonía* de Beethoven fue el momento culminante de la liturgia olímpica en Berlín en 1936.

Avery Brundage, presidente durante años del Comité Olímpico Internacional, se hizo en 1964, en Tokio, en la apertura de la sexagésima segunda asamblea del COI, el profeta de esta nueva religión: «El movimiento olímpico es una religión del siglo xx, una religión con pretensiones de universalidad, que reúne en sí todos los valores fundamentales de las otras religiones. Una religión moderna, estimulante, viva, dinámica, atractiva para la juventud, y nosotros los del COI somos sus jóvenes. Aquí no hay ninguna injusticia de castas, de razas, de familia, de dinero. En el campo de deporte cada

² Carl Diem, *Ewiges Olympia. Quellen zum olympischen Gedanken* (Minden 1948); ibid., *Olympische Flamme*, t. 1-3 (Berlín 1942); ibid., *Ein Leben für den Sport. Erinnerungen aus dem Nachlass*, ed. por Carl Diem Institut (Ratingen 1974).

uno depende totalmente de su rendimiento...»³ ¿Hay pruebas de esto? Él abrazó su sentimiento religioso olímpico en 1969 con estas palabras: «Si ustedes recuerdan que en el estadio olímpico de México capital han desfilado 114 equipos, en los que estaban representados todas las razas, todos los colores, todas las religiones, todas las concepciones políticas, capitalista y socialista, monárquicos, fascistas y comunistas, marchando todos detrás de la bandera olímpica con los cinco anillos, no porque fueran obligados, sino porque ellos querían, entonces puedo afirmar que algo semejante no ha ocurrido nunca antes» (*«Der Spiegel»* 52, 1969).

Palabras de elogio de este tipo sobre la religión y el deporte olímpico como religión internacional se dan en todas partes y continuamente. Hasta ahora no han sido básicamente ni criticadas ni contestadas. O este aspecto religioso de la idea olímpica de Coubertin es un tabú en los círculos olímpicos, o no se toma en serio. La crisis actual de los Juegos Olímpicos, en cualquier caso, nos obliga a discutir también públicamente esta dimensión religiosa interna de la idea olímpica y a plantearnos su debilidad y su renovación.

II. LAS OLIMPIADAS COMO JUEGO

La crítica de la nueva religión olímpica no es difícil para los teólogos y ateos que están formados en la crítica de las ideologías y de la religión. Si se leen con cuidado los discursos de celebración, podemos conocer la dirección artística de los Juegos Olímpicos, y sacamos la impresión irónica de que su escritor podría ser Ludwig Feuerbach y de que Karl Marx habría escrito el guión: esta religión olímpica moderna es realmente una proyección de deseos, una fábrica de sueños y opio para el pueblo. Es una glorificación peligrosa del deporte y una deificación de los juegos, que le quita a los dos su humanidad. ¿A quién aprovecha esta exaltación del deporte y del juego al nivel santo y sublime de lo religioso? A los deportistas que sienten satisfacción en ellos desde luego que no. Aprovecha sólo a aquellos que quieren aprovechar a los deportistas y a

³ Avery Brundage, *Die Olympische Spiele* (Stuttgart 1971); ibid., *Die Herausforderung* (Munich 1972); ibid., *Collection 1908-1975* (Schorndorf 1977).

los jueglos para otros fines. Coubertin no partió de una de las religiones históricas conocidas, sino del patriotismo religioso, para avanzar hacia el internacionalismo olímpico.

El «olimpismo» como religión es, a primera vista, una idolatría. Se puede considerar al olimpismo religioso incluso como el caso clásico de un culto moderno a los ídolos organizado artísticamente. Las vestiduras religiosas de estos ídolos están tomadas de las otras religiones, sobre todo de las europeas. Los símbolos y rituales religiosos no son originales, sino de segunda mano. Los Juegos Olímpicos no se celebran para honra de la religión, sino que la religión se utiliza para honra de los Juegos Olímpicos. Los sentimientos y energías religiosas de las masas se desvían a un objeto distinto: en las Olimpiadas el hombre se celebra a sí mismo, se adora a sí mismo y se sacrifica y se premia a sí mismo. Una religión sin Dios lleva a una deificación de los hombres y de su rendimiento. La deificación de los hombres, por otra parte, lleva a exigirle demasiado a los hombres y de esta forma a una deshumanización.

La religión nunca y de ningún modo es sólo salvadora, sino que siempre y en todas partes es también peligrosa. Por eso hay que preguntarle a los defensores de la religión olímpica moderna si con su consagración religiosa no los han privado de su humanidad. Ciertamente, los hombres necesitan lo religioso. Pero ¿qué queda de una religión si es usada como medio para un fin? Le ocurre entonces lo mismo que al deporte si se usa como un medio para fines políticos: se vuelve peligroso, como todo lo que se envilece y se profana con ellos.

A pesar de esta crítica a la religión del olimpismo, en la experiencia olímpica y en la idea olímpica hay algo que esta crítica no puede destruir, sino que, al contrario, pretende salvar. Es la verdadera dimensión religiosa de vida, libertad y alegría⁴. Quisiera describirla en dos fenómenos.

El primer fenómeno es el placer humano, sencillo y completamente original, en el deporte, la alegría de conseguir un rendimiento deportivo y el júbilo que se siente por lograr una victoria. El deporte y el juego son propios del hombre desde que hay hombres.

⁴ J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freud an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel* (Munich 1971).

Son una parte de su humanidad. En el deporte, el hombre se encuentra a sí mismo, descubre sus fuerzas, conoce sus límites. Juega con sus posibilidades físicas y forma su vida. En el deporte, el hombre encuentra su actitud ante los otros hombres y forma su vida social. El deporte y el juego tienen un significado propio para la humanización del hombre. Tienen su propia dignidad y su sentido en sí mismos.

En el deporte y el juego los hombres no pretenden elaborar algo, sino representarse a sí mismos. Los deportistas y los jugadores no son técnicos, sino artistas. No producen algo que se pueda usar, sino que representan algo con lo que se pueda disfrutar. Si el hombre se concibe a sí mismo como libre y desea usar su libertad, entonces su actividad es juego (Fr. Schiller). Esta dimensión del juego sin un fin, pero con un sentido en sí, es la verdadera dimensión religiosa del deporte. El deporte al servicio de la patria, el deporte para honor del socialismo, el deporte como alta competición en la sociedad capitalista industrial, todo esto son alienaciones, abusos y destrucciones de la dimensión originalmente humana y, por eso, verdaderamente religiosa del deporte. El que cabalga en las Olimpiadas no debe «cabalgar para Alemania», sino porque le gusta cabalgar y lo hace bien. Es necesario y muy de desear que los comités olímpicos reformulen la idea olímpica a fin de proteger el humanismo del deporte y fomentar la libertad del juego.

El otro fenómeno es la esperanza de libertad que se da en la experiencia originaria del deporte y del juego, y que Coubertin vio también acertadamente y formuló muy bien. Toda religión es ambivalente: puede ser opio del pueblo y fermento de libertad. La crítica a la nueva religión olímpica es interesante si elimina lo que tiene de opio y resalta lo que tiene de fermento de libertad. Las Olimpiadas son de hecho «una declaración de confianza en el futuro» si los Juegos no se celebran para que se «apacigüen» los conflictos sociales y se olviden las peleas políticas. Las Olimpiadas contienen en sí un gran potencial de protesta contra la explotación económica del hombre, contra la humillación racista del hombre, contra la degradación masculina de la mujer y contra la separación nacionalista de los hombres. En el deporte olímpico y en los Juegos Olímpicos, los deportistas representan un mundo de rivalidad pacífica, de reconocimiento mutuo y de amistad, que preludia una

alternativa al mundo real en que vivimos y en el que sufrimos. ¿No son los Juegos Olímpicos preludios de la esperanza en una vida perfecta de la humanidad? Lo son para todos los que pueden jugar y quieren jugar. Las Olimpiadas son el «símbolo de la esperanza» si se resalta su carácter como protesta, como alternativa y como preludio de libertad frente a la opresión cotidiana de la vida en economía, política y vida social. Éste es un deseo humano original. Tiene una dimensión religiosa, porque los hombres experimentan en él lo que les «interesa sin restricciones» (P. Tillich) y que continuamente les alegra. La religión olímpica tiene que volver a esta esperanza elemental, que es algo propio suyo. Es necesario y muy de desear que los comités olímpicos protejan esta esperanza de libertad contra los abusos políticos, sociales y económicos.

III. LAS OLIMPIADAS COMO ALTERNATIVA

Los Juegos Olímpicos han caído hoy en una crisis porque la idea olímpica fue desde el principio una idea política determinada. Yo veo una salida sólo si la idea olímpica vuelve de nuevo a la experiencia original de deporte y a la esperanza original de juego para volver a renacer de ellas. No puede darse en la idea olímpica en sí una alienación del deporte y una reducción extraña de los juegos. La idea olímpica tiene que garantizar la protección de la experiencia olímpica contra la explotación por otros intereses. Para ello me parece que son dignos de tenerse en cuenta los siguientes puntos:

— La religión olímpica puede convertirse de una glorificación sagrada del deporte y de una fábrica soñadora de ideales en un fermento de libertad en este mundo de hostilidad y de represión. Entonces sería la expresión crítica de la experiencia olímpica original frente a estas experiencias alienadas de la vida.

— El deporte público, particularmente el deporte olímpico internacional, es un deporte de espectadores. Esto es un hecho. Pero no debe presentarse como sustitutivo de la falta de experiencias deportivas de los espectadores, sino que también puede presentarse como incentivo para las experiencias propias. Ésta es la obligación de la educación olímpica.

— La base estatal de los Juegos Olímpicos modernos ya no tiene solidez en una época de formación de bloques políticos. El patriotismo ya no motiva a los participantes, y la participación apenas fomenta el patriotismo. ¿No sería interesante unir la organización de los Juegos Olímpicos más estrechamente con la ONU? ¿No sería interesante financiar los gastos con un fondo de la ONU? ¿No sería interesante no honrar a las naciones en las victorias de los deportistas? Las Olimpiadas serían un signo de esperanza si fueran un asunto de las personas y no un asunto sólo de las naciones y entre las naciones, preferentemente de las naciones ricas.

— El deporte y los juegos se basan en un modo de vida y representan un modo de vida especial. La comercialización moderna del deporte público lo ha transformado en un producto y en una mercancía, destruyendo así el modo de vida propio del deporte. ¿No debería la idea olímpica ser capaz de sacar a los Juegos Olímpicos de su situación de producto y de consumo y unirlos con un estilo de vida sencillo que libere de esta sociedad de producción y de consumo? Coubertin defendía la idea de un modo de vida ascético. Éste es hoy algo más que una virtud del deportista. El estilo de vida de la comunidad internacional futura sólo puede ser el estilo de la vida sencilla y común.

El olimpismo como expresión y reflejo de este mundo dividido, oprimido y amenazado está en una crisis. El olimpismo como alternativa de comunidad contra este mundo dividido, como alternativa de liberación contra este mundo oprimido y como alternativa de vida contra este mundo amenazado es nuestra posibilidad en esta crisis.

J. MOLTMANN

[Traducción: E. RODRÍGUEZ NAVARRO]

HACIA UNA ESPIRITUALIDAD DEL DEPORTE

Es clásica la definición de la teología como «fe que busca entender», tomada quizás ante todo como un conocimiento *intelectual*. Limitaré mis reflexiones a ese campo de la teología que guarda relación con los modelos de comportamiento que dan expresión a la fe de cada cual, es decir, a la espiritualidad. La espiritualidad abarca lo que los Padres de la Iglesia llamaban teología mística, disciplina ascética y doctrina sobre la oración. Abarca la relación entre la oración y la conducta, y diríamos que representa el aspecto espiritual de nuestro esfuerzo como hombres por alcanzar la plenitud en Dios.

La postura que adoptamos ante el deporte en este trabajo es la misma que asumió William James ante la religión, es decir, que lo miramos a través de la experiencia. El verdadero nervio de la vida religiosa, afirma James, es la *experiencia*. Ninguna filosofía de la religión, aseguraba, podría emprender la tarea de traducir adecuadamente qué es lo que ocurre en la intimidad de cada ser humano.

Para empezar diré que reconozco la distinción entre «deportes» y «ejercicio físico o actividades recreativas». De acuerdo con esta distinción, el deporte es una actividad de competición que se vende a modo de un artículo comercial y pertenece al ámbito del profesionalismo. Busca la perfección formal y artística por sí misma. Implica el ejercicio físico, pero no busca ante todo los beneficios que procura ese ejercicio ni su aspecto recreativo. Dos personas están jugando al tenis: una se prepara para participar en la Copa Davis y trata de perfeccionar su juego junto a la red; la otra juega para hacer ejercicio o simplemente para divertirse. La primera es la que practica un «deporte»; la segunda hace ejercicio físico o practica una forma de atletismo. Reconozco que entre las dos hay una importante diferencia, aunque en este trabajo utilizaré los términos respectivos de manera que resulten intercambiables.

Tanto los deportes como el ejercicio físico son importantes para los individuos que los practican y para la sociedad. Correspon-

de a la teología hacernos conscientes de las más profundas raíces e implicaciones de nuestras actividades.

Los valores reflejados en los deportes hacen de ellos algo más que una agradable diversión o un recreo. Si el ejercicio es capaz de ayudarnos a disipar el humor angustioso, a calmar la tensión nerviosa, a eliminar los alimentos pesados; si puede ayudarnos a respetar a los demás y cooperar con ellos, a sonreír cuando descubrimos la carga de nuestras limitaciones físicas, entonces podremos decir que el ejercicio es un buen amigo y hablaremos más de su santidad y de que contribuye a nuestro desarrollo espiritual.

Las cualidades humanas que sirven de base a las actividades atléticas son las mismas en que se apoyan las actividades de la vida espiritual. Disciplina, dedicación, entusiasmo y perseverancia son algunas de esas cualidades humanas que se evidencian en el deporte. Son las mismas que nos sacan del lecho al amanecer para meditar o nos aseguran que seremos capaces de reservar quince minutos cada día para dedicarlos a la palabra de Dios. La «materia prima», es decir, la calidad virtuosa, es la misma. La diferencia está únicamente en su aplicación. Millones de personas poseen la materia prima y la aplican en una sola dirección, es decir, el deporte, aunque esas mismas virtudes humanas podrían ser aplicadas para poner en marcha una rica experiencia espiritual.

Se suele asociar la ascética con el ayuno y la penitencia, pero su significado esencial es *modelar artísticamente un material*. La persona espiritual lleva una vida ascética precisamente porque está consagrada a manejar con arte el mundo, a modelar artísticamente su propio yo, a convertir diestramente su propia vida en algo hermoso para consagrirla a Dios¹. Este modelado artístico de la propia vida se consigue a veces mediante la coacción o la reglamentación, pero se logra mucho mejor en virtud de un deseo espontáneo y una búsqueda apasionada, virtudes que van implícitas en la actitud requerida para practicar el deporte.

De ahí que también el balonmano, el baloncesto o el ciclismo puedan convertirse en disciplinas de la vida espiritual, en cuanto que nos ayudan a dotar a nuestro carácter y nuestra personalidad

¹ F. Bauer, *Life in Abundance: A Contemporary Spirituality* (Paulist 1983) 256.

de unas virtudes que fomentarán también el desarrollo de la vida espiritual («la gracia edifica sobre la naturaleza»). Mediante los deportes de la nieve, el alpinismo o el piragüismo aprendemos a enfrentarnos con el miedo y la angustia y a superarlos. Correr, nadar o remar largas distancias son actividades que enseñan a dominar la fatiga, a desarrollar la fuerza de voluntad y a superar el hastío. La práctica del golf nos acostumbra a practicar la concentración intensa y el dominio de nosotros mismos. Los deportes de equipo nos inculcan el valor de la cooperación.

La disciplina, libremente aceptada y vivida en plenitud, es uno de esos elementos de transformación que han sido descuidados e incluso denigrados por la cultura contemporánea. Pero lo cierto es que es necesaria la práctica de una disciplina espiritual: un esfuerzo concentrado por crear un espacio interior y exterior en nuestras vidas que nos permita escuchar atentamente el suave susurro de la voz de Dios (1 Re 19,9-13). La meditación puede ser una disciplina de ese tipo, pero puede serlo igualmente la carrera, pues las dos sirven para impedir que el mundo llene nuestras vidas hasta el extremo de que ya no quede espacio para escuchar. Por otra parte, si una actividad es buena para el cuerpo, también será buena para el espíritu. La personalidad en cuyo beneficio todo redonda es una sola, sin fisuras.

Podemos poner otros ejemplos del intercambio constante entre actividades corporales y beneficios espirituales; en efecto, los deportes movilizan nuestras capacidades de atención, observación, análisis, orden, juicio y valoración. Y todos tenemos necesidad de poner a punto esas cualidades si pretendemos vivir como cristianos y discernir los valores evangélicos en medio de una sociedad secular que se muestra poco dispuesta a reconocer a Dios.

Los ejercicios encaminados a mantenerse en forma contribuirán a formar el propio carácter mediante la autoconciencia y el dominio de sí mismo, el conocimiento de las propias limitaciones, la perseverancia, el aguante y la determinación de llegar hasta el final. Ningún cristiano puede ir por la vida sin esas cualidades, que nos ayudarán a ponernos de nuevo en pie cuando hemos caído, a saber cuándo hemos sido perdonados y a comprender que sin la ayuda de Dios nada podemos hacer.

El atletismo contribuye a nuestra educación social y fomenta

entre nosotros el espíritu de mutua asistencia, de conciencia, justicia, respeto a los demás, sumisión a las reglas, colaboración, participación y compañerismo entre personas que viven una misma experiencia. Este sentido del trabajo en equipo es indispensable para responder a la llamada de Dios, pues estamos llamados a responder a Dios *juntos*, no por separado.

Aún es más importante el hecho de que la experiencia de una libertad sin cortapisas, tal como la experimentamos en el deporte, nos recuerda que la salvación es un don gratuito de Dios. Mientras practicamos un deporte, echamos fuera esa actitud mortalmente triste hacia la vida y dejamos que se pierda entre los bolos derribados o que se vaya al fondo de la piscina. No necesitamos salir siempre triunfadores en la vida. También podemos celebrar el don que hemos recibido. Cuando perdemos nuestra capacidad para el juego, también perdemos la capacidad de experimentar la presencia «inútil» ante lo divino. Esa capacidad es esencial para la oración, que, en definitiva, es hacerse presente, abrirse sencillamente a la Presencia.

Una aportación de los cristianos de nuestros días a la sociedad podría consistir precisamente en preservar y desarrollar los elementos lúdicos del deporte. Las Iglesias deberían fomentar el juego a todos los niveles como parte de su misión evangelizadora en la sociedad contemporánea. ¿De quién podríamos esperar sino de las Iglesias un apoyo para disminuir nuestro apego idolátrico al trabajo? Hacer que el espíritu lúdico penetre en todos los planos de la vida es parte de la misión cristiana ante la sociedad.

La sociedad moderna nos empuja hacia las máquinas; el deporte, en cambio, nos devuelve a la gente. La sociedad moderna fomenta el individualismo; el juego, en cambio, favorece la socialización. La moderna tecnología hace que nos resulte más fácil la pasividad; el juego, en cambio, nos incita a mantenernos activos. Los deportes nos reúnen en la solidaridad y sirven de contrapeso a algunas de las tendencias individualistas y egoístas que alienta la sociedad contemporánea.

Todo lo dicho es un conjunto de nexos entre los deportes y nuestra vida espiritual. Cada uno de ellos puede ser ulteriormente desarrollado, pero quisiera centrarme en una cualidad en particular, pues creo que constituye el vínculo esencial entre el mundo

del atletismo y el del espíritu. Me refiero a la conciencia. Su importancia crítica radica en el hecho de que experimentar es nuestra actividad fundamental; de hecho, la calidad de nuestra vida depende de la calidad de nuestra experiencia, y la capacidad de ser conscientes se sitúa en el corazón del proceso en que desarrollamos nuestra experiencia. Vivir más atentamente, con un sentido reforzado de la conciencia, hace que todas las cosas sean nuevas y frescas al entrar en el campo de nuestra experiencia.

¿Qué tiene que ver esto con nuestra «espiritualidad»? Empecemos por el término «espiritual». Cuando lo pronunciamos, nos referimos a una gran variedad de cosas, y de ahí que hayamos de preguntarnos qué es lo que queremos dar a entender exactamente. Es un término que procede del vocabulario bíblico y se remonta a conceptos como *spiritus* en latín, *pneuma* en griego y *ruah* en hebreo. Tenemos que preguntarnos, por tanto, por su significado en un contexto occidental, donde alude a la condición del *viviente*. Espiritual equivale a vivo, con una vitalidad superior, si así se quiere. El no haber muerto aún no es prueba suficiente de que se está vivo. La vitalidad se mide por grados de *consciencia*. Y la obra espiritual de nuestro tiempo es la tarea de hacer que las cosas estén vivas, lo que equivale a intensificar la conciencia.

La conexión esencial entre espiritualidad y deportes o ejercicio físico está en que el atletismo nos hace más despiertos, más reflexivos, más conscientes, y éas son precisamente las cualidades que favorecen la concentración en cualquier actividad. Ciertamente, los ejercicios atléticos no son el único medio para reforzar la conciencia, pues hay quien consigue eso mismo por otros medios muy diferentes, como la música, el arte, el sexo, la meditación, etc. Lo que pretendo es simplemente afirmar que el ejercicio atlético es un buen medio para intensificar la atención, la reflexión y la conciencia.

Ésta es la idea fundamental subyacente al libro *El zen y el tiro de arco*². El «arte» del tiro de arco no se refiere a la habilidad de quien practica este deporte, y que es una cualidad que puede adquirirse en mayor o menor grado mediante el ejercicio físico, sino a una condición cuyo origen ha de buscarse en el ejercicio

² E. Herrigel, *Zen and the Art of Archery* (Pantheon Books 1983).

espiritual y cuyo fin consiste en acertar a un blanco espiritual. Cuando el discípulo corre peligro de atascarse en el tremedal de sus logros, el maestro le recuerda que toda acción recta ha de realizarse en un estado de absoluta generosidad, y que más importante que todas las obras externas es la obra interna que ha de realizar si pretende estar a la altura de su vocación como artista. «Un buen arquero —le explica el maestro— puede disparar más lejos con un arco de mediana potencia que un arquero no espiritual con otro arco más fuerte. No depende del arco, sino de la presencia de ánimo, de la vitalidad y de la conciencia con que disparas»³.

Esta «recta presencia de ánimo» de que habla el maestro zen está cargada de conciencia espiritual, de conciencia intuitiva, y es una cualidad esencial para vivir con espíritu de oración. Dicho de otro modo: la concentración mental favorece una vida de plena entrega como la vida de oración.

La vida espiritual no consiste en *hacernos* religiosos, sino en ayudarnos a hacer realidad esa dimensión religiosa que ya *está* presente en la profundidad de nuestro ser. La obra de la vida espiritual consiste en hacernos más *conscientes* de nuestra religiosidad. La espiritualidad no nos aporta precisamente un conjunto de prácticas, un método de oración o un sistema doctrinal para la vida cotidiana, sino una toma de conciencia, con respecto a las personas y los acontecimientos de cada día, en que se refleje su santidad esencial. No hay sólo unos momentos o unos tipos determinados de actividad que hayamos de calificar de «santos», sino una valoración de la santidad de la vida y de la bondad de la creación. El aspecto espiritual de la existencia no se experimenta como algo «sobreañadido», sino como una dimensión integral del mismo núcleo esencial de nuestra vida. Podemos decir, con otras palabras: el reino de Dios no es un lugar, sino una *experiencia* de intensidad, calidad, profundidad y éxtasis.

Repasemos brevemente la relación existente entre la conciencia y la vida de oración. Las personas que acostumbran recitar sus oraciones en determinados momentos fijos descubren frecuentemente que sus momentos de auténtica oración se dan precisamente cuando no «rezan sus oraciones». Puede ocurrir incluso que no re-

conozcan sus momentos de oración más genuinos. Otros que no suelen rezar oraciones formularias se nutren de momentos de profundo espíritu de oración y hasta se sorprenderían si alguien les dijera que realmente practican la oración.

Supongamos, por ejemplo, que alguien recita los salmos. Si todo marcha como es debido, ello puede constituir una verdadera experiencia de oración. Pero no siempre ocurre así. Mientras se recitan los salmos puede ocurrir que tan sólo se experimente una lucha por evitar las distracciones. Media hora más tarde, esta misma persona sale a correr por su sendero favorito de la arboleda y de repente se siente inundada de ese mismo espíritu de oración que nunca consigue vivir durante la hora dedicada a la meditación. Se siente vivir desde dentro y su corazón se ensancha y queda embargado por la presencia de las transparentes hojas otoñales, por la explosión de color que le llega desde las flores que le miran desde la hierba, por la compañía de las demás personas con las que se encuentra a lo largo del sendero. Mientras nadie puede llegar un momento en que ya no distingues entre el agua y tú mismo, y tu corazón, en un arrebato de gratitud, celebra esta comunión íntima. Mientras dura esa experiencia, todo tiene sentido, todo adquiere un significado. Estás en comunión con tu yo más profundo, con todo lo que te rodea, con Dios. ¿Dónde estaba la verdadera oración: en la recitación de los salmos o en la carrera a través del bosque? El fruto sazonado de una genuina vida de oración consistirá en devolver a la monótona rutina de nuestro vivir cotidiano no la *idea* de Dios, sino la *conciencia* de que Dios está presente⁴.

Al reflexionar sobre lo que confiere autenticidad a nuestra oración, David Steindahl-Rast observa que «más pronto o más tarde descubrimos que las oraciones no siempre son verdadera oración. Es una lástima. Pero la otra cara de la moneda es que la oración ~~se~~ produce muchas veces sin necesidad de oraciones. Y esto nos ~~tiene~~ que animar. Sobre todo si queremos hacer lo que la Escritura nos dice que hemos de hacer y 'orar sin interrupción' (Lc 18,1)»⁵. Cuando el apóstol Pablo habla de la oración, no lo hace como si la

⁴ D. Steindahl-Rast, *Gratitude, the Heart of Prayer* (Paulist 1984) 10.

⁵ Ibid., 40, 41.

oración fuera una parte de la vida, sino que dice que es el *todo* de la vida. No menciona la oración como algo que no debamos olvidar, sino que afirma que es nuestra preocupación constante. No exhorta a sus lectores a orar durante un rato, regularmente o muchas veces, sino que les advierte contundentemente que han de orar constantemente, sin cesar, sin interrupción. Para Pablo, orar es como respirar. «Orad constantemente, dad gracias en toda circunstancia, porque esto quiere Dios de vosotros como cristianos» (1 Tes 5,17-18).

Si por «orar constantemente» ha de entenderse recitar oraciones sin interrupción, día y noche, no habrá manera de que cumplamos esta exhortación. En cambio, si por oración entendemos simplemente la comunicación con Dios a través de un sentido agudizado de conciencia y presencia ante el misterio que se nos hace presente en cada momento, es algo que podemos practicar interrumpidamente. En ciertos momentos excepcionales de conciencia, esa comunicación se hará más intensa. En los demás momentos se dará como con sordina. Gracias a una actitud impregnada de espíritu de oración, cualquier actividad podrá y deberá convertirse en oración⁶.

Todos aquellos de entre nosotros que hemos pasado muchos años recitando oraciones todos los días y hemos tratado de conseguir que nuestras oraciones estén realmente impregnadas de espíritu de oración, podríamos dar algunas respuestas a la pregunta: ¿qué es lo que hace que nuestras oraciones estén llenas de espíritu de oración? Si tratamos de traducir en palabras en qué está el secreto, se nos vendrán a la boca palabras como atención, vigilancia, concentración plena. Pero éstas son las actitudes que no sólo impregnan de espíritu de oración las oraciones, sino también las requeridas para desarrollar una actividad atlética.

Esta conexión vital me permite afirmar que hay muchos momentos espontáneos de oración en el ejercicio físico y en las actividades deportivas. En cierta ocasión, mientras esquiaba en las Rocosas canadienses, conseguí llegar hasta la misma cumbre de la montaña, cruzar la cima y deslizarme hasta descender por la otra ladera. En pocos segundos me encontré completamente solo en una

vasta extensión, con las afiladas crestas erguidas en lo alto. No se veía ningún esquiador ni se escuchaba sonido alguno. Me quedé como transido durante un buen rato. La Escritura usa el concepto de «teofanía» para describir esos momentos en que se experimenta lo divino que irrumpre a través de los acontecimientos naturales y los transforma, llenándolos de sentido de lo sagrado. Cuando, por fin, decidí tomar impulso con mis bastones, lo hice lentamente y con la intensa atención de quien se siente visitado por lo sagrado y embebido de temor. Incluso ahora, años más tarde, puedo recordar aquella experiencia y aquellos sentimientos con asombrosa claridad. No puedo calificarlos sino de místicos, como pertenecientes a un nivel de experiencia al que estoy convencido de que todos estamos llamados. Se trata ante todo de afinar nuestros sentidos internos y externos para captar la presencia de lo Santo, que siempre está en medio de nosotros, día tras día.

¿A qué se debe el hecho de que los atletas posean una aptitud especial para vivir una rica experiencia espiritual? A que el bailarín, el gimnasta o el miembro de un equipo de remo conocen las cosas a través de, con y en su espíritu encarnado, que nos supera a todos los demás. A que han ejercitado su yo encarnado, mientras los demás holgazaneábamos y perdíamos el tiempo. Nuestra humanidad y nuestro grado de conciencia se achicaban. El potencial que Dios nos dio permanece inexplorado. ¿Cómo no nos damos cuenta de que se espera de nosotros que nos mantengamos ágiles y en buenas condiciones? ¿Podemos imaginar que un hábil artesano ha podido ser capaz de modelar una maravilla como el cuerpo humano y no sentirse disgustado cuando nosotros dejamos que se enmochezca?⁷

¿Por dónde empezaremos para cultivar este sentido agudizado de conciencia? Únicamente puedo sugerir que empiezemos por lo más sencillo. Para los atletas será su turno de juego. Son esas experiencias que tienden a vivir espontáneamente con una atención concentrada, poniendo todo su corazón sin esfuerzo alguno en lo que hacen. Y porque tienen puesto en ello todo su corazón, encuentran sentido en lo que realizan. Ni que decir tiene que los deportistas pueden buscar distintos objetivos al mismo tiempo y que

⁶ Ibid., 39-59.

⁷ J. Carmody, *Holistic Spirituality* (Paulist 1983) 77, 78.

esos objetivos no han de ser necesariamente excluyentes, pues están situados a distintos niveles de la propia conciencia.

Lo que aquí se afirma es que en un determinado nivel se dan momentos de intenso espíritu de oración, aunque nunca caigamos en la cuenta de que se trata de auténtica oración. Nos evidencian las estrechas relaciones que hay entre oración y juego. Ser una persona «espiritual» no es cuestión esencialmente de creencias religiosas, sino de mantenerse vivo, muy sintonizado y consciente. Esos momentos de conciencia concentrada son ejemplos de lo que se supone que debe ser la oración. Mientras seamos capaces de mantener esta actitud interior, toda nuestra vida estará llena de espíritu de oración. La tarea consiste en abordar no una, sino todas las situaciones con esta actitud de concentración. Como afirma cierta máxima: «haz eso que tienes que hacer ahora, y hazlo con todo el corazón y gozándote en lo que haces».

Los deportistas tienen la oportunidad de conocer de antemano lo que quieren hacer por sí mismos y de manera ininterrumpida; lo saben desde su propia intimidad precisamente en virtud de esos momentos de su actividad en que se sienten plenamente conscientes. A esas experiencias sobresalientes de nuestra intimidad hemos de retornar si queremos *vivir* con espíritu de oración. Cuando las tradiciones religiosas hablan de vida divina dentro de nosotros se refieren, implícitamente al menos, a nuestros momentos más intensos de conciencia despierta, a nuestras experiencias místicas. No hemos de echarnos atrás ante esta palabra, pues todos estamos llamados a la mística. Un místico no es un tipo especial de ser humano, sino que cada ser humano es un tipo especial de místico.

Cuando se presta mayor atención a los aspectos «mentales» del deporte y cuando se deja que los elementos «místicos» surjan del nivel inferior a la plena conciencia, los elementos transformantes de la experiencia atlética pueden ser mejor reconocidos por todos.

Quienes participan en actividades deportivas tienden a dar por supuesto que la calidad de sus experiencias es fruto de lo que les ocurre, y de ahí que pongan un gran interés en las cosas externas. Buscan mejores esquís, mejores zapatillas de carrera, mejores raquetas, mejores patines, mejores guantes, mejores mazas. Si bien es cierto que podemos cambiar mucho nuestras vidas alterando nues-

tro entorno, los cambios más significativos se producen cuando encontramos el método más eficaz de cambiar nuestro paisaje interior.

El atletismo, aparte de rebajar el estómago y adelgazar las caderas puede cambiar nuestro modo de vivir y aportarnos experiencias que contribuirán a una duradera transformación de nuestra conciencia. En el deporte se conjugan la intensidad de la experiencia, la complejidad de las relaciones y la convergencia total de cuerpo y sentidos para crear unas condiciones previas para que se produzcan esas experiencias de calidad que culturalmente se califican como «paranormales» o «místicas».

Esas experiencias sorprenderán únicamente a quienes contemplan el mundo sin la ventaja de una espiritualidad encarnacional. Los puntos de referencia constantes serán el hecho de que hemos sido creados a imagen de Dios y que Dios se ha hecho hombre para que nosotros seamos semejantes a Dios. No importa que nosotros hayamos caído, pues la redención y la transformación están ya a nuestro alcance. Toda la creación nos transmite este mensaje, y ante todo esta carne que albergó a la palabra misma.

En aquel acontecimiento, el mundo se hizo literalmente cuerpo de Dios. A partir de ahí ya no tenemos motivos para despreciar el mundo, como si sólo fuera un campo de entrenamiento de segundo orden para la vida verdadera del cielo. La encarnación nos asegura que no hay tal entrenamiento y que nada es de segundo orden. La vida en este mundo es ya la vida de Dios⁸.

Cuanto mayor sea nuestra sintonía con la carne que Dios asumió, y en la que mora Dios, exultantes en su armonía, su vigor y su flexibilidad, sabiendo aguantar sus tensiones y sufrimientos con ayuda de la gracia, tanto más daremos gloria a su Creador, aquél que decidió hacer de ella su «morada».

El atleta supremo es, en palabras de George Leonard, el que acierta a conjuntar el cuerpo, la mente y el espíritu en la danza de la existencia; el que explora su ser tanto interior como exterior; el que supera las limitaciones y cruza las barreras en el proceso de la transformación personal y social; el que se atreve a jugar el más importante de los juegos, el juego de los juegos, con plena conciencia, sabedor de la vida y de la muerte, dispuesto a aceptar el

⁸ F. Bauer, *op. cit.*, 84, 85.

dolor y el gozo que produce la conciencia; el que, finalmente, mejor se comporta como modelo y guía en nuestra aventura evolutiva.

Este ideal, en cuya búsqueda hemos de proceder siempre por tanto, que no tiene límites prefijados, no excluye a nadie a causa de sus desventajas físicas. De hecho, el hombre o la mujer algo pesados, sedentarios, de edad media, se convierten en héroes cuando se deciden por fin a recorrer con fatiga y ansiedad el sendero atlético. Seis meses o un año después, con algunos kilos de menos, con ojos radiantes, esas personas se habrán convertido en modelos del potencial que cada uno de nosotros lleva dentro. Y si damos otro paso adelante, esa persona, notoriamente transformada de cuerpo, mente y espíritu, podrá tomar esa experiencia como un primer impulso para nuevas exploraciones, para cruzar nuevas barreras y para intensificar su conciencia, con lo cual podrá afirmarse que ya ha encarnado el supremo ideal atlético⁹.

TH. RYAN

[Traducción: J. VALIENTE MALLA]

EL DEPORTE ENTRE EL ZEN Y EL YO

LA EXPERIENCIA DE INMERSION Y LA DIMENSION MEDITATIVA EN EL DEPORTE

«En cada carrera creas la vivencia de una experiencia propia», dice Fred Robé, guru del deporte de correr del zen. Si se quiere entender esta frase en el lenguaje cotidiano sencillo, se han escrito otras expresiones sobre una filosofía meditativa de la vida: «La experiencia de correr meditando me ha mostrado la posibilidad de vivir toda mi vida en el marco de la meditación. Y me parece que debía aprender este modo de vivir, ya que significa para mí estar contento, animado, despierto y lleno de energía; de esta forma, para mí es consciente cada momento de la vida, hasta que un día termine en este cuerpo. Por eso, un punto de vista del deporte de correr meditando es la alegría del momento; otro punto de vista es el proceso de aprendizaje en el que correr es sólo un símbolo de todo lo que significa la vida... No hay ninguna norma y ninguna victoria; sólo la alegría de vivir en la danza de correr. En toda vida hay alegría; sólo en el momento, ahora. Así lo sabrás tú también cuando te sumerjas en esta danza: no debes correr por un premio futuro; todo lo que es tuyo ¡lo recibes *ahora!*»

El zen en el deporte está muy de moda. Se aceptan las técnicas del yoga para el entrenamiento mental. El tao y el arte de la no acción, de dejar plena libertad de inmersión y de adaptación se recomienda también al deportista.

Pero ha sido especialmente la cultura del zen, después de la obra de vanguardia *Zen in der Kunst der Bogenschiessens*, de Augen Herrigel, la que ha tenido entrada en las teorías de entrenamiento de moda, que se apartan del camino de enseñanza tradicional. La interpretación de Suzuki de la doctrina del zen en el arte de la espada del Japón antiguo ha desempeñado en este punto un papel especial. La idea fundamental es: «El mero ejercicio técnico no es suficiente», como subraya Suzuki repetidamente (56, 59, etc.). Un maestro «tiene que haber alcanzado el último grado del ejercicio espiritual, es decir, el estado del no amor», de la

⁹ G. Leonard, *The Ultimate Athlete* (Avon 1974) 287-288.

«pérdida del yo», de la «no reflexión», del «no pensar», de la absorción total y de sumergirse irreflexivamente en el ejercicio: «No hay fijación, ni 'interrupción', ni reflexión y tampoco distinción» (61,53). Al verdadero maestro no lo hace «el dominio meramente técnico de un arte, sino que a la vez tiene que estar profundamente penetrado en su espíritu». «Pero este principio no se posee sino cuando su corazón está en perfecta armonía con el principio de la vida, es decir, cuando alcanza el misterioso estado del alma que se define como 'no conciencia'... En este punto, cualquier arte acaba en el zen»: en una «comprensión sin movimiento», «una especie de saber inconsciente», una iluminación no conceptual que se experimenta intuitivamente (47s, 58): «Si se aplica esto al deporte del arte de la espada, el supremo grado de la perfección se alcanza cuando tu corazón no se preocupa de cómo hay que vencer al adversario y sabe, sin embargo, manejar la espada del modo más eficiente cuando te enfrentas a él. Tú sencillamente lo tiras al suelo y no piensas en que tienes una espada en la mano y en que alguien está delante de ti. Entonces no se da ningún pensamiento sobre el yo y el tú: todo está vacío, el adversario, tú mismo, la desnuda espada y los brazos que manejan las espadas, y ni siquiera se da entonces la idea del vacío. De tal vacío absoluto nace el despliegue más asombroso de la acción... Esto mismo se puede decir también del arte de la danza. Tú sencillamente coges el abanico en la mano y golpeas el suelo con las piernas, moviéndote de un lado para otro. Pero en cuanto te dejas poseer por la idea de cómo debes mover tus brazos y tus piernas correcta y rítmicamente, tu corazón se detiene y tu danza se echa a perder. Perfecta entrega significa olvido perfecto del yo y de todas las cosas que están relacionadas con él». Así cita Suzuki (55) la carta del maestro clásico Takuan sobre la unión del zen y el arte de la espada.

En las frases sobre la danza se contiene ya la doctrina del «teatro de las marionetas» de Kleits: la captación consciente del movimiento destruye su graciosa perfección (cf. Schwidder). Las doctrinas secretas de las escuelas de esgrima japonesas, según Musaki, contienen los siguientes poemas cortos (citados en Suzuki, 60s):

«En un alma que está totalmente libre de ideas y de emoción tampoco el tigre encuentra un lugar para clavar sus garras».

«La victoria es sólo de aquel, antes del mismo comienzo de la lucha, que no piensa en su yo, que vive en el origen, en el no-yo».

Abandono del yo, entrega total a dejar que se produzca la acción y ejercicio, ejercicio, ejercicio es también el único modo como Herrigel enseña el tiro con arco después de media década. «Ustedes tienen que aprender a saber esperar», indica el maestro del arco al neófito Herrigel (42). «¿Y cómo se aprende esto?» «Olvidándose de sí mismos, decidiéndose de tal modo a dejarse a sí mismos y todo lo suyo a un lado, que de ustedes no quede más que una relajación vacía de intenciones». «Este estado, en el que no se piensa, ni se concibe, ni se ambiciona, ni se desea, ni se espera nada concreto, que no tiene ninguna dirección espiritual y, no obstante, por la cantidad de fuerza que tiene concentrada se sabe dotado para lo posible y lo imposible, este estado, que radicalmente no tiene intenciones ni un yo, lo califica el maestro como auténticamente 'espiritual'. Está de hecho lleno de vigilancia espiritual y por eso es llamado también 'verdadera presencia del espíritu'» (48). Herrigel aprendió poco a poco a «bailar la ceremonia sin arco y flecha, de modo que curiosamente nos sentimos concentrados tras unos pocos pasos, y esto tanto más cuanto con más decisión procurábamos facilitar el proceso de concentración con la relajación corporal que se provocaba fácilmente. En la clase cogíamos entonces de nuevo el arco y la flecha y hacíamos estos ejercicios domésticos con tanto detalle, que sin cansarnos también allí pasábamos al estado de la 'presencia del espíritu'» (78). Este arte de dejar plena libertad, de saber esperar, de abandono del yo, en el que el yo, el tú y las cosas, el maestro y el no maestro no parecen separados, «se transforma en el zen como movimiento sin movimiento, como danza sin danza» (79) y cambia al hombre internamente de un modo muy profundo.

El arco y la espada no son instrumentos de victoria, no son armas, sino —como dice Suzuki (44)— «objetos de éxtasis». Este saber intuitivo, este estado de no yo lo ve también en la descripción de la fiesta taurina de Belmonte: «En el último toro me ocurrió por primera vez en mi vida entregarme con cuerpo y alma a

la alegría pura de la lidia, sin que los espectadores estuvieran presentes para nada en mi conciencia... Estaba tan entusiasmado, tan fuera de mí, que apenas sentí nada» —ni siquiera la propia herida (57s). [Compárese este relato con el de Billie Jean Kings (72)].

El ejercicio, destaca Durkheim (a 103s), no es un medio para alcanzar una meta, un éxito externo, la victoria, sino que conduce al hombre hacia sí mismo, es un camino de autodesarrollo: «El ejercicio deja de ser sólo un medio para formar un poder. Es un camino para ayudarse a sí mismo o a los otros a llegar a la esencia o dejarla que sea forma en el mundo. Así entendido, el ejercicio es un medio de toda auténtica dirección del hombre».

«Un día gritó el maestro en el momento en que se produjo mi tiro», escribe Herrigel (75ss, 74, 77): «¡Ahí está! ¡Niéguese a sí mismo!» El maestro, que a oscuras había puesto la primera flecha en el centro del negro, la segunda en la incisión de la primera flecha, haciéndola pedazos a ésta y acertando en el negro a su lado, dice: «De todos modos sé que he sido 'yo' al que puede atribuirse este tiro. 'Él' es quien verdaderamente ha tirado y ha acertado. ¡Neguémonos ante la meta como ante Buda!» «¿Comprende usted —me preguntó una vez el maestro después de un tiro especialmente bueno— lo que significa: 'Él' es el que tira, 'Él' es el que acierta?»

La nueva interpretación del zen en el deporte se ha puesto de moda. Gallwey ha escrito libros sobre el «juego interno del tenis» y Rohé sobre «el zen del deporte de correr». Otros intentan utilizar el zen en el *slalon* gigante (Blackburn y otros) o las técnicas del yoga en el esquí de fondo (Leuchs y otros), que también emplean hoy los esquiadores alpinos. Incluso el entrenamiento en el fútbol americano y en otros tipos de deporte se somete a la moda del zen (Shaw, Sekida). Leonard (40ss) cita a diversos corredores de fondo, golfistas, jugadores de baloncesto y de fútbol y también al aviador transoceánico Charles Lindbergh, que experimentaron el estado de pérdida del yo, semejante al sueño, de concentración suprema. Por experiencias propias en el *aikido*, un deporte de defensa propia japonés, y en el tenis, el mismo autor especula (60ss, 98ss, 94) sobre un «cuerpo de energía en acción» en el atleta y defiende una ampliación, flexibilidad y diversidad de la conciencia en los ejercicios deportivos. Habla incluso de una «inmersión de la energía» y, con su entrenador de tenis, de la «inmersión en

el tenis» (101, 105). También la vida es para él el gran juego de la inmersión, el «juego de los juegos» (151ss), que todos pueden jugar: «Todos somos un posible atleta». El premio está en el juego mismo y en su práctica (167s). «Al final, el correr es su propio premio» (189), y esto puede decirse de todos los deportes. El correr tiene raíces míticas, repite una forma más simple de vida, confirma nuestro parentesco con otros mamíferos, nos invita a «las acciones vitales más vivas»: «Nuestros antepasados corrían después de la comida y del amor»: a la cazadora mítica Atalante «sólo podían ganarle los individuos, hombres o dioses, que podían alcanzarla» (178).

La «cualidad mítica» del deporte la ve Leonard en todas partes, y «la esencia lúdica de la existencia humana», en el juego de la vida misma: en lo extraordinario y también en lo ordinario. El «último», el gran atleta (*The Ultimate Athlete*), un «modelo y prototipo, tiene que ser mítico», representa un ideal universal, en el que el cuerpo, el espíritu y el ánimo se unen «en la danza de la existencia» que «superá los límites» y explora la esencia interna y la externa (250, 255s).

Sobre el deporte también se puede decir algo con otras palabras más sencillas. El deporte ayuda al conocimiento de sí mismo. En él se pueden examinar los límites de las capacidades físicas y psíquicas. Aquí «los hombres pueden desarrollar su búsqueda de promoción, desafío y riesgo, imponiéndose intencionadamente condiciones que luego puedan otra vez intentar superar. Los seres humanos desean sentirse competentes y autodeterminados. Y ésta es una de las razones de por qué buscan desafíos: para superarlos. Una gran satisfacción brota de la experiencia (o del sentimiento) real de ser capaz de vencer y dominar este desafío». Orlick (12s) sigue diciendo: precisamente por su «grandiosa inseguridad, su sola experiencia es la meta»: «Todo individuo busca su propio nivel de exigencia y de rendimiento». Como piragüista de aguas termales, «un río no se conquista, sino que se experimenta»: «El riesgo calculado, el sentirse importante en el momento, la intensidad de la experiencia le permite a uno terminar relajado y alegre y de alguna manera con una experiencia mejor. Es más bien una búsqueda de autorrealización que un ansia de victoria sobre otros

o sobre el río. Muchos tipos de deporte pueden considerarse de esta misma manera».

«El deporte es un medio que revela el sentido para un fin y el desafío constante y desarrolla también un sector del sentimiento que muy difícilmente puede experimentarse de otra manera». Mallory, el legendario escalador del monte Everest de los años veinte, que estuvo allí en el pico, sin que nadie sepa si lo «venció», «usó la escalada como un medio de introspección», de conocimiento de su propio «espíritu», de sus reacciones y «especialmente de la relación entre el sentimiento y la coordinación de los músculos». Sobre la subida al Everest decía Mallory: «¿A quién hemos ganado? A nadie fuera de nosotros mismos. ¿Hemos conquistado un imperio? No y sí. Hemos conseguido una satisfacción última, hemos cumplido una tarea del destino. Luchar y comprender: nunca es posible esto segundo sin lo primero» (citado en Orlick, 14s).

Sin recurrir a las pinturas patéticas de la moda del zen, el científico de la conducta Csikszentmihalyi (21s, 24ss, 30, 32ss, 35ss, etcétera) describe la forma interna y la satisfacción interior de las actividades que son puro fin en sí mismas, se buscan por sí mismas o por la experiencia que se da en ellas, a veces incluso, por así decirlo, con apariencias de deseo.

A la «experiencia total que las personas sienten cuando actúan con entrega completa» la llama Csikszentmihalyi «inmersión». La persona se da cuenta de sus acciones, pero no es consciente de este darse cuenta y tampoco de la separación de su acción y su yo; la atención se centra en un sector limitado de estímulos; la persona se olvida de sí misma, pierde la conciencia de sí; las tareas precisas de su acción están perfectamente acopladas con las acciones (38-46). La persona controla sus acciones y el entorno. La experiencia de «inmersión» brota del proceso mismo de la acción y no depende del resultado o de que se vea (42, 76). Descubrimiento de algo nuevo, aceptación y exploración de un desafío, solución de problemas y la confrontación de la aptitud y la capacidad personal con las «circunstancias psíquicas y simbólicas de la acción» son, según Csikszentmihalyi (30s, 181), características de las acciones que pueden llevar a una experiencia de «inmersión».

Esta experiencia puede darse, por ejemplo, en el trabajo profesional verdaderamente comprometido, por ejemplo en la activi-

dad creativa, pero también de la misma manera en las acciones de los cirujanos (123ss): la separación tradicional de juego y trabajo es aquí irrelevante. En el estado de inmersión, los agentes «concentran su atención en un campo limitado de estímulos, olvidan los problemas personales, pierden el sentido del tiempo y el sentido de sí mismos, se sienten competentes y bajo autocontrol y tienen un sentido de armonía y de identificación con su entorno» (182). Esta experiencia, incluso en una posible actividad de «inmersión», no es accesible a todo el mundo y en cualquier momento. Sin embargo, puede darse también en acciones de la vida diaria como «microinmersión» (140ss).

A parte del baile del rock, especialmente se investiga el alpinismo —no la escalada espectacular de picos (éste sería un ejercicio que se reconoce que es extraordinario)— como ejemplo de una actividad deportiva que puede llevar a una «inmersión» rítmica (74ss).

En el alpinismo —así lo confirman los entrevistados en Csikszentmihalyi (81s, 85s)— desaparecen los recuerdos y los problemas cotidianos. La ascensión «se convierte en un mundo propio, importante sólo para uno mismo. Es cuestión de concentración. Cuando estás en esta situación es increíblemente real, y sientes que se te exige mucho. Es todo tu mundo». El mundo externo queda «excluido». La ascensión «te cataliza... Los movimientos actúan unos en otros». «Es un baile estético». Los movimientos «son un movimiento». «La acción se funde con el darse cuenta»: «Es un sentimiento agradable de sumersión total. Uno es como un robot...; no, más como una fiera...; se pierde en la sensación cinesística... Una pantera que se encoge y estira sobre la roca». Hay que «entregarse totalmente a la escalada; uno funde su pensamiento con la roca. Es lo supremo en el ejercicio del deporte, en los esfuerzos por participar. Es el sentimiento del zen, como meditación y concentración. Uno se esfuerza por dirigir el espíritu a un punto... Pero cuando las cosas se hacen automáticamente, en cierto modo se es como una cosa sin yo. De alguna manera se hace lo que hay que hacer, sin reflexionar sobre ello o sobre que se hace en general algo. Sencillamente ocurre. Y, sin embargo, uno está más concentrado».

Un escalador del monte Cervino (Eberl, *ibid.*, 86) habla así de «aquel momento extraño de unión casi orgiástica, cuando me olvidé de mí mismo y me perdí en la acción».

La experiencia de inmersión ocurre raras veces y se experimenta como excepción, incluso como actividad religiosa, trascendente, y que tiene contenido simbólico de difícil significado. Por eso muchos escaladores (por ejemplo, el famoso desaparecido en el Everest, Mallory) llaman a su deporte una «forma de arte»: «Los escaladores son todos artistas..., porque cultivan la experiencia emocional por sí misma» (*ibid.*, 90). Este significado simbólico puede incluir la unión con la naturaleza o el conocimiento de sí mismo o una crítica de la sociedad. Las normas normales de la vida diaria quedan, por así decirlo, derogadas; se camina únicamente hacia los nuevos horizontes que hay que construir y que pueden empezar a edificarse con la experiencia de inmersión, aunque parezca que ésta no tiene una estructura (Turner).

Csikszentmihalyi describe la experiencia de inmersión en el alpinismo contraponiéndola a las de la vida normal, que se rige por normas, con las siguientes características (96s): «Orientación del espíritu a un punto; precisión y dominio de los límites, exigencias, decisiones y reacciones; fusión de acción y percepción; peligro evidente debajo de toda valoración y control; visiones afortunadas; salud; pérdida de la noción del tiempo; orientación procesual; referencia a un fin en sí y a un premio intrínseco; conquista de lo inútil; integración de espíritu y cuerpo; comprensión del verdadero yo, integración consigo mismo; comunicación directa e inmediata con otros de la misma categoría; dependencia verdadera y perfecta de los otros; sentido del puesto del hombre en el universo; unión con la naturaleza; coincidencia de psicología y ecología; dimensión profunda de las 'alturas'; encuentro con preguntas últimas». En resumen: el alpinismo se experimenta en la experiencia de inmersión como cima y centro de la vida, como una actividad que se valora al máximo, que sella y cambia la vida, «une totalmente al cuerpo y al espíritu con una tarea factible y que da valor al poder del agente, e incluso a su existencia» (99), y como tal recompensa interna es suficiente.

En otro lugar he descrito por propia experiencia que estos estados de trance muy activos, con un carácter de motivación intrín-

seca, como los llama Gabler, se dan también en un tipo de deporte normal como es el remo.

La vida propia no se puede cuestionar o comprender de una manera puramente teórica, ya que tiene al mismo tiempo una dimensión existencial y estética. La actividad abarca a la persona entera. Ésta es en cada ocasión lo que es su acción, el conjunto de sus movimientos, que son posiblemente su centro activo.

También las interpretaciones del deporte de la filosofía existencialista (especialmente de Slusher) hacen referencia a este tipo de experiencias; pero las interpretan como «autenticidad», existencia «auténtica» o como su expresión. Para Slusher (68, 105s, 86ss, 90ss), el deporte «no es un complemento de la vida, sino, al contrario, un fenómeno esencial de las cualidades de la existencia»: casi se podría «intentar decir que el hombre es totalmente sólo cuando se compromete en el deporte»: «El deporte desvela la existencia humana fundamental», ofrece una oportunidad de realizar la existencia personal, ya que expresa la individualidad y la personalidad propia; en él, el yo se pone a prueba, se descubre, se emociona, se confirma, se realiza; con él se desafía a la existencia y al propio desarrollo por encima de lo cotidiano a descubrirse y a «conocerse a sí misma». La autenticidad interna y la «verdad del ser», según Slusher (61, 159, 27, 201s, 107, 161, 125, 204ss), sólo puede alcanzarse con acciones y decisiones en las que se desafíe, o incluso se ponga en peligro, a la existencia personal.

El peligro de fracaso, o incluso de la muerte, de las propias acciones y decisiones eleva, y también posibilita, ante todo la «autenticidad interna», que es el ser personal. «El ser es riesgo» (217). En los deportes de riesgo, el hombre vence simbólicamente a la muerte, ya que supera el miedo a la muerte (192ss). «El deporte desafía al hombre, y lo desafía a arriesgarlo todo» (151). En el deporte se forma y se descubre no sólo el «sentido emocional», sino también el «sentido del ser» (95ss). En él «no puede uno escaparse de sí mismo o engañarse a sí mismo»; en el riesgo de la derrota o del fracaso, de salir airoso, de perseverar, de sobresalir, en la superación de los falsos semiídolos, el deportista puede utilizar su libertad y conseguir el «ser auténtico» y la «verdadera existencia» personal.

Intento atrevido, patético, por hacer del deporte el centro del ser en la interpretación existencial. Slusher (174, 205, 5, 83) ofrece unos pocos relatos testimoniales de corredores, una interesante opinión de una esquiadora sobre su descenso decisivo en la carrera eliminatoria de la olimpiada y, especialmente, la opinión de un «surfista», Van Dyke: «Los deportistas son aficionados al surfing para afianzar su yo, para suplir algo que si no faltaría en su vida... Tienen un hondo sentimiento de que hacen algo que no tiene un significado (determinado). El hombre necesita una válvula que dé satisfacción a su yo. El surfing le da a uno el sentimiento de que ha conseguido un mérito, y este sentimiento pasa en cuatro segundos, y luego hay que volver a empezar. El deporte del acuaplanó debería ser una diversión. No lo es. Es un absoluto terror. Los surfistas en la cresta de las olas... tienen que pasar el límite para demostrar que no tienen miedo... Cuando una vez se partió mi tabla..., me di cuenta de que me enfrentaba a lo último... Luego noté que había sido una gran farsa. Sigo haciendo surfing porque soy una víctima de mi cultura. No puedo trascenderla» (83).

Prescindiendo del patetismo de las expresiones, Slusher habla siempre *del* deporte en general; el análisis existencial no hace referencia —como sería necesario— con conceptos distintos a los diferentes tipos de deporte. Por eso su investigación resulta general y abstracta cuando analiza, con las mismas expresiones de experiencia existencial, los tipos de deporte estéticos, como la gimnasia, y los tipos de deporte duros y de competición, como el boxeo o el fútbol. Además, Slusher no define ni describe con precisión la «autenticidad». Lo auténtico, por tanto, resulta oscuro. Otro problema de esta filosofía es también si la referencia existencial es tan característica del deporte o si sólo la sienten muy pocos atletas. ¿Y por qué debe ser precisamente el deporte el existencial principal o el único del yo? ¿No podrían ser tan centrales para la interpretación existencial del yo otras actividades —como en Csikszentmihalyi— que transmiten experiencias extraordinarias?

La filosofía existencialista es radicalmente individualista; pasa por alto casi completamente la importancia esencial, también existencial, de la sociedad y de lo social. Esto se puede afirmar también de la interpretación de la actividad deportiva de la filosofía existencialista: también cae en el individualismo o, en todo caso,

podría estar justificada para un deporte concreto. Habría que completarla con aspectos sociales. Hyland ha intentado interpretar existencialmente también el baloncesto, siguiendo la filosofía de Heidegger; sin embargo, resulta artificial introducir en este juego el miedo y el presentimiento de la muerte, e incluso en general el miedo existencial. El final de este juego no es un símbolo del final de la existencia. En todo caso, la «anticipación» del jugador en el juego se puede trasladar formalmente a la existencia. El mismo Hyland ve dificultades para aplicar a la interpretación del baloncesto diversos conceptos como «soledad», «cuidado» o el general «*sse*».

La referencia a la muerte y a la autoanticipación en Heidegger son características de que la filosofía de la existencia es la exaltación del individuo. En ella se acentúa exageradamente el carácter único de la persona. No hay suspensión del tiempo ni olvido del yo. La individualidad y originalidad radical de la experiencia en el tiempo son características de esta filosofía. Pero esto es completamente distinto del olvido de sí y de la suspensión del tiempo que distingue Csikszentmihalyi en la experiencia de inmersión, por ejemplo, en una escalada o el baile del rock. Esto mismo se podría decir del olvido de sí en la experiencia del zen. A pesar de que la interpretación de la filosofía del zen y también la filosofía de la existencia hacen referencia a la existencia personal y de que las dos destacan el sentimiento, la conciencia de una cima, el compromiso total, la realidad de la unión con la actividad, la capacidad de experiencia, la subjetividad, y usan también expresiones patéticas, existe entre ellas, sin embargo, una diferencia fundamental: la interpretación existencialista es radicalmente individualista, y la interpretación de la filosofía del zen prescinde precisamente de la individualidad. Las dos interpretaciones son, por tanto, inconciliables o se refieren a cualidades o fases diferentes de la actividad deportiva.

En la escalada, que desde luego es un tipo de deporte de carácter especialmente existencial, esta diferencia es evidente. En ella está en juego la persona y su existencia, y la proximidad de la muerte aumenta la conciencia de la individualidad, del carácter único de la persona —y por eso le caracterizan de manera particular las experiencias límite de «estar abocado a la muerte». La experiencia de inmersión en el alpinismo olvida precisamente esta «verdad

del ser» en el riesgo existencial, reprime el peligro amenazador y la experiencia individualista del carácter único de la persona. Uno verdaderamente «trasciende la individualidad», como ha indicado Maslow (65).

Cuando enfoques tan inconciliables reivindican al mismo tiempo la comprensión del momento culminante de la experiencia del deporte, hay que concluir que no pueden ser válidas globalmente, que son unilaterales o se limitan a describir momentos culminantes distintos. Todas, sin embargo, tienen en sí algo plausible: el compromiso total en el deporte de alta competición, el riesgo constante del fracaso, la compenetración de persona y sentido, la concentración casi total que se exige en el deporte. Todo esto hace que el deporte de competición tenga para los atletas una importancia vital especial. Es algo más que la «cosa secundaria más importante del mundo» (Peets). El entrenamiento, la motivación, el gasto de energías y de tiempo exigen hoy que el deportista de categoría haga del esfuerzo deportivo, durante un gran margen de su vida, una «cosa principal», de la que depende con todos sus pensamientos, sus experiencias y en cierto modo con todas las fibras de su existencia. Vive en el deporte, cree sencillamente vivir en el deporte. El deporte significa para él algo más que sólo deporte. Esta importancia imaginaria del deporte, pero que se vive como «real», y también la importancia de sus circunstancias básicas físicas y psíquicas, dan de hecho a la experiencia deportiva de muchos deportistas de alta competición un matiz existencial de gran concentración del yo e intenso acento de la temporalidad.

Contra esto está la experiencia de inmersión que hemos descrito con su pérdida del yo, la suspensión del tiempo y la identificación con el entorno. Éstos, sin embargo, son momentos culminantes concretos del olvido del tiempo y de sí mismo. Las experiencias de inmersión son hechos excepcionales particulares que se experimentan con un carácter único y que, aunque interpretan con un acento especial la situación global y la actitud ante la propia actividad y la propia persona, sin embargo, no pueden abarcárlas a todas. Tampoco la experiencia existencialista de la soledad recoge todo lo que es la experiencia y la acción deportiva (olvida, como se ha citado, la dimensión social... y también la racional).

Los diferentes enfoques, por tanto, sólo nos ofrecen aspectos

parciales. Como tales tienen, naturalmente, una notable importancia, aunque limitada. A los dos habría que despojarlos de su lenguaje patético. Y también de su pretensión de que son los únicos que defienden la verdadera interpretación del deporte. Tanto la filosofía del zen como la filosofía existencialista salvan su significado recurriendo a expresiones paradójicas como «arte sin arte», «danza sin danza», «movimiento sin movimiento» (Herrigel, 79), o a frases como: en el deporte, «el hombre se trasciende a sí mismo y potencialmente, con el descubrimiento de sí mismo, puede decirse que el 'ahora' en el deporte es 'algo más de lo que es'». Slusher (89s, 206) subraya, además, «que el hombre tiene que escapar del mundo real y entrar en el campo artístico del deporte para determinar su ser auténtico». Como enfoques dialécticos, que se formulan en definiciones paradójicas o contradictorias, vuelven a plantear la insuficiencia del lenguaje para comprender las acciones deportivas —como lo formuló hermosamente el Fausto de Goethe: «Si no lo sentís, no lo comprenderéis. Si no sale del alma...», y «El sentimiento lo es todo: las palabras son sonido y humo».

¿Es el lenguaje realmente tan torpe, un instrumento inapropiado para describir las experiencias de acción? En el enfoque de la inmersión, esto, desde luego, se consigue, aunque también aquí se cuenta con una metáfora, y los entrevistados recurren a formulaciones paradójicas semejantes.

En cualquier caso, estos enfoques tienen en común que, como subraya Csikszentmihalyi (181), en el contacto con lo extraordinario hacen referencia a «desafíos trascendentales para el individuo», a «descubrimientos creativos o proyectos de algo nuevo», a «problemas que hay que resolver» y a «dificultades» que sólo se pueden resolver con esfuerzos extremos de las capacidades humanas en acciones que se hagan como un fin en sí y que satisfagan internamente. La inseparabilidad de la acción y el yo, como la subrayan los escaladores en la investigación de Csikszentmihalyi (39, 81ss, 86ss), se expresa tanto en el enfoque existencialista de la superación del yo como en la filosofía del zen del olvido del yo. En la acción está el sentido, en la acción está el propio ser.

También en los dos enfoques se expresa la situación excepcional, en cierto modo orgiástica, que aumenta la intensidad del sentimiento. En el momento culminante de la experiencia emocional

existencial se confunden la experiencia más intensa del yo y la suspensión del yo —como, por ejemplo, en el orgasmo—. Despues de su récord mundial, el lanzador de peso americano declaró en la televisión unas semanas más tarde que había experimentado un verdadero *throwgasm*.

Juri Wlassow, vencedor olímpico, en 1960, de la categoría superior en el levantamiento de peso (y que además también escribía versos), describió así la experiencia del esfuerzo deportivo supremo: «Si la sangre te golpea en la cabeza, de repente se queda quieta en ti. Todo parece más claro y más blanco que antes, como cuando grandes faros se dirigen hacia ti. En un momento así estás convencido de que posees todas las fuerzas de este mundo, de que eres capaz de todo, de que tienes alas. No hay un momento más valioso en la vida que éste» (FAZ, 3-8-83).

En cierto aspecto, los diferentes enfoques convergen: el entrenamiento y la técnica son importantes, pero no lo son todo. La experiencia emocional esencial —especialmente en el estado de exigencia extrema de competición o de intensidad de acción— no se puede reducir a ellos. Libertad de fin y motivación intrínseca, experiencia emocional intensa, alegría por la actividad lograda, por conseguir «auténticidad» (sea ésta individualista o de suspensión del yo en el ritmo de la «inmersión»): todo esto pueden ser elementos de las experiencias culminantes de la acción deportiva, lo mismo que de la experiencia de cualquier juego o del arte o de otras experiencias extáticas.

¿Puede proporcionar la actividad deportiva, como el arte de las espadas japonés o el arte del tiro con arco, experiencias propias intensas que den a estas acciones la alegría de algo especial, «al margen del hastío y del miedo», como Csikszentmihalyi formula el título de un libro, y también al margen de la preocupación y el premio externo? Para los expertos, todas estas actividades por un fin en sí llevan su recompensa en sí mismas. El que está verdaderamente motivado y libre de fines externos puede, por tanto, darle a la actividad deportiva su sentido profundo cuando la practica y la experimenta con compromiso total.

«Hasta que no te atrevas a acercarte a la madriguera del tigre, no cogerás nunca un cachorro», decía el monje del zen Yüan Wu

(según Suzuki, 125). Y en los Hechos de los Apóstoles (26,24) podemos leer también: «El arte te trastorna hasta dar en locura».

¿Es el deporte un arte?

H. LENK

[Traducción: E. RODRÍGUEZ NAVARRO]

BIBLIOGRAFIA

- Cranston, T., citado en «Frankfurter Allgemeine Zeitung» del 3-VIII-83.
 Csikszentmihalyi, M., *Beyond Boredom and Anxiety* (San Francisco/Londres 1975).
 Herrigel, E., *Zen in der Kunst des Bogenschiessens* (Weilheim 1965).
 King, B. J., citado en «Frankfurter Allgemeine Zeitung» del 3-VIII-83.
 Kleist, H. von, *Über das Marionettentheater*, en G. Leonard, *The Ultimate Athlete* (Nueva York 1974).
 Orlick, T., *In Pursuit of Excellence* (Champaigne, Ill., 1980).
 Rohé, F., *Zen des Laujens* (Oldenburg 1982).
 Slusher, H., *Man, Sport and Existence* (Filadelfia 1967).
 Suzuki, D. T., *Zen und die Kultur Japans* (Hamburgo 1958).
 Wlassow, J., citado en «Frankfurter Allgemeine Zeitung» del 3-VIII-1983.

COLABORADORES DE ESTE NUMERO

KLAUS HEINEMANN

Nació en 1937. Es doctor en ciencias políticas con habilitación para sociología. De 1970 a 1981 fue profesor ordinario de sociología en la Universidad de Tréveris. Desde 1981 lo es en la Universidad de Hamburgo. Su actividad científica se centra en la sociología de la economía y del deporte. Desde 1978 es presidente de la comisión asesora de la Federación alemana para el deporte.

(Dirección: Universität Hamburg, Institut für Soziologie, Allende-Platz, 1, D-2000 Hamburg 13, R. F. A.)

JOHN A. COLEMAN SJ

Nació en 1937 en San Francisco (Estados Unidos). Estudió sociología en la Universidad de California (Berkeley) y teología en la de Chicago. Entre sus numerosas publicaciones destacamos la obra *An American Strategic Theology* (Nueva York 1982). Es redactor jefe de la serie «Isaac Haecker» sobre cultura norteamericana y religión, publicada por Paulist Press. Es asimismo profesor de religión y sociedad en la Graduate Theological Union de Berkeley.

(Dirección: The Jesuit School of Theology at Berkeley, 1735 LeRoy Avenue, Berkeley, Cal. 94709, EE. UU.)

GUNTER A. PILZ

Es doctor en filosofía y diplomado en sociología. Forma parte del consejo académico en el Instituto para el Deporte de la Universidad de Hannover y es asesor sobre asuntos deportivos en el Ministerio Federal del Interior. Ha publicado numerosos libros y artículos sobre aspectos sociales del deporte, en particular: *Der Mensch und die Graugans* (1975); *Wandlungen der Gewalt im Sport* (1982); *Sport und Körperlche Gewalt* (?1986); *Erfolg oder Fair Play?* (1987); *Fanverhalten, Massenmedien und Gewalt im Sport* (1988); *Die Welt der fans, Aspekte einer Jugendkultur* (1988).

(Dirección: Turmstrasse 21, D-3101 Nienhagen, R. F. A.)

NANCY A. SHINABARGER

Nació en Los Ángeles (Estados Unidos) en 1956. Completó sus estudios de historia y teoría política en la Universidad de California, Berkeley. Actualmente es alumna de doctorado en el Graduate Theological Union, Berkeley.

(Dirección: 1810 Euclid Avenue, 21, Berkeley, Cal. 49709, EE. UU.)

ROBERTO DAMATTA

Estudió en la Universidad de Niteroi (Río de Janeiro) y en la de Harvard (Estados Unidos). Es licenciado en historia y doctor en filosofía. Ha sido profesor en la Universidad de Río de Janeiro y responsable de la investigación en el campo de la antropología social en Brasil. Actualmente es profesor de antropología y pertenece al Instituto Kellogg de la Universidad de Notre Dame (Indiana). Entre sus libros figuran: *Carnavais, malandros e heróis* (Río de Janeiro 1979); *O que faz o brasil, Brasil?* (Río de Janeiro 1986); *A casa & a rua* (Río de Janeiro 1987); *Universo do Carnaval* y *A Divided World: Apinayé Social Structure*.

(Dirección: The Kellogg Center International Structures, University of Notre Dame, Ind. 46556, EE. UU.)

BRUCE KIDD

Es canadiense. Antiguo corredor olímpico de fondo, enseña historia y política del deporte en la Universidad de Toronto. Entre sus libros figuran *The Political Economy of Sport* (1979); *Tom Longboat* (1980), y, en colaboración con Mary Eberts, *Athletes Rights in Canada* (1982). Es director de la Olympic Academy of Canada, seminario sobre problemas y perspectivas del movimiento olímpico moderno que patrocina la Asociación Olímpica Canadiense.

(Dirección: School of Physical and Health Education, University of Toronto, 320 Huron Street, Toronto, Ont. M5S 1A1, Canadá.)

DIETMAR MIETZ

Nació en 1940 en Berlín. Estudió teología, germanística y filosofía. Es doctor en teología con habilitación en ética teológica. Desde 1981 es profesor de ética teológica en Tubinga. Entre sus publicaciones podemos mencionar: *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa* (Ratisbona 1969); *Dichtung, Glaube und Moral* (Maguncia 1976); *Epik und Ethik* (Tubinga 1976); *Moral und Erfahrung* (Friburgo 1983); *Gotteserfahrung - Weltverantwortung* (Múnich 1982); *Die neuen Tugenden* (Düsseldorf 1984); *Ehe als Entwurf* (Maguncia 1984); *Arbeit und Menschenwürde* (Friburgo 1985); *Die Sapannungsinheit von Theorie und Praxis* (Friburgo 1986).

(Dirección: Blumenstrasse 3, D-7401 Neustetten 1, R. F. A.)

SEAN FREYNE

Es profesor de teología en el Trinity College de Dublín y está especializado en cuestiones relativas al entorno social y religioso del cristianismo primitivo. Su obra más reciente es *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations* (Dublín-Filadelfia 1988). Antiguo fut-

bolista con un destacado palmarés, tiene un vivo interés por todos los deportes y ha hecho incursiones en el periodismo.

(Dirección: 24, Charleville Road, Dublin 6, Irlanda.)

JÜRGEN MOLTMANN

Nació en 1926 en Hamburgo (Alemania) y pertenece a la Iglesia evangélica reformada. Estudió en la Universidad de Gotinga e hizo el doctorado y la habilitación en teología. Tras enseñar en la Escuela Superior de Wuppertal y en la Universidad de Bonn, actualmente es profesor de teología sistemática en la Universidad de Tubinga y presidente de la Sociedad de Teología Evangélica. Entre sus publicaciones destacan *Theologie der Hoffnung* (¹²1985; traducción española: *Teología de la esperanza*, Salamanca 1977); *Der Mensch* (⁴1979); *Der gekreuzigte Gott* (⁵1986; trad. española: *El Dios crucificado*, Salamanca 1977); *Trinität und Reich Gottes* (²1985); *Gott in der Schöpfung* (³1987).

(Dirección: Universität Tübingen, Kath. Theol. Seminar, Liebermeisterstrasse 12, D-74 Tübingen, R. F. A.)

THOMAS RYAN CSP

Nació el 9 de agosto de 1946 en Minneapolis, Minnesota (Estados Unidos), y fue ordenado sacerdote en 1975. Estudió en el Washington Theological Union y en el Instituto Ecuménico de Bossey (Suiza). Es director del Centro Ecuménico Canadiense de Montreal y de la revista internacional «Ecumenisme». Entre sus publicaciones podemos mencionar *Fasting Rediscovered: A Guide to Health and Wholeness for Your Body-Spirit* (1981); *Tales of Christian Unity* (1984); *Wellness, Spirituality and Sports* (1986), y *A Survival Guide for Ecumenically Minded Christians* (1989).

(Dirección: Canadian Centre for Ecumenism, 2065 Sherbrooke Street West, Montréal, Que. H3H 1G6, Canadá.)

HANS LENK

Nació en 1935 en Berlín. Estudió filosofía, matemáticas y otras disciplinas en Friburgo de Brisgovia y en Kiel. Doctor en filosofía, es profesor ordinario de filosofía en la Universidad de Karlsruhe y profesor de teoría de las ciencias sociales en la Faculté Européenne des Sciences du Foncier, Estrasburgo. Publicaciones recientes: *Zwischen Wissenschaftstheorie und Sozialwissenschaft* (1986); *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität* (ed., 1986); *Zwischen Sozialpsychologie und Sozialphilosophie* (1987); *Technik und Ethik* (coeditor, 1987); *Kritik der kleinen Vernunft* (1987).

(Dirección: Universität Karlsruhe (TH), Institut für Philosophie, Kollegium am Schloss II, Postfach 6980, D-7500 Karlsruhe, R. F. A.)