

EL FUTURO DEL PASADO

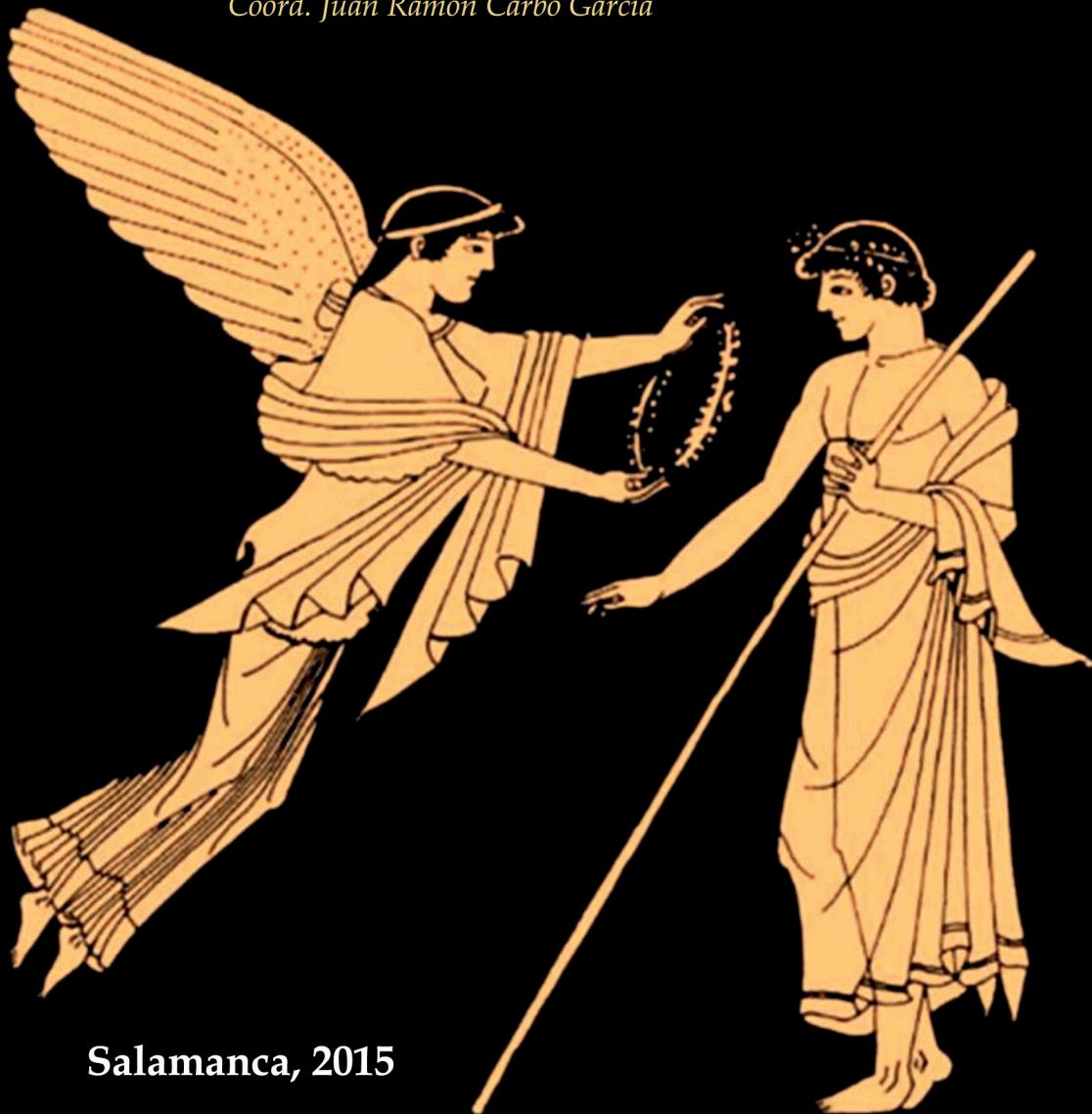
Revista electrónica de Historia

Monográfico

Religión, Deporte y Espectáculo

Coord. Juan Ramón Carbó García

Núm. 6



Salamanca, 2015

EL FUTURO DEL PASADO — VOLUMEN 6, 2015

Revista Electrónica de Historia

Director: Iván Pérez Miranda (Investigador independiente)

Subdirectora: Laura Sánchez Blanco (Universidad Pontificia de Salamanca)

Jefe de Redacción: Javier González-Tablas Nieto (Investigador independiente)

Consejo de Redacción: Álvaro Carvajal Castro (University College Dublin), Amaia Goñi Zubalegui (Universidad de Salamanca), Carmen López San Segundo (Universidad de Salamanca), Clara Hernando Álvarez (Investigadora independiente), David Carvajal de la Vega (Universidad de Valladolid), Francisco José Vicente Santos (Universidad de Salamanca), Isaac Martín Nieto (Universidad de Salamanca), José Manuel Aldea Celada (Universidad de Salamanca), Paula Ortega Martínez (Universidad de Salamanca), Reyes de Soto García (Universidad de Salamanca)

Comité Científico: Ana Iriarte Goñi (Universidad del País Vasco, Spain), Andrés Diego Espinel (Consejo Superior de Investigaciones Científicas –CSIC–, Spain), Ángel Esparza Arroyo (Universidad de Salamanca, Spain), Antonela Cagnolatti (Università di Foggia, Spain), Enrique Ariño Gil (Universidad de Salamanca, Spain), Esther Martínez Quinteiro (Universidad de Salamanca, Spain), Gabriella Seveso (Università degli Studi di Milano – Bicocca, Italy), Javier Baena Preysler (Universidad Autónoma de Madrid, Spain), Joanna Partyka (Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland), José María Hernández Díaz (Universidad de Salamanca, Spain), M.^a José Hidalgo de la Vega (Universidad de Salamanca, Spain), M^a Soledad Corchón Rodríguez (Universidad de Salamanca, Spain), Manuel Salinas de Frías (Universidad de Salamanca, Spain), Margarita E. Gentile Lafaille (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –CONICET–, Argentina), Miguel Ángel Manzano Rodríguez (Universidad de Salamanca, Spain), Niccolò Guasti (Università di Foggia, Italy), Pablo de la C. Díaz Martínez (Universidad de Salamanca, Spain), Rosa Cid López (Universidad de Oviedo, Spain), Susana González Marín (Universidad de Salamanca, Spain), Valentín Cabero Diéguez (Universidad de Salamanca, Spain)

Diseño y composición: Javier González-Tablas Nieto, Iván Pérez Miranda

Página web: www.elfuturodelpasado.com

E-Mail: redaccion@elfuturodelpasado.com

Facebook: <https://www.facebook.com/elfuturodelpasado>

Dirección postal: Iván Pérez Miranda. Travesía de Barrioneila, nº 2, 1º dcha. 37700 Béjar (Salamanca) - España

Teléfono: 655456385

Edita: FahrenHouse (<http://www.fahrenhouse.com/>)

ISSN: 1989-9289

Doi prefix: <http://dx.doi.org/10.14516/fdp>

El Futuro del Pasado. Revista electrónica de Historia aparece referenciada en:

EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE HUMANITIES (ERIH PLUS), DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS, RESH, LATINDEX, DICE, DIALNET, BDDOC CSIC, MIAR, REGESTA IMPERII, DULCINEA, ULRICH'S, INTERCLASSICA, A360 GRADOS, ACADEMIC JOURNALS DATABASE, VIRTUAL SCIENCE LIBRARY, DIRECTORY OF RESEARCH JOURNALS INDEXING, MEDOANET, EBSCO, COPERNICUS, RED IBEROAMERICANA DE INNOVACIÓN Y CONOCIMIENTO CIENTÍFICO (REDIB), OPEN ACADEMIC JOURNALS INDEX, CITEFACTOR, SCIENTIFIC JOURNAL IMPACT FACTOR



EL FUTURO DEL PASADO. REVISTA ELECTRÓNICA DE HISTORIA
ISSN: 1989-9289
VOL. 6, 2015

ÍNDICE

SUMARIO ANALÍTICO	11-17
ANALYTICAL SUMMARY	19-24
EDITORIAL.....	25-31

«RELIGIÓN, DEPORTE Y ESPECTÁCULO»

SALTOS DEL TORO Y CARRERAS RITUALES. DEPORTE FEMENINO Y RELIGIÓN
EN LA ANTIGUA GRECIA

<i>Fernando García Romero.....</i>	<i>35-67</i>
------------------------------------	--------------

DEPORTE Y DEMOCRACIA EN LA ATENAS CLÁSICA

<i>David M. Pritchard</i>	<i>69-86</i>
---------------------------------	--------------

RELIGIONE E SPORT. TRA RITO E SPETTACOLO

<i>Roberto Cipriani.....</i>	<i>87-111</i>
------------------------------	---------------

PERIODICITY, THE CANON AND SPORT

<i>Thomas F. Scanlon.....</i>	<i>113-125</i>
-------------------------------	----------------

LO SPORT CATTOLICO ITALIANO, DALLA FINE DEL II GUERRA MONDIALE
ALLE OLIMPIADI DEL SESSANTA

<i>Maria Mercedes Palandri.....</i>	<i>127-157</i>
-------------------------------------	----------------

ESPIRITUALIDADES MAYAS EN LOS JUEGOS DE PELOTA DE ANTEBRAZO Y
CADERA EN EL SIGLO XXI. POK-TA-POK EN MÉXICO; CHAAJ Y CHAJCHAAY
EN GUATEMALA

<i>Jairzinho Francisco Panqueba Cifuentes.....</i>	<i>159-173</i>
--	----------------

AVANÇO NEOPENTECOSTAL NO FUTEBOL BRASILEIRO: ANÁLISE SÓCIO-
ANTROPOLÓGICA ACERCA DAS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO, FUTEBOL E
ESPAÇO PÚBLICO NO BRASIL

<i>Claude Petrognani.....</i>	<i>175-191</i>
-------------------------------	----------------

ESTUDIOS

UNA SUFRIDA PERVIVENCIA: ELEMENTOS Y MOTIVOS MÍTICOS EN LA FILOSOFÍA GRIEGA DE LA ANTIGÜEDAD

Julio López Saco 195-213

ICONOGRAFÍAS ANGÉLICAS DE LOS SIGLOS XIX Y XX EN EL CIMITERO ACATTOLICO DE ROMA: PSICOPOMPOS, TRIUNFANTES, DOLIENTES Y SEDUCTORES

Maria Victoria Álvarez Rodríguez 215-232

INSTITUCIONES ACADÉMICAS CON PARTICIPACIÓN MUSICAL EN SALAMANCA A COMIENZOS DEL S. XX

Francisco José Álvarez García 233-251

CAMICETTE NERE: LE DONNE NEL VENTENNIO FASCISTA

Roberta Sassano 253-280

NACIONALISMO CANARIO DE IZQUIERDAS: LA EFÍMERA UNIÓN DEL PUEBLO CANARIO

Ángel Dámaso Luis León 281-317

HAYDEN WHITE Y LA «EMERGENCIA» DEL HUMANISMO LIBERAL: EL CONTENIDO DE LA FORMA DE LOS WESTERN CIVILIZATION COURSES

Miguel Ángel Sanz Loroño 319-353

CONCEITO DE PESSOA, NAS ENTRELINHAS DA FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PSICANÁLISE E LOGOTERAPIA

*Carlos Eduardo Freitas; Eliseudo Salvino Gomes; Iris Reis Ferraz;
José Roberto Vasconcelos* 355-371

ENTREVISTA

REFLEXIONES CON JEAN-MANUEL ROUBINEAU

Benjamín Cutillas; María del Mar Ortega 375-382

INFORMACIONES

REVISTA NUMISMÁTICA HÉCATE

David Martínez Chico 385-386

RESEÑAS

SPOHNHOLZ, J., WAITE, G. K. (EDS.), EXILE AND RELIGIOUS IDENTITY, 1500-1800, LONDON, PICKERING & CHATTO, 2014

Antonella Cagnolati 389-392

CANALES TORRES, CARLOS Y DEL REY VICENTE, MIGUEL, A SANGRE Y FUEGO. LA GUERRA CIVIL AMERICANA, EDITORIAL EDAF, MADRID, 2012

José Javier Vilariño Rodríguez 393-395

SNYDER, TIMOTHY, TIERRAS DE SANGRE. EUROPA ENTRE HITLER Y STALIN, BARCELONA, GALAXIA GUTENBERG, 2011

Daniel Justo Sánchez 396-399

BUGAJSKI, J., RETURN OF THE BALKANS: CHALLENGES TO EUROPEAN INTEGRATION AND U.S. DISENGAGEMENT, CARLISLE, PENNSYLVANIA, STRATEGIC STUDIES INSTITUTE, U.S. ARMY WAR COLLEGE, 2013

Marcos Ferreira Navarro 400-404

HERNÁNDEZ HUERTA, J. L., CAGNOLATI, A., & DIESTRO FERNÁNDEZ, A. (EDS.), CONNECTING HISTORY OF EDUCATION. SCIENTIFIC JOURNALS AS INTERNATIONAL TOOLS FOR A GLOBAL WORLD, SALAMANCA, FAHRENHOUSE, 2015

Simonetta Polenghi 405-407

Página intencionadamente en blanco

EL FUTURO DEL PASADO. REVISTA ELECTRÓNICA DE HISTORIA
ISSN: 1989-9289
VOL. 6, 2015

TABLE OF CONTENTS

SUMARIO ANALÍTICO	11-17
ANALYTICAL SUMMARY	19-24
EDITORIAL.....	25-31

«RELIGION, SPORT AND SPECTACLE»

BULL-JUMPING AND RITUAL RACES. SPORT FOR WOMEN AND RELIGION IN ANCIENT GREECE

Fernando García Romero..... 35-67

SPORT AND DEMOCRACY IN CLASSICAL ATHENS

David M. Pritchard 69-86

RELIGION AND SPORT. BETWEEN RITE AND SPECTACLE

Roberto Cipriani..... 87-111

PERIODICITY, THE CANON AND SPORT

Thomas F. Scanlon..... 113-125

ITALIAN CATHOLIC SPORTS, FROM THE END OF THE 2ND WORLD WAR TO THE OLYMPICS OF 1960

Maria Mercedes Palandri..... 127-157

MAYAN SPIRITUALITIES IN THE BALL-GAMES OF FOREARM AND HIP IN THE 21TH CENTURY. POK-TA-POK IN MEXICO; CHAAJ AND CHAJCHAAY IN GUATEMALA

Jairzinho Francisco Panqueba Cifuentes..... 159-173

THE SPREAD OF NEO-PENTECOSTALISM IN BRAZILIAN FOOTBALL: SOCIO-ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION, FOOTBALL AND PUBLIC SPACE IN BRAZIL

Claude Petrognani..... 175-191

STUDIES

A SUSTAINED SURVIVAL: ELEMENTS AND MYTHICAL MOTIFS IN ANCIENT GREEK PHILOSOPHY

Julio López Saco 195-213

ANGELIC ICONOGRAPHIES OF THE 19TH AND 20TH CENTURIES IN THE CIMITERO ACATTOLICO OF ROME: PSYCHOPOMPS, TRIUMPHANTS, MOURNERS AND SEDUCERS

Maria Victoria Álvarez Rodríguez 215-232

ACADEMIC INSTITUTIONS WITH MUSICAL INVOLVEMENT IN SALAMANCA IN EARLY TWENTIETH CENTURY

Francisco José Álvarez García 233-251

BLACKSHIRTS: WOMEN DURING THE FASCIST VENTENIO

Roberta Sassano 253-280

CANARIAN LEFTIST NATIONALISM: THE Ephemeral UNIÓN DEL PUEBLO CANARIO

Ángel Dámaso Luis León 281-317

HAYDEN WHITE AND THE «EMERGENCE» OF LIBERAL HUMANISM: THE CONTENT OF THE FORM OF WESTERN CIVILIZATION COURSES

Miguel Ángel Sanz Loroño 319-353

CONCEPTION OF ONE THROUGH THE IMPLIED SENSE OF PHILOSOPHY, SOCIOLOGY, PSYCHOANALYSIS AND LOGOTHERAPY

*Carlos Eduardo Freitas; Eliseudo Salvino Gomes; Iris Reis Ferraz;
José Roberto Vasconcelos* 355-371

INTERVIEW

A CONVERSATION WITH JEAN-MANUEL ROUBINEAU

Benjamín Cutillas; María del Mar Ortega 375-382

NEWS

NUMISMATIC JOURNAL HÉCATE

David Martínez Chico 385-386

REVIEWS

SPOHNHOLZ, J., WAITE, G. K. (EDS.), EXILE AND RELIGIOUS IDENTITY, 1500-1800, LONDON, PICKERING & CHATTO, 2014

Antonella Cagnolati 389-392

CANALES TORRES, CARLOS Y DEL REY VICENTE, MIGUEL, A SANGRE Y FUEGO. LA GUERRA CIVIL AMERICANA, EDITORIAL EDAF, MADRID, 2012

José Javier Vilariño Rodríguez 393-395

SNYDER, TIMOTHY, TIERRAS DE SANGRE. EUROPA ENTRE HITLER Y STALIN, BARCELONA, GALAXIA GUTENBERG, 2011

Daniel Justo Sánchez 396-399

BUGAJSKI, J., RETURN OF THE BALKANS: CHALLENGES TO EUROPEAN INTEGRATION AND U.S. DISENGAGEMENT, CARLISLE, PENNSYLVANIA, STRATEGIC STUDIES INSTITUTE, U.S. ARMY WAR COLLEGE, 2013

Marcos Ferreira Navarro 400-404

HERNÁNDEZ HUERTA, J. L., CAGNOLATI, A., & DIESTRO FERNÁNDEZ, A. (EDS.), CONNECTING HISTORY OF EDUCATION. SCIENTIFIC JOURNALS AS INTERNATIONAL TOOLS FOR A GLOBAL WORLD, SALAMANCA, FAHRENHOUSE, 2015

Simonetta Polenghi 405-407

Página intencionadamente en blanco

SUMARIO ANALÍTICO

SALTOS DEL TORO Y CARRERAS RITUALES. DEPORTE FEMENINO Y RELIGIÓN EN LA ANTIGUA GRECIA (pp. 35-67)

Fernando García Romero

RESUMEN: La tan repetida afirmación de que en los Juegos Olímpicos antiguos las mujeres no participaban requiere ciertos matices. En estas páginas se estudian las razones por las que el deporte femenino en la antigua Grecia y sus competiciones se mantuvieron siempre muy estrechamente ligadas al contexto cultural y religioso en el que se celebraban. Sin embargo, en época imperial romana, algunos testimonios han hecho que diversos estudiosos se hayan planteado la posibilidad de que hubiera podido desprenderse de alguna manera de su estrechísima vinculación con los rituales iniciáticos y prematrimoniales, y haber tenido cabida incluso en las grandes competiciones deportivas, quizás ya más como espectáculo que como acto de culto.

Palabras clave: Grecia; deporte; competición; mujeres; ritual; culto.

DEPORTE Y DEMOCRACIA EN LA ATENAS CLÁSICA (pp. 69-86)

David M. Pritchard

RESUMEN: En la Grecia de época clásica, la institución de la democracia en Atenas permitió que todos sus ciudadanos pudieran acceder a la política, pero el atletismo sólo era practicado por la élite de la sociedad. Este artículo pretende estudiar la relación entre la democracia y la práctica deportiva en Atenas, buscando y analizando las razones por las que la clase inferior valorase muy positivamente y apoyara los juegos atléticos mediante políticas favorables, tanto en la administración de la infraestructura deportiva como en la protección de la crítica pública, dirigida habitualmente hacia todas las actividades de la clase superior. Una de esas razones fue la concepción similar de los eventos deportivos y de los combates de la guerra.

Palabras clave: Atenas clásica; democracia; deporte; atletismo; guerra; sociedad.

RELIGIONE E SPORT. TRA RITO E SPETTACOLO (pp. 87-111)*Roberto Cipriani*

RIASSUNTO: Sono numerosi i punti di contatto e le affinità fra religione e sport. Il che avviene sin dai tempi più antichi. Esemplare è il caso della Grecia, dove non a caso sono sorte le Olimpiadi in un contesto e con motivazioni a carattere tipicamente religioso.

La stessa ripresa dei Giochi Olimpici nel 1896 rappresenta un momento di svolta per la storia dello sport ma evidenzia anche le ragioni profondamente etiche (e religiose) che animavano il loro fondatore, il barone de Coubertin.

Oggi sotto diverse forme ed in situazioni favorevoli il legame fra religione e sport si va rafforzando tanto da poter verificare la presenza di riti, preghiere, formule, gesti, simboli e ruoli tipicamente religiosi anche in avvenimenti sportivi, nel corso della loro preparazione come nelle fasi successive allo svolgimento delle competizioni.

Vari studi sul campo mostrano che specialmente entro modelli d'ispirazione cristiana vigono e si diffondono pratiche religiose che accompagnano da vicino le dinamiche relative all'organizzazione di gare in diversi sport, a partire dai momenti fondativi per giungere sino ai processi di legittimazione delle memorie del passato.

Soprattutto nel campo del calcio esistono forme di divismo, movimenti parareligiosi e culti propri-ziatori ed esorcistici tesi ad ottenere risultati agonistici continuamente positivi.

Parole chiave: sport; religione; rito; spettacolo.

PERIODICITY, THE CANON AND SPORT (pp. 113-125)*Thomas F. Scanlon*

RESUMEN: El tema presentado bajo este título es ciertamente muy amplio, ya que abarca dos conceptos de tiempo y de valorización cultural de los productos artísticos muy generales. Ambos fenómenos son, en la visión actual, ampliamente construidos por sus culturas contemporáneas, y han recibido autoridad en gran medida a partir del prestigio del pasado. La antigüedad de la tradición trae con ella cierta distinción. Incluso aunque puede haber debates periféricos en cualquier sociedad dada que cuestionen las especificidades de la periodización o de la canonicidad, generalmente se acepta la designación consensuada de una secuencia de períodos históricos y se acepta igualmente una lista de trabajos artísticos de alto valor como canónica o con autoridad. Examinaremos primero algunos de los procesos de periodización y de formación de cánones, tras lo cual discutiremos algunos ejemplos específicos de cómo estos procesos han funcionado en el deporte de dos antiguas culturas, en concreto Grecia y Mesoamérica.

Palabras clave: periodización; canonicidad; deporte; antigua Grecia; Mesoamérica.

LO SPORT CATTOLICO ITALIANO, DALLA FINE DEL II GUERRA MONDIALE ALLE OLIMPIADI DEL SESSANTA (pp. 125-157)

Maria Mercedes Palandri

RIASSUNTO: All'interno di una cornice che descrive la situazione storico-politica del primo II dopoguerra, la ricostruzione dello sport italiano prende l'abbrivo dopo la lunga parentesi del periodo fascista. Accanto al Comitato Olimpico Nazionale Italiano (Coni) emergono nuovi organismi che si occupano di sport e contribuiscono ad arricchire la società italiana, tra tutti spicca il Centro Sportivo Italiano (CSI).

Questa ricerca ha lo scopo di indagare il contributo che l'organizzazione dello sport cattolico ha messo in campo a favore dello sviluppo del sistema sportivo nazionale. Dalla relazione privilegiata che papa Pacelli ha concesso al popolo sportivo cattolico elaborando con i suoi discorsi una concezione di sport «cristianamente e sanamente inteso», capace di guidarlo e orientarlo di fronte a questo fenomeno in continua espansione. Alla presentazione della figura di Luigi Gedda, presidente del Csi dal 1944, anno della sua fondazione, fino al 1960, anno della XVII Olimpiade romana, e che ha rappresentato il *trait d'unio*n tra le gerarchie ecclesiastiche, il Csi e lo sport. All'alacre attività del Csi degli anni Cinquanta che ha visto un sostanziale sviluppo del suo impegno e delle sue attività nei confronti del gioventù sportiva che si è concretizzato attraverso il riscontro di un maggiore numero di tesserati. Ma soprattutto all'operosa condotta portata avanti da questa organizzazione cattolica in prospettiva dei Giochi Olimpici di Roma del 1960 con la preparazione della Giornata Olimpica indetta dal Coni per diffondere lo spirito olimpico tra la popolazione in ogni luogo d'Italia e per sollecitare lo sviluppo di una coscienza critica di fronte al vasto analfabetismo motorio degli italiani.

Parole chiave: Centro Sportivo Italiano (CSI); Comitato Olimpico Nazionale Italiano (Coni); Sport cattolico; Giornata Olimpica; papa Pacelli; Luigi Gedda.

ESPIRITUALIDADES MAYAS EN LOS JUEGOS DE PELOTA DE ANTEBRAZO Y CADERA EN EL SIGLO XXI. POK-TA-POK EN MÉXICO; CHAAJ Y CHAJCHAAY EN GUATEMALA (pp. 159-173)

Jairzinho Francisco Panqueba Cifuentes

RESUMEN: La práctica actual de los juegos de pelota mesoamericana ha venido reforzando la movilización de los conocimientos sobre las espiritualidades mayas. Las ceremonias son un componente central durante los juegos de pelota en su modalidad de antebrazo: *Chaaaj* en Guatemala; y en su modalidad de cadera: *Pok-Ta-Pok* en México y *Chajchaay* en Guatemala. Estos patrimonios corporales ancestrales están circulando como opción deportiva-competitiva, pero también en un formato de exhibición para públicos diversos. Para cada evento, incluso para realizar las jornadas de entrenamiento, los grupos cuentan con la presencia de un *ajq'ij* (guía espiritual o sacerdote) que realiza un acto ritual antes, durante y después. Estos momentos evocan los altares, los conteos de los nahuales y los materiales propios de las ofrendas en el fuego ceremonial. Con el fin de comprender la dimensión sagrada de los juegos de pelota mesoamericana en la actualidad, es importante remitirnos a los momentos en que son escenario de las espiritualidades que comunican, expanden y re-crean un nuevo hito para los pueblos originarios, desde donde interpelan la educación, las artes, los deportes y las ideologías tradicionalmente endilgadas desde los Estados nacionales.

Palabras clave: espiritualidades; civilización maya; ceremonias; deporte; espectáculo.

AVANÇO NEOPENTECOSTAL NO FUTEBOL BRASILEIRO: ANÁLISE SÓCIO-ANTROPOLÓGICA ACERCA DAS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO, FUTEBOL E ESPAÇO PÚBLICO NO BRASIL (pp. 175-191)

Claude Petrognani

RESUMO: Este texto se mobiliza em torno das relações entre *religião, futebol e espaço público* no Brasil. Mais especificamente, discorre sobre um aspecto do campo religioso brasileiro: a saber, o campo evangélico, em particular o *neopentecostal* e a sua *inserção e rápida difusão* no meio esportivo, principalmente o futebol.

A partir de dados da pesquisa de doutoramento, será possível, sem pretensão exaustiva, demonstrar que há um *avanço evangélico*, fazendo desta configuração religiosa muito mais que «*uma das religiões periféricas ou marginais dos brasileiros*» (Carvalho, 1999, p. 3), podendo ser considerada uma *religião «hegemônica»* quase como o *catolicismo*, no que diz respeito ao *ambiente futebolístico*.

Além disso, tentar-se-á mostrar que o *interesse evangélico*, no que diz respeito aos esportes, com o grupo denominado *Atletas de Cristo*, aprofunda as suas raízes na herança da *Muscular Christianity* de era vitoriana (1837-1901).

Enfim, este objeto permite refletir sobre um tema crucial da atualidade, o fenômeno da religião no espaço público.

Palavras chaves: Religião; futebol; espaço público; neopentecostalismo; Atletas de Cristo; Muscular Christianity

UNA SUFRIDA PERVIVENCIA: ELEMENTOS Y MOTIVOS MÍTICOS EN LA FILOSOFÍA GRIEGA DE LA ANTIGÜEDAD (pp. 195-213)

Julio López Saco

RESUMEN: Entre otros aspectos de índole histórica, la distinción *nomos-physis*, operada en el mundo griego arcaico, supuso que las estructuras socio-culturales dejaran de ser intrínsecas al mundo, para ser convencionales e impuestas al orden natural, un hecho que rompió las correlaciones del tradicional discurso mítico (naturaleza-cultura), y empezó a distinguir humanidad y mundo. A pesar de este giro, el mito no desapareció ni fue enteramente superado u olvidado. En tal sentido, la propuesta que se ofrece en este trabajo es la teórica observación del proceder e influencia del mito en aquello que se ha conceptualizado como «filosófico» en la antigüedad helena.

Palabras clave: mito; filosofía; pensamiento; antigüedad; Grecia.

ICONOGRAFÍAS ANGÉLICAS DE LOS SIGLOS XIX Y XX EN EL CIMITERO ACATTOLICO DE ROMA: PSICOPOMPOS, TRIUNFANTES, DOLIENTES Y SEDUCTORES (pp. 215-232)

Maria Victoria Álvarez Rodríguez

Tradicionalmente se ha considerado que la naturaleza dual de los ángeles, a medio camino entre la divinidad y la humanidad, los convertía en las representaciones iconográficas más adecuadas dentro del contexto funerario. Herederas de las esculturas de mármol que desde el Renacimiento adornaban

las sepulturas, en el siglo XIX estas efigies experimentaron una serie de cambios en su aspecto físico que las fueron acercando cada vez más a la imagen que hoy en día tenemos asociada a los cementerios contemporáneos. Esta nueva iconografía contaba con un amplio abanico de posibilidades: ángeles psicopompos, ángeles triunfantes, ángeles dolientes... En el presente estudio nos proponemos trazar una panorámica de las iconografías presentes en el *Cimitero Acattolico* de Roma, uno de los lugares más peculiares de la Ciudad Eterna por la convivencia que se dio en él entre las tradiciones de las distintas sociedades protestantes y el sustrato católico en el que se encontraban inmersas. Los ángeles que adornan sus sepulturas también acusan esta doble influencia, y sirven como un ejemplo perfecto de sincretismo no solamente entre religiones, sino también entre mentalidades.

Palabras clave: Ángeles; Escultura; Siglo XIX; Roma; Protestantismo.

INSTITUCIONES ACADÉMICAS CON PARTICIPACIÓN MUSICAL EN SALAMANCA A COMIENZOS DEL S. XX (pp. 233-251)

Francisco José Álvarez García

RESUMEN: Tres instituciones destacan a comienzos del s. XX en Salamanca en el ámbito de la difusión musical: La escuela de Nobles y Bellas Artes de San Eloy, la actividad de los Padres Salesianos a través de sus diferentes centros y la Normal de Maestros, perteneciente a la Universidad de Salamanca. El presente artículo pretende, a través de un breve recorrido apoyado en la prensa local del momento y otras fuentes, presentar las principales actividades musicales desempeñadas por las mismas en el marco de la ciudad de Salamanca.

Palabras clave: Salamanca; Música; Escuela de Bellas Artes de San Eloy; Padres Salesianos; Universidad de Salamanca; Escuela Normal de Maestros; Siglo XX.

CAMICETTE NERE: LE DONNE NEL VENTENNIO FASCISTA (pp. 253-280)

Roberta Sassano

RIASSUNTO: Nell'articolo si è realizzata una disamina della condizione delle donne in Italia nel Ventennio fascista, un periodo di profonda regressione per quanto riguarda i loro diritti. In primo luogo ci si è soffermati sulle discriminazioni subite dalle donne in ambito giuridico, lavorativo, sociale e soprattutto politico, con l'ennesima negazione del tanto agognato diritto di voto. Poi si è cercato di narrare la condizione delle donne nel regime fascista attraverso l'analisi delle modalità con le quali veniva descritta la donna nella stampa dell'epoca, specie nei periodici femminili, i quali dovevano contribuire a diffondere l'ideale muliebre che il fascismo voleva realizzare. Diversi furono i giornali fondati in questo periodo, tutti molto utili per comprendere l'immagine della donna nella stampa del Ventennio e quindi, di riflesso, nella società stessa. Infine si è messo in evidenza come il Fascismo avesse finito per relegare le donne ad un unico ruolo: quello di mogli e madri esemplari, ritenendole inferiori rispetto agli uomini e collocandole così in una posizione di profonda subordinazione. Inoltre, per poter meglio inculcare in loro i principi del regime, queste furono inquadrare in diverse organizzazioni di massa, come i Fasci femminili, attraverso i quali attuare una rigida funzione di controllo di ogni dissenso.

Parole chiave: Fascismo; condizione femminile; diritti; discriminazioni; stampa.

NACIONALISMO CANARIO DE IZQUIERDAS: LA EFÍMERA UNIÓN DEL PUEBLO CANARIO

(pp. 281-317)

Ángel Dámaso Luis León

RESUMEN: La Unión del Pueblo Canario ha sido la más importante experiencia de la historia del nacionalismo canario de izquierdas. Surgida en los últimos años de la década de los setenta, esta coalición formada por individuos y grupos procedentes de la antigua izquierda antifranquista, desarrollo en las islas una actividad política potente aunque efímera. Estrechamente relacionada con el comunismo, el terciermundismo y los movimientos de liberación nacional en el continente africano, la Unión del Pueblo Canario buscó canalizar el creciente despertar nacionalista y obrero en las islas. El objetivo principal de este artículo es analizar los aspectos que producen el contexto adecuado para el desarrollo de una coalición como la Unión del Pueblo Canario, así como también se intentarán describir los factores que producen su ascenso hasta ciertas cotas de poder y como su actuación y el contexto cambiante de la década de los ochenta en Canarias, España y el mundo, hace que la coalición pierda su fuerza y se desmorone.

Palabras clave: UPC; Canarias; nacionalismo; izquierda; transición; africanismo.

HAYDEN WHITE Y LA «EMERGENCIA» DEL HUMANISMO LIBERAL: EL CONTENIDO DE LA FORMA DE LOS WESTERN CIVILIZATION COURSES (pp. 319-353)*Miguel Ángel Sanz Loroño*

RESUMEN: Este artículo propone una relectura del primer libro publicado por el filósofo e historiador Hayden White, *The Emergence of Liberal Humanism* (1966). Con ello se pretende alcanzar tres objetivos. El primero consiste en poner en contexto lo dicho por el autor en uno de sus más provocadores artículos, «The Burden of History» (1966). Los límites ideológicos de *The Emergence* deberían servir para que el lector de White conociese un «White» anterior a *Metahistory*, mucho menos «modernista» que el que nos ofrece el citado artículo. En relación con lo anterior, se trata de dar cuenta de los procedimientos de la ideología estética que lo configuró como autor, a la sazón, y como veremos, el llamado humanismo liberal, que puede resumirse como la elaboración estética del liberalismo estadounidense posterior a Franklin D. Roosevelt. Y en tercer lugar, se busca ofrecer una lectura formalista que reivindique la importancia en el estudio de la historiografía de lo que el propio White llamó «el contenido de la forma». Los significados ideológicos de las formas narrativas que se emplean en esta obra son un buen ejemplo de la importancia de este enfoque.

Palabras clave: historia de la historiografía; liberalismo; narrativa; ideología; Guerra Fría.

CONCEITO DE PESSOA, NAS ENTRELINHAS DA FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PSICANÁLISE E LOGOTERAPIA (pp. 355-371)*Carlos Eduardo Freitas; Eliseudo Salvino Gomes; Iris Reis Ferraz; José Roberto Vasconcelos*

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo principal identificar o conceito de pessoa nas Disciplinas da Filosofia, Sociologia, Psicanálise e Logoterapia; na perspectiva da escolha objetiva do sujeito. Para realizar o estudo desses conceitos, pessoa e escolha, foram utilizadas concepções de diversos autores, além dos teóricos próprios de cada uma das Disciplinas supracitadas. A imbricação entre os distintos teóricos contribui na compreensão dos interesses presentes no processo de escolha de cada pessoa

e, nos princípios básicos que o norteia. Com efeito, o ponto de vista que leva uma pessoa a escolher um objeto não é necessariamente idêntico à importância objetiva que o objeto tem em si mesmo: um objeto de escolha como a vocação, pode ser um valor em si mesmo e ainda assim, ser escolhido por razões e interesses profundamente pessoais.

Palavras-chave: Pessoa; Escolha; Filosofia; Sociologia; Psicanálise; Logoterapia.

Página intencionadamente en blanco

ANALYTICAL SUMMARY

BULL-JUMPING AND RITUAL RACES. SPORT FOR WOMEN AND RELIGION IN ANCIENT GREECE (pp. 35-67)

Fernando García Romero

ABSTRACT: It's often repeated that women did not take part in the ancient Olympics, but this affirmation needs certain notes. The reasons because of which the sport for women in Ancient Greece and their competitions were always closely tied to the cult and religious context on which they took place are studied on these pages. Nevertheless some evidences from Roman imperial age have made that various scholars raised the possibility of sport for women getting detached of their highly close bonds with initiating and premarriage rituals; even being included in the great sport competitions, maybe more as a spectacle than as a cult ceremony.

Keywords: Greece; sport; competition; women; ritual; cult.

SPORT AND DEMOCRACY IN CLASSICAL ATHENS (pp. 69-86)

David M. Pritchard

ABSTRACT: In Classical Greece, the institution of democracy in Athens allowed all its citizens to get access to politics, but athletics were only played by the elite of the society. This paper deals with the ties between democracy and sport practice in Athens, looking for and analyzing the reasons because of which athletics were highly valued and supported by the lower class. This support was made through pro-sport politics, in the management of sporting infrastructure and protection of athletics from the public criticism that was normally directed at the upper class and its conspicuous activities. One of those reasons was the conception of sporting events and war-battles in identical terms.

Keywords: Classical Athens; democracy; sport; athletics; war; society.

RELIGION AND SPORT. BETWEEN RITE AND SPECTACLE (pp. 87-111)*Roberto Cipriani*

ABSTRACT: There are many convergences and affinities between religion and sport. This happens since long time ago. Greece is a good example for this. The Olympics were born there because of a religious context.

The modern Olympics started in 1896 as a turning point in the history of the sport. Their roots were both ethical and religious, if we consider the person of the founder, de Coubertin.

Today the link between religion and sport is well evident, and it is more and more stressed through rites, prayers, gestures, symbols, and many other modalities, that are present in sport events, their preparation, and following moments.

Sociological studies confirm a relevant presence of religious inspiration for sport activities, which are accompanied by religious practices and behaviors, from their foundation till the legitimization of past memories.

Namely in soccer competitions para-religious movements and cults are active in order to reach positive results, in a continuous search for the victory.

Keywords: sport; religion; rite; spectacle.

PERIODICITY, THE CANON AND SPORT (pp. 113-125)*Thomas F. Scanlon*

ABSTRACT: The topic according to this title is admittedly a broad one, embracing two very general concepts of time and of the cultural valuation of artistic products. Both phenomena are, in the present view, largely constructed by their contemporary cultures, and given authority to a great extent from the prestige of the past. The antiquity of tradition brings with it a certain cachet. Even though there may be peripheral debates in any given society which question the specifics of periodization or canonicity, individuals generally accept the consensus designation of a sequence of historical periods and they accept a list of highly valued artistic works as canonical or authoritative. We will first examine some of the processes of periodization and of canon-formation, after which we will discuss some specific examples of how these processes have worked in the sport of two ancient cultures, namely Greece and Mesoamerica.

Keywords: periodization; canonicity; sport; Ancient Greece; Mesoamerica.

ITALIAN CATHOLIC SPORTS, FROM THE END OF THE 2ND WORLD WAR TO THE OLYMPICS OF 1960 (pp. 125-157)*Maria Mercedes Palandri*

ABSTRACT: In the frame of the historical and political situation of the postwar period after the 2nd World War, the reconstruction of Italian Sport begins after the long interval of the fascist period. Besides the Italian National Olympic Committee (INOC), new bodies emerge concerning sports

and contributing to win over the Italian society; between all of them the Italian Sport Center (ISC) stands out.

This research has as a target the inquiry about the contribution of the organization of catholic sport to help the development of the national sport system. From the privileged relation given by the Pope Pacelli to the catholic sporting people, working out with his speeches a conception of «Christianly and healthily intense» sport, able to guide and direct them in facing this phenomenon in continuous expansion. To the introduction of Luigi Gedda's character, the president of the ISC from 1944, the year of its foundation, until 1960, the year of the XVII Olympiad in Rome, who represents the union link between the ecclesiastical hierarchy, the ISC and the sport. To the activity of the ISC in the 50s, when a substantial development of its pledge and its activities has been seen in front of the sporting youth, made concrete through a higher number of federated ones. But specially to the working behavior developed before by this catholic organization facing the Olympic Games of Rome in 1960, with the preparation of the Olympic Journey designed by the INOC for spreading the Olympic spirit among population in all places of Italy and for requesting the development of a critical awareness in front of the Italians' high motive illiteracy.

Keywords: Italian Sport Center (ISC); Italian National Olympic Committee (INOC); Catholic Sport; Olympic journey; Pope Pacelli; Luigi Gedda.

MAYAN SPIRITUALITIES IN THE BALL-GAMES OF FOREARM AND HIP IN THE 21TH CENTURY. POK-TA-POK IN MEXICO; CHAAJ AND CHAJCHAAY IN GUATEMALA (pp. 159-173)
Jairzinho Francisco Panqueba Cifuentes

ABSTRACT: The present practice on Mesoamerican ball-games has come strengthening the mobilization of knowledge about Mayan spiritualities. The ceremonies are a central component during the ball-games in their forearm fashion: Chaaj in Guatemala; and in their hip fashion: Pok-Ta-Pok in Mexico and Chajchaay in Guatemala. These ancestral corporal heritages are in circulation as a sporting-competitive choice, but also in an exhibition format for different audiences. For each event, actually to undertake the training days, the groups count on the presence of an ajq'ij (a spiritual guide or priest) who carries on a ritual ceremony before, during and after it. These moments evoke the altars, the counting of nahuales and the proper materials for the offerings in the ceremonial fire. With the scope of a better understanding of the sacred dimension of the present Mesoamerican ball-games, it is important for us to think in the moments which are stages of the spiritualities; these communicate, spread and recreate a new milestone for the original peoples, from where they address education, arts, sports and ideologies, as traditionally fetched from the national states.

Keywords: spiritualities; Mayan civilization; ceremonies; sport; spectacle.

THE SPREAD OF NEO-PENTECOSTALISM IN BRAZILIAN FOOTBALL: SOCIO-ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION, FOOTBALL AND PUBLIC SPACE IN BRAZIL (pp. 175-191)
Claude Petrognani

ABSTRACT: This text deals with the relationship between *religion, football and public space* in Brazil. Specifically, it is about a certain aspect of the Brazilian religious field, i.e. the evangelical

field, and particularly the *Neo-Pentecostal* one and its *appearance* and *spread* in sports, mainly football. By using data taken from doctoral research, it will be possible to demonstrate, without claiming to be exhaustive, that there is a *spread of evangelicalism* in football which is making this religious movement grow out of the status of a «*peripheral or marginal religion for Brazilians*» (Carvalho, 1999, p. 3), and turning it into a «*dominant religion* almost as important as *Catholicism*, with regard to the *world of football*. Moreover, this text will try to show that, with reference to the group called *Athletes of Christ*, the *interest in evangelicalism* in the field of sports is not a recent phenomenon but it traces its origins to the heritage of *Muscular Christianity*, which dates back to the Victorian Age (1837-1901). Finally, this text aims to stimulate reflection on a fundamental contemporary theme, i.e. the phenomenon of religion in public space.

Keywords: Religion; football; public space; *Neo-Pentecostalism*; *Athletes of Christ*; *Muscular Christianity*.

A SUSTAINED SURVIVAL: ELEMENTS AND MYTHICAL MOTIFS IN ANCIENT GREEK PHILOSOPHY (pp. 195-213)

Julio López Saco

ABSTRACT: Other aspects of historical nature, the distinction between *nomos-physis*, operated in the archaic Greek world, meant that socio-cultural structures will be intrinsic to the world, to be conventional and imposed to the natural order, a fact which broke the traditional mythical discourse (nature and culture) correlations, and began to distinguish between humanity and the world. Despite this twist, the myth did not disappear nor was it entirely overcome or forgotten. In this sense, the proposal offered in this work is theoretical observation of the conduct and influence of the myth in what has conceptualized as «philosophical» in Greece antiquity.

Keywords: myth; philosophy; thought; antiquity; Greece.

ANGELIC ICONOGRAPHIES OF THE 19TH AND 20TH CENTURIES IN THE CIMITERO ACATTOLICO OF ROME: PSYCHOPOMPS, TRIUMPHANTS, MOURNERS AND SEDUCERS (pp. 215-232)

Maria Victoria Álvarez Rodríguez

Traditionally it has been considered that the dual nature of angels, halfway between divinity and humanity, made them the most appropriate iconographic representations within the funerary context. Heirs of the marble sculptures that adorned the graves from the Renaissance, in the 19th century these effigies experienced a series of changes in their physical appearance that were closer and closer to the image that today we associate with contemporary cemeteries. This new iconography had a wide range of possibilities: psychopomps angels, triumphants angels, mourners angels... In this study we intend to draw an overview of the iconography present in the *Cimitero Acattolico* of Rome, one of the most unique places in the Eternal City due to the coexistence that was in it between the traditions of the various Protestant societies and the Catholic substrate in which they were immersed. The angels that adorn those graves also accuse this double influence, and serve as a perfect example of syncretism not only between religions but also between mentalities.

Keywords: Angels; Sculptures; 19th Century; Rome; Protestantism.

ACADEMIC INSTITUTIONS WITH MUSICAL INVOLVEMENT IN SALAMANCA IN EARLY TWENTIETH CENTURY (pp. 233-251)*Francisco José Álvarez García*

ABSTRACT: Three institutions include the early twentieth century in Salamanca in the field of musical activity: Escuela de Nobles y Bellas Artes de San Eloy, the activity of «Padres Salesianos» through various locations and «La Normal de Maestros» belonging to the University of Salamanca. This article seeks, through a brief tour supported by the local press at the time, present the main musical activities performed by them in the context of the city of Salamanca.

Keywords: Salamanca; Music; School of Fines Arts of San Eloy; Salesian Fathers; University of Salamanca; Normal School Teachers; 20th Century.

BLACKSHIRTS: WOMEN DURING THE FASCIST VENTENIO (pp. 253-280)*Roberta Sassano*

ABSTRACT: The article is an examination of the status of women in Italy during the Fascist period, which was a period of deep regression regarding their rights. First we focused on the discrimination suffered by women in the legal, social and especially political field, with yet another denial of the right to vote. Then we tried to describe the status of women in the Fascist regime analyzing the way in which women was described in the press of the time, especially in female magazines, which had to help widespread the ideal Fascism wanted to accomplish. Several newspapers were founded in this period, all very useful to understand what was the image of women in the printing of the Fascist era and then, by extension, in society itself. Finally it is shown how Fascism had ended up relegating women to the single role of wives and mothers, considering them less than men and thus placing them in a position of deep subordination. Furthermore, in order to better inculcate in them the principles of the regime, these were framed in various mass organizations, such as the female Fasci, through which to implement a strict control against all dissent.

Keywords: Fascism; women's condition; rights; discriminations; press.

CANARIAN LEFTIST NATIONALISM: THE EPHEMERAL UNIÓN DEL PUEBLO CANARIO

(pp. 281-317)

Ángel Dámaso Luis León

ABSTRACT: Union del Pueblo Canario was the most important experience in the history of Canarian leftist nationalism. Emerged in the last years of the seventies, this coalition of individuals and groups from the former antifrancoist left, it development in the islands a powerful but ephemeral political activity. Closely connected with communism, thirdworldism and national liberation movements in Africa Union del Pueblo Canario tried to channel the rising nationalist and worker awakening on the islands. The main objective of this paper is to analyze aspects that produce the appropriate context for the development of the coalition like Union del Pueblo Canario, and also try to describe the factors causing its rise to certain levels of power and how its actions and the changing context of the eighties in the Canary Islands Spain and the world, makes the coalition losing its strength and crumble.

Keywords: UPC; Canary Islands; Nationalism; Leftist; Spanish transition; Africanism.

HAYDEN WHITE AND THE «EMERGENCE» OF LIBERAL HUMANISM: THE CONTENT OF THE FORM OF WESTERN CIVILIZATION COURSES (pp. 319-353)

Miguel Ángel Sanz Loroño

ABSTRACT: This paper proposes a re-reading of the first book published by the philosopher and historian Hayden White, *The Emergence of Liberal Humanism* (1966). This text is intended to achieve three main goals. The first is to put into context what was said by the author in one of his most and well-known provocative articles, «The Burden of History» (1966). The ideological limits which framed *The Emergence* should serve the reader to make to get in touch with a «White» before *Metahistory*. Secondly, this paper tries to explain and decode the procedures of aesthetic ideology that shaped White as an author, and as we shall see, the so-called liberal humanism, which can be summarized as an aesthetic construction of post-FDR American liberalism. And thirdly, it seeks to provide a formalist interpretation claiming the importance in the study of historical writing of what White himself called «the content of the form». The ideological meanings of narrative forms used in this work are a good example of the importance of this approach.

Keywords: history of historiography; liberalism; narrative; ideology; Cold War.

CONCEPTION OF ONE THROUGH THE IMPLIED SENSE OF PHILOSOPHY, SOCIOLOGY, PSYCHOANALYSIS AND LOGOTHERAPY (pp. 355-371)

Carlos Eduardo Freitas; Eliseudo Salvino Gomes; Iris Reis Ferraz; José Roberto Vasconcelos

ABSTRACT: The main goal of this current article is identifying the conception of the one in the disciplines of philosophy, sociology, psychoanalysis and logotherapy; in the perspective of the subject's objective choice. In order to accomplish the study of such conceptions, one and its choice, besides the specialists from each discipline already mentioned, distinct author's conceptions have also been considered. Their overlay contributes to a better understanding of current interests concerning the process of choice by each person, as well as the basic principles which lead one. As result, the standpoint that leads one to choose an object, isn't necessarily identical to the objective importance that the object has itself: an object of choice such as vocation, may be not only a value itself, but also chosen by deeply personal reasons and interests.

Keywords: One; Choice; Philosophy; Sociology; Psychoanalysis; Logotherapy.

EDITORIAL

RELIGIÓN, DEPORTE Y ESPECTÁCULO

Por lo tanto, creo haber tenido razón al haber intentado, desde el principio del renacimiento olímpico, reavivar una conciencia religiosa.

Pierre de Frédy, Barón de Coubertin.

Desde la época de la primera dinastía egipcia, hasta el periodo Ptolemaico, la más importante celebración de los soberanos egipcios fue el *Heb Seb*, la fiesta de renovación real, donde la fuerza y energía del faraón eran renovadas. La parte más importante del festival era la carrera ritual llevada a cabo por el soberano, en la que exhibía su fortaleza física, que le hacía digno de seguir gobernando. El faraón demostraba en esta festividad su hombría; incluso la reina Hatshepsut portará la barba postiza utilizada en las ocasiones más solemnes, identificándose de este modo con Osiris. Virilidad, poder y religión van unidos.

Entre las actividades deportivas profusamente representadas en Egipto encontramos la pelea, la caza con arco, luchas entre barcos de pescadores, o combates de esgrima con bastones con marcado contenido ritual. Se trata de actividades vinculadas a la guerra y al ámbito masculino que pueden contrastar con actividades femeninas, de carácter más pacífico, como la danza, relacionada ritualmente con la fertilidad y con la diosa Hathor.

También en el Próximo Oriente encontramos manifestaciones deportivas de carácter bélico, pudiéndose destacar alguna fuente como el manual de hipología más antigua conservado, hallado en las ruinas de Hattusa (datado en torno al 1400 a. C., durante el Reino Nuevo Hitita), firmado por Kikkuli, de la tierra de Mitani. La técnica de equitación fue fundamental para la guerra y para el dominio hitita.

Ya en el mundo antiguo, como vemos, el deporte nos habla de la guerra y de la paz, de lo masculino y lo femenino, de la religión y el espectáculo. De las relaciones sociales, en definitiva.

Hemos querido focalizar este monográfico en las relaciones que se establecen entre el deporte y la religión. Abundan los estudios realizados desde las perspectivas sociológica y antropológica acerca de la relación entre deporte y religión, especialmente en lo que se refiere al mundo actual, pero lo que se plantea en este número de *El Futuro del Pasado* es trabajar sobre la perspectiva histórica de esa relación, desde la Antigüedad hasta nuestros días, pasando por diversas épocas, países, civilizaciones, culturas y religiones, con sus diferentes concepciones de deportes y espectáculos deportivos, y las variadas expresiones de la vivencia pública o privada del hecho religioso asociado a las manifestaciones deportivas en la historia.

A nadie se le escapa la enorme importancia que el deporte tiene en nuestra globalizada sociedad actual, que muchos consideran desproporcionada: por una parte, el deporte como ejercicio físico en relación con la creciente preocupación por la salud personal en el marco de unos hábitos donde el sedentarismo se instala cada vez más; por otra parte, el deporte de competición, como entretenimiento y, por supuesto, como espectáculo, y en muchas ocasiones, espectáculo de masas.

Esa relevancia tiene sus orígenes en el mundo clásico, aunque como se ha señalado existen testimonios de deportes mucho antes de la aparición de las civilizaciones clásicas. Y esos orígenes tienen una doble vertiente: la helena y la romana, igualmente importantes aunque con connotaciones netamente diferentes.

Ya en la civilización minoica, de carácter prehelénico, los frescos restaurados del palacio de Cnosos nos muestran escenas marítimas, típicas también de otras culturas isleñas mediterráneas –delfines, motivos decorativos en espiral que simulan el oleaje...–, pero también escenas deportivas, como las relacionadas con los juegos de toros y el boxeo.

Por una parte, encontramos en Creta los testimonios iconográficos más antiguos de los juegos relacionados con los toros. En las escenas vemos saltos, recortes y acrobacias sobre estos animales, que se hallan en el origen del actual espectáculo de la tauromaquia, extendido especialmente en España, sur de Francia, Portugal y varios países de Centroamérica y Suramérica. Pero el aspecto esencial de la tauromaquia, la muerte del animal, como su propio nombre indica, proviene de los espectáculos romanos que incluían en ocasiones la lucha entre gladiadores especializados y toros, en el marco de los *munera* o juegos gladiatorios con bestias, tal y como atestiguan inscripciones halladas en la ciudad romana de Pompeya. Aunque bien es cierto que es en Creta donde tiene lugar, míticamente, la muerte de Asterión, el Minotauro (el *Toro de Minos*), a manos del héroe Teseo.

Si consideramos la civilización minoica como pacífica, como tradicionalmente se ha interpretado, el deporte y la competición podrían haber actuado, con efectos pacificadores, como canalizadores de la energía y de la agresividad, una agresividad que se

muestra en escenas representadas en frescos, donde vemos manifestaciones de pugilato como la del ritón de Hagia Triada, donde algunos combatientes portan casco militar, o las escenas de boxeo entre niños que aparecen en Tera. La educación como agente socializador fundamental tiene sin duda una estrecha vinculación con el deporte. Si el pugilato y la tauromaquia servían (y/o sirven) de catarsis o de impulsores de la violencia es algo que queda abierto para el debate.

Si andamos en el tiempo hasta la época arcaica griega vemos cómo habían comenzado en la parte occidental del Peloponeso los juegos del santuario de Olimpia, en donde sabemos que existió un gran altar de Zeus de madera en el siglo VII a. C., y de piedra y ladrillos de barro cocido en el siglo VI a. C. Un mito atribuye el nacimiento de Olimpia al semidiós Heracles (Hércules, para los romanos), que tuvo que superar 12 trabajos para poder acceder al Olimpo como un dios de pleno derecho. Según el relato, al hallarse por la zona, erigió un primitivo altar a Zeus, su padre. Las pruebas deportivas comenzaron a celebrarse en honor al dios supremo de los griegos, en recordatorio de los trabajos de Heracles, que se convierte en modelo de superación física para el hombre.

Otro mito atribuye el origen de los Juegos Olímpicos a Pélope, quien se enfrentó al rey de Pisa, Enómao, en una carrera de carros en la que, si vencía Pélope, obtendría la mano de la princesa Hipodamía (y con ella el reino), pero, si era derrotado, recibiría la muerte. El perdedor, Enómao, moriría, mientras que el ganador, Pélope, sería el nuevo rey y fundaría los Juegos Olímpicos en honor a Zeus. Hipodamía, por su parte, fundaría los Juegos Hereos en honor a Hera, reservados a las mujeres. Violencia, soberanía y género aparecen vinculados en este mito. El motivo de la competición por la mano de una princesa será muy repetido en la mitología griega, apareciendo en las historias mitológicas de Evecme, Atalanta, Penélope, Yole, Alcestis o Helena. En época histórica encontramos, ya a comienzos del siglo VI a. C., el caso de la competición por la mano de Agariste, hija de Clístenes, rey de Sición.

Sea cual sea su origen mítico, los primeros Juegos Olímpicos oficialmente tuvieron lugar en el año 776 a. C. y se celebraron cada 4 años. A los griegos les servirían como sistema de medición del tiempo calendárico y se prolongarían durante casi 1200 años, hasta su prohibición en el 393 d. C. por el emperador Teodosio I, que había elegido al Cristianismo como la religión oficial y única del Imperio Romano, y en el marco de la prohibición de los cultos paganos. Como los juegos eran en honor de Zeus, no tenían cabida en un Imperio cristiano.

En la Antigüedad, los juegos tenían un valor religioso y cultural, y eran además juegos para la paz y fraternidad panhelénica, esto es, entre todos los griegos. Esta idea de paz y fraternidad persiste hoy, aunque a escala global. Antiguamente, los deportistas participantes tenían un salvoconducto que aseguraba sus vidas en los días anteriores y

posteriores a los juegos, y durante la celebración en Olimpia, los conflictos bélicos se detenían.

En la segunda mitad del siglo XIX, y en el marco de las excavaciones arqueológicas que se estaban desarrollando en el mundo griego, y especialmente las que tuvieron lugar en esa época en Olimpia, parece que tuvo lugar un renacer clásico, con el aumento del gusto por las historias fantásticas de la mitología griega y también por los deportes y la idea de juegos globales celebrados por los antiguos griegos. Así que, en Atenas, Evangelios Zappas se lanzó a la aventura de intentar resucitar los antiguos juegos, y llegó a celebrar 4, en 1859, 1870, 1875 y 1889, pero no tuvieron mucho éxito, por la falta de apoyo económico, de contactos, de propaganda, poca capacidad de convocatoria y escasa respuesta internacional.

Sin embargo, el intento de Zappas sirvió como precursor del que vendría a continuación, encabezado por el francés Pierre de Frédy, barón de Coubertin, acompañado por su íntimo amigo, el sacerdote jesuita Henri Didon. Coubertin tenía todo lo que le había faltado a Zappas, y por otro lado, Didon le hizo ver la importancia fundamental de los Juegos Olímpicos en el mundo moderno, pues aunque no tuvieran el decidido sentido religioso de la Antigüedad, sí que podrían servir como elementos para intentar buscar la paz y la fraternidad entre todos los pueblos del mundo.

El Comité Olímpico Internacional fue fundado en 1894, y en 1896 tuvieron lugar los primeros juegos de la era moderna, en Atenas. Coubertin dice entonces: «Olimpia y las Olimpiadas son símbolos de una civilización entera, superior a países, ciudades, héroes militares o religiones ancestrales». Por su parte, Henri Didon inventó el lema de los juegos: *«Citius, altius, fortius»* (más rápido, más alto, más fuerte).

Hay que hacer notar el momento en el que nacen, no solo por la influencia de las excavaciones arqueológicas en Olimpia, sino por el ambiente prebélico que se da en Europa entre las grandes potencias imperiales desde finales del siglo XIX. Se está produciendo una escalada armamentística y con los juegos y la competición entre los países se pretende evitar una guerra. El deporte de competición como sustitutivo de la actividad bélica, como quizás sucediese también en los tiempos la civilización minoica. Y ese carácter pacífico, aunque sometido a una temporalidad y a la religión griega, también estaba en los juegos antiguos.

Los juegos de Atenas de 1896 y los siguientes no lograron su fin último, el de parar una guerra en ciernes, que a la postre sería la que nosotros conocemos como la Primera Guerra Mundial, o la Gran Guerra (1914-1918). Durante la conflagración, se detuvo la celebración de los juegos. Después, siguieron intentándolo y su importancia siguió creciendo, pero se preparaba otro desastre mundial de mayor escala. Es curioso ver que los Juegos Olímpicos de 1936 se celebraron en Berlín, bajo el régimen nazi, y los de 1940

iban a celebrarse en Tokio, bajo un régimen aliado de los fascismos europeos, pero se suspendieron al comenzar la Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

Al acabar el conflicto, el mundo había cambiado. Dos guerras mundiales tan seguidas habían dejado exhausta a Europa y a ambos lados del mundo surgen ya de forma clara las nuevas grandes potencias: Estados Unidos y la URSS. Se inaugura una etapa de conflictos diplomáticos, tensiones, espionajes, maniobras... y conflictos bélicos mediante terceros en países alejados, generalmente terciermundistas (Corea, Vietnam, Afganistán, Cuba...). Es la Guerra Fría entre el bloque occidental y el bloque comunista. Los Juegos Olímpicos sirvieron, por un lado, para descargar la tensión, pues las pistas y campos de juego se convirtieron en los nuevos campos de batalla directos entre los países de los dos bloques, que convirtieron en cuestión nacional el conseguir mediante sus deportistas mayor número de medallas que las potencias ideológicamente enemigas. Cuando los Juegos Olímpicos se celebraron en Moscú en 1980, los Estados Unidos hicieron boicot y no fueron. La URSS y sus aliados le devolvieron la jugada en los juegos de Los Ángeles de 1984. En 1988 ya había cierta distensión, y poco después, en 1989 y 1990 cayó el Muro de Berlín y se derrumbó el régimen comunista en Rusia, las otras antiguas repúblicas soviéticas y en sus aliadas de la Europa oriental. Los primeros juegos de esa nueva etapa que se abría, sin un conflicto latente, pendiendo cual espada de Damocles sobre la existencia de la humanidad, fueron los de Barcelona en 1992.

Las grandes potencias no han vuelto a luchar guerras directas entre ellas desde la Segunda Guerra Mundial, los conflictos se han reducido (aunque lamentablemente siguen existiendo) y el mundo occidental se ha habituado a vivir en paz interna y los conflictos bélicos se ven como algo lejano. Y en esta civilización supuestamente pacífica, los antiguos héroes de los países (soldados, generales, reyes, conquistadores...) han dado paso a los nuevos héroes de nuestras naciones: los deportistas, los equipos y las selecciones nacionales, mientras que los medios de comunicación de masas se han convertido en los nuevos oráculos.

Ahora es cuando podemos ver en su medida histórica el triunfo del deporte tal y como pudo ser concebido en la civilización minoica y con su valor de paz y fraternidad panhelénica en la antigua Grecia. En nuestra sociedad actual, la idea de recuperación de esos valores por Coubertin y Didon parece haber triunfado.

Sin embargo, decíamos que las raíces clásicas de la importancia del deporte en el mundo actual son dos. Hemos analizado una de ellas, la raíz griega, que como hemos podido ver, es probablemente la parte más positiva del deporte. La otra raíz es la romana. Precisamente fueron los romanos los que asimilaron la tradición griega, transformándola, procediendo a usar el deporte como verdadero espectáculo de masas y como elemento de control social, creando además edificios específicos y de gran tamaño simplemente

para albergar el mayor número posible de espectadores para estas competiciones: circos y anfiteatros.

La conocida expresión latina «*panem et circenses*» (pan y circo) hacía y hace referencia a la utilización de estos espectáculos para mantener entretenido al pueblo y desviar su atención de las preocupaciones políticas y del poder. Los romanos inventaron este sistema: hoy en día se sigue aplicando casi hasta el extremo. Entonces se hacía de forma directa; hoy en día ni siquiera resulta necesario asistir físicamente al espectáculo deportivo, pues el constante avance tecnológico de los medios de comunicación de masas hace que el espectáculo llegue a cualquier parte del mundo donde exista una televisión, un ordenador o un dispositivo móvil; y su poder de control social de las masas aumenta exponencialmente. Incluso los edificios hoy utilizados para algunos de estos espectáculos, como los modernos estadios de fútbol o baloncesto, o las plazas de toros, se inspiran en el anfiteatro romano por excelencia: el Coliseo.

¿Pero y el elemento religioso? ¿Se perdió desde la prohibición de los Juegos Olímpicos por Teodosio I? Sin entrar a mencionar aquí algunos aspectos deportivos de otras civilizaciones antiguas, como la egipcia o la celta, en las que el elemento religioso estaba siempre presente, es conocida la relación de los juegos de toros minoicos con el culto al toro que profesaban en Creta; ya hemos mencionado la importancia religiosa de los Juegos Olímpicos y el papel de los dioses griegos, comenzando por Zeus y por Hércules, pero había otros dioses... y también otros juegos en el mundo griego, como los Píticos, los Ístmicos, los Nemeos, los Panatenaicos, etc. —aunque estos últimos no tenían un carácter panhelénico—, y la propia mitología helena incluye igualmente algunos ejemplos de competiciones deportivas, especialmente pruebas físicas, como los juegos homéricos en la *Ilíada* y en la *Odisea*; y en cuanto a Roma, todos sus juegos, ya fueran los circenses o los gladiatorios, estaban presididos por los dioses romanos, destacando la particular importancia de una u otra divinidad según el caso, como Sol-Helios en las carreras del circo, o Némesis, en los combates de gladiadores.

Pero, saliendo de la Antigüedad, los ejemplos de la relación entre la religión, el deporte y el espectáculo siguen siendo numerosos: pruebas deportivas —tales como las justas—, como juicios de Dios en el Cristianismo medieval europeo; el fenómeno de las peregrinaciones religiosas a pie, a caballo o en bicicleta, desde la Antigüedad hasta el presente y en distintas religiones; el juego de pelota mesoamericano o *tlatchli*, un deporte con connotaciones rituales; el *tapa wanka yap* de los indios dakota (sioux) en Norteamérica ; el sumo y otros deportes tradicionales japoneses y su relación con el Shintoismo y el Budismo; la larga lista de artes marciales orientales y su relación con tradiciones religiosas y filosóficas como el Taoísmo, el Budismo, el Zen y el Yoga; o en época mucho más reciente, el fenómeno de los «atletas de Cristo» en Brasil y otros países suramericanos,... por citar solo unos pocos ejemplos. Y no solo se podría hablar de rela-

ciones positivas, sino también negativas, al atender a las manifestaciones contrarias de los representantes de ciertas religiones en contra de determinadas actividades deportivas a lo largo de la historia.

Así que, si bien la suma importancia del deporte y su relación con la religión en las civilizaciones clásicas son hechos que nos ayudan a entender la destacada presencia del deporte en la actualidad, las manifestaciones históricas de esa relación en otras civilizaciones y edades son un objeto de estudio igualmente relevante. Y más allá de los estudios antropológicos y sociológicos, el análisis histórico deberá aportar más luz sobre estos temas para poder desentrañar mejor el pasado al mismo tiempo que se ilumina nuestra comprensión del presente. El objetivo de este monográfico de *El Futuro del Pasado* es precisamente reflexionar sobre estos temas desde diferentes perspectivas y cronologías para tratar, en definitiva, de entender un poco mejor nuestra propia realidad.

Juan Ramón Carbó

Coordinador del Monográfico

Iván Pérez Miranda

Director de El Futuro del Pasado

Página intencionadamente en blanco

RELIGIÓN, DEPORTE Y ESPECTÁCULO

Juan Ramón Carbó García (coord.)



Página intencionadamente en blanco



SALTOS DEL TORO Y CARRERAS RITUALES. DEPORTE FEMENINO Y RELIGIÓN EN LA ANTIGUA GRECIA

*Bull-jumping and ritual races.
Sport for women and religion in Ancient Greece*

Fernando GARCÍA ROMERO

fgarciar@filol.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

Fecha de recepción: 23-II-2015

Fecha de aceptación: 17-VIII-2015

RESUMEN: La tan repetida afirmación de que en los Juegos Olímpicos antiguos las mujeres no participaban requiere ciertos matices. En estas páginas se estudian las razones por las que el deporte femenino en la antigua Grecia y sus competiciones se mantuvieron siempre muy estrechamente ligadas al contexto cultural y religioso en el que se celebraban. Sin embargo, en época imperial romana, algunos testimonios han hecho que diversos estudiosos se hayan planteado la posibilidad de que hubiera podido desprenderse de alguna manera de su estrechísima vinculación con los rituales iniciáticos y prematrimoniales, y haber tenido cabida incluso en las grandes competiciones deportivas, quizá ya más como espectáculo que como acto de culto.

Palabras clave: Grecia; deporte; competición; mujeres; ritual; culto.

ABSTRACT: It's often repeated that women did not take part in the ancient Olympics, but this affirmation needs certain notes. The reasons because of which the sport for women in Ancient Greece and their competitions were always closely tied to the cult and religious context on which they took place are studied on these pages. Nevertheless some evidences from Roman imperial age have made that various scholars raised the possibility of sport for women getting detached of their highly close bonds with initiating and premarriage rituals; even being included in the great sport competitions, maybe more as a spectacle than as a cult ceremony.

Keywords: Greece; sport; competition; women; ritual; cult.

El deporte en la antigua Grecia tiene una vinculación muy estrecha con la religión¹. Este hecho supone probablemente, hablando en términos generales, la diferencia más significativa con respecto al deporte de nuestros días, que es un espectáculo esencialmente profano, por más que millones y millones de personas diariamente sacralicen los espectáculos deportivos y divinicen a sus protagonistas², e incluso se lleguen a crear cultos más o menos paródicos como la «Iglesia Maradoniana de la Mano de Dios»³. En la antigua Grecia las competiciones deportivas se desarrollaban por regla general en santuarios como el de Olimpia, en el marco de festivales religiosos, en los cuales las pruebas atléticas alternaban con actos de culto (sacrificios, procesiones, plegarias, etc.). Los especialistas han discutido largo y tendido sobre el origen, el significado y el alcance de ese vínculo que unía deporte y religión en la antigua Grecia, llegando a conclusiones divergentes. Mientras unos estudiosos como Gardiner sostienen que la práctica del deporte es un acto originalmente profano, fruto del placer humano por exhibir las cualidades físicas, y que sólo posteriormente se incluye en contexto religioso, otros autores quieren ver una relación originaria entre deporte y religión. Así, Sansone interpreta en general las prácticas deportivas como un «sacrificio de energía humana», que tenía el propósito de propiciar el vigor que necesitaba el hombre del Paleolítico para cazar y matar animales salvajes. Otros autores, estudiando en concreto los orígenes de los festivales deportivos griegos, los relacionan por ejemplo con juegos funerarios en honor de héroes locales, o con rituales iniciáticos de paso a la edad adulta (sobre los cuales volveremos a menudo en el curso de nuestra exposición).

El carácter religioso de los festivales deportivos griegos pervivió a lo largo de toda la historia de la Antigüedad, desde la Creta minoica (si, como creemos verosímil, los juegos del toro cretenses y otras manifestaciones más o menos deportivas tenían un origen y una función cultural) hasta la abolición de los Juegos Olímpicos a finales del siglo IV p. C., unos juegos que mantuvieron siempre, en mayor o menor grado, su significado religioso. Es cierto que una adición progresiva de elementos laicos (influencia política, peso económico, creciente carga espectacular) fue gravando paulatinamente el desarrollo de los grandes festivales, que fueron perdiendo poco a poco contenido religioso. Pero esta relación que unía deporte y culto se mantuvo siempre de manera más o menos intensa y fue ésa precisamente una de las razones que explica la actitud contraria de los primeros

¹ Véase al respecto la reciente exposición de conjunto de MURRAY (2014). También SCANLON (2002: 323 ss.).

² Cf. ENRENBERG (1991). Manuel Vázquez Montalbán eligió para un irónico libro sobre el llamado «deporte rey» el título *Fútbol. Una religión en busca de un Dios* (Barcelona 2005).

³ Recomendamos encarecidamente la lectura de un relato de José Luis Sampedro titulado «Aquel santo día en Madrid», que se publicó originalmente en el diario *El País* (17 de abril de 1987) y fue recogido posteriormente en el volumen *Cuentos de fútbol*, selección y prólogo de Jorge Valdano, Barcelona 1995. En él un extraterrestre que está investigando la religión de los terrícolas más avanzados entra en un estadio de fútbol madrileño, que toma por un templo e interpreta en clave religiosa todo lo que sucede en él.

cristianos hacia el deporte griego, que se consideraba, entre otras cosas, una de las más importantes manifestaciones de la religión pagana.

Ese nexo que unía deporte y culto se mantuvo de manera mucho más intensa en el caso del deporte femenino, porque la situación social de la mujer en la antigua Grecia impidió una evolución hacia la práctica profesional del deporte (y, por tanto, hacia una debilitación de los lazos que unían deporte y culto), como desde muy pronto ocurrió en el caso del deporte masculino. En el deporte femenino griego no se produjo, al menos en las épocas arcaica y clásica, esa evolución «del ritual al récord» que da título al clásico estudio de Allen Guttmann y señala el paso del contexto religioso al contexto laico. Efectivamente, casi todas las actividades deportivas femeninas que tenemos documentadas en la antigua Grecia tenían un carácter claramente religioso, generalmente en relación con ritos de iniciación prematrimoniales.

Los primeros testimonios indicativos de la práctica del deporte por parte de las mujeres en el mundo griego remontan a la época minoica, que alcanzó su momento culminante entre 1700 y 1450 a. C. A falta de información escrita sobre aspectos relacionados con el deporte, numerosos objetos recuperados por la arqueología (frescos, sellos, vasos, relieves, terracotas, bronces, anillos, etc.)⁴ atestiguan la intervención de mujeres en distintas actividades físicas, como la danza y particularmente la más característica disciplina del deporte cretense, los saltos del toro⁵; por regla general, en efecto, se interpreta que las figuras que en los frescos cretenses aparecen en color blanco son mujeres, las cuales saltarían el toro junto con los hombres, aunque también este punto ha sido puesto en duda, en particular por Damiani-Indelicato y Alberti⁶.

Los especialistas han discutido largamente sobre el carácter de estos saltos, si quienes intervenían en ellos eran acróbatas profesionales y se trataba por tanto de espectáculos meramente profanos⁷, o bien si (como a nosotros nos parece más verosímil) tenían

⁴ Véase YOUNGER (1976, 1983, 1995), PINSENT (1983), OLIVOVÁ (1984: 63-75), SERRANO ESPINOSA (2006), y en concreto para la presencia de mujeres, ARRIGONI (1985).

⁵ Excelentes exposiciones generales, muy actualizadas, pueden verse en DECKER (2003) y SCANLON (2014a). No entraremos a discutir aquí la controvertida cuestión de reconstruir las diferentes maneras de efectuar el salto sobre el animal; véanse al respecto los trabajos de YOUNGER, HOWELL (1972) y THOMPSON, y, para una exposición de conjunto, GARCÍA ROMERO (1992: 11 ss.), SERRANO ESPINOSA (2006: 117 ss.).

⁶ También MARINATOS (1989 y 2007) piensa que los participantes eran todos varones y que la diferencia de color no distingue sexo, sino status social o edad. Véase SERRANO ESPINOSA (2006: 100 ss.), SHAPLAND (2013: 197), SCANLON (2014: 58-59), OLSEN (2014: 236 ss.), RUTTER (2014: 39-40).

⁷ Así, NILSSON (1968) interpretaba los juegos del toro como un deporte secular y no un ritual sagrado; y ya REICHEL (1909) consideraba los saltos como evolución de la caza de toros salvajes por parte de los campesinos, para mantener en calma sus campos (estas prácticas tendrán sus reflejos míticos en las capturas de toros salvajes por parte de Heracles y Teseo). Entre los estudiosos del deporte griego, las tesis de Reichel contaron con el apoyo de GARDINER (1930). Véanse también

su origen en algún culto. Y aún en este segundo caso las opiniones están divididas entre quienes piensan que ese carácter religioso se conservaba todavía en la época en la que se datan nuestros testimonios iconográficos, y quienes por el contrario consideran más probable que en esa época la dimensión religiosa se hubiera perdido ya en buena parte, si no totalmente (de manera semejante a lo que está ocurriendo con nuestra Navidad, siguiendo la comparación de Graham). Así, para Rodríguez Adrados⁸ los saltos del toro eran un ritual religioso en origen, convertido ya por entonces en un mero «espectáculo y deporte»: *«un espectáculo en torno a un agón entre el hombre y la bestia, con el sacrificio final de ésta; un espectáculo de origen ritual, religioso... el estilizado juego del toro, que, convertido sin duda ya en espectáculo, estaba a cargo de los hombres y mujeres que saltaban sobre el toro... Pero no tenemos constancia de que ese juego fuera seguido del sacrificio. Quizá sí, pero no hay datos»*⁹. Por lo que respecta al significado original del rito, Rodríguez Adrados interpreta los saltos del toro cretenses, al igual que las corridas españolas, como *«estilizaciones de múltiples elementos rituales en torno a la llegada del dios-toro, encarnación del año nuevo, y a su muerte»*, un dios-toro que simbolizaría el poder generador de la naturaleza, que retorna con el nuevo año. Así pues, de acuerdo con esta interpretación, los saltos del toro estarían ligados en origen a rituales de fertilidad, y ésta es probablemente la opinión mayoritaria desde que fuera defendida por Arthur Evans y luego vigorosamente respaldada en los estudios de Persson. Evans, como Rodríguez Adrados aunque de manera mucho menos tajante, también ponía en duda que el carácter ritual y religioso de los saltos del toro se mantuviera vigente en la época de los palacios¹⁰. Otros estudiosos, en cambio, no sólo postulan para los saltos del toro un origen religioso, sino que sostienen que todavía los hombres y mujeres que aparecen en los testimonios iconográficos que

los recientes trabajos de LOUGHIN (2004), ZEIMBEKI (2006), MACINNERNEY (2010) y SHAPLAND (2013), que hacen hincapié en el «conjunto de prácticas, ideas y valores relacionados con el ganado» y su formalización en el salto del toro por parte de las élites sociales. Sobre el problema, véase también WEILER (1981: 74 ss.); GARCÍA ROMERO (1992: 13 ss.) SCANLON (2014: 46 ss.).

⁸ RODRÍGUEZ ADRADOS (1996: 25-30). La misma opinión había sido previamente expresada, en términos similares, por otros estudiosos como GRAHAM (1957: 257, n. 21) o HOWELL & PALMER (1968: 20). OLIVOVÁ (1984: 73), desarrollando la idea de MATZ (1961-1962) de que los saltos eran una representación ritualizada de la caza, ha sostenido el proceso contrario: los juegos del toro habrían tenido un origen profano y práctico (caza de toros salvajes) y posteriormente habrían adquirido carácter religioso, en conexión con el culto a la diosa madre; para Olivová *«at first the vaulters seem to have been skilled hunters, or shepherds and drovers; as the sport evolved and made greater demands on the performers, they must have been replaced by professional acrobats specially trained in the sport»*.

⁹ Véase también BURKERT (2007: 57 ss.).

¹⁰ Véase también MALTEN (1923-1924), quien ubica el ritual en contexto funerario y sugiere que los juegos del toro pudieron haber tenido su origen en sacrificios humanos en honor del dios-toro, de manera que hombres destinados a ser sacrificados, quizás en principio prisioneros de guerra, podían quedar libres si lograban vencer al animal (de ello sería reflejo la leyenda del Minotauro y su exigencia de víctimas humanas). Cf. ÁLVAREZ DE MIRANDA (1962); MANDEL (1986: 30) concluye que *«la tauromaquia era un aspecto esencial del rito sagrado y los resultados de las pruebas y los sacrificios pudieran haber revestido un significado oracular»*.

han llegado hasta nosotros eran bien conscientes del carácter sagrado de la actividad que estaban desarrollando; así piensan, entre otros, Howell, (1972), Popplow, Mouratidis, Serrano, Scanlon, y un largo etcétera.

No obstante, entre quienes defienden el carácter sagrado de los saltos del toro (sea únicamente en origen, sea mantenido en la época de los palacios) no hay acuerdo a la hora de concretar en qué consiste exactamente ese nexo con el culto, es decir, qué tipo de rito está en la base de la actividad que los testimonios arqueológicos nos muestran. A resolver el problema no ayuda, por supuesto, nuestro desconocimiento absoluto sobre la periodicidad con la que se celebraban tales eventos (si es que eran regulares y no ocasionales)¹¹. Como se ha anticipado más arriba, son muchos los estudiosos que enmarcan los saltos del toro en el contexto de antiguos rituales de fertilidad. Evans, refiriéndose en concreto a la presencia de mujeres en las representaciones que nos han llegado, puso en relación esta intervención femenina con el culto a la Gran Madre cretense, de manera que saltando sobre el toro las sacerdotisas se ponían al servicio de su diosa. También Vera Olivová (1984: 74) insiste especialmente en la participación de «women acrobats», quienes, representando a la Diosa Madre, saltarían sobre los toros en lo que sería la escenificación simbólica de una «boda sagrada» entre la Diosa y el Dios que se aparecía bajo la forma de toro (el mito de la unión carnal de Pasífae con el toro, de la que nacería el Minotauro, sería otra manifestación del mismo acto). Por su parte, Persson vincula igualmente los juegos del toro con rituales de fecundidad y, admitiendo que el rito terminaba con el sacrificio del animal, considera que la sangre del toro renueva la fecundidad de la tierra a la que empapa, como sostiene también Popplow. Así mismo Mouratidis es partidario del carácter sagrado del toro como símbolo de fertilidad, y Serrano Espinosa dedica su libro a intentar demostrar la vinculación de la tauromaquia cretense con rituales de fertilidad y renovación de la vida, partiendo de la comparación con los rituales documentados en Oriente desde el séptimo o sexto milenio a. C.¹², y estimando probable que el ritual cretense finalizara con el sacrificio del animal (aunque reconozca que no hay testimonios que vinculen los saltos y el sacrificio del toro). Serrano añade que los juegos del toro pudieran haber adquirido igualmente una función «social», por el hecho de que quienes luchan con el toro sean jóvenes que intentan mostrar así su fortaleza física y, por consiguiente, su capacidad para adquirir un papel preponderante en la comunidad reemplazando adecuadamente a las generaciones anteriores, una idea que ha sido muy explotada por otros estudiosos en las últimas décadas¹³, especialmente

¹¹ Cf. PANAGIOTOPoulos (2006: 130-131).

¹² SERRANO ESPINOSA (2006).

¹³ Por ejemplo, YOUNGER (cf. 1995: 510 ss., 521 ss.), SÄFLUNG, MARINATOS, ARNOTT, PANAGIOTopoulos, etc. Cf. GÜNKEL-MASCHEK (2012: 126): «*With regard to the highly formalised representation and idealised depiction of the ritual act, it may be argued that it was a visual device invented to express the perfection and skill exhibited by the leapers in overpowering the bull. As a tool meant for display and set in relation to its owner, wearer or user, the image may be understood as demonstrating*

por aquellos que defienden otra hipótesis sobre los orígenes del rito, a la que haremos alusión enseguida, según la cual el marco cultural en el que se insertan los saltos es un rito de carácter iniciático. Por lo que a los ritos de fertilidad se refiere, digamos finalmente que también Álvarez de Miranda parte de la concepción del toro como representante de la potencia generadora en el mundo animal, pero, dado que no hay ninguna prueba fehaciente de que el toro fuera en última instancia la víctima sacrificial de la ceremonia, sostiene que el origen de los juegos cretenses sería «*un rito mágico, basado en la intuición del toro como reserva de la energía generativa, aprovechable por el hombre, pero especialmente útil a la mujer, como garantía de fecundidad*»¹⁴, de manera que «*las corridas cretenses se pueden presentar en una zona que no sea la del culto verdadero y propio, sino en ese estrato difuso y multiforme del instinto mágico*». El rito de fertilidad consistiría entonces en entrar en contacto con el toro, bien colocándose delante de él bien tocándolo, y quizás sus orígenes pudieran remontar –sugiere Álvarez de Miranda– a una peculiar exposición de la mujer delante del toro, aunque luego la participación masculina precipitara la evolución hacia la esfera del espectáculo, estado en el que nos lo presentarían ya nuestros testimonios iconográficos. Pruebas de ello –continúa Álvarez de Miranda– serían el elevado número de mujeres que intervienen en la actividad y el exagerado tamaño con que suele ser representado el toro, sus cuernos y su sexo.

En cambio, especialmente en las últimas décadas se encuentra muy difundida entre los estudiosos (Willetts, Arrigoni¹⁵, Koehl, Säflung, Marinatos¹⁶, Arnott, Alberti, Kyle¹⁷, Zeimbekis, Panagiotopoulos, Scanlon, etc., con más o menos dudas según los casos) la tesis de que los saltos del toro no serían parte de un ritual de fertilidad, sino que se trataría de ceremonias de iniciación (interpretadas con variantes, según los auto-

the power of these very persons in exercising control over the imposing animal. In this sense, the emblematic value of this type of representation, identifying its owners, wearers and users as members of this powerful group, would have produced a high degree of corporate identity and a clear marker of their elite status. If, furthermore, bull-leaping constituted one of the ordeals which male youths had to pass in order to achieve full membership in adult society, the implicit understanding of the motif would also have included the successful performance on the part of the persons displayed. The subjugation of the bull thus seems to have been a deep-rooted subject of sociocultural discourse in Minoan Crete, and it may at some point have been claimed exclusively by the Knossian elite as an expression of superiority».

¹⁴ ÁLVAREZ DE MIRANDA (1962: 204).

¹⁵ ARRIGONI (1985: 61 ss.). Algunos estudiosos han otorgado especial importancia al significado «político» de las escenas en las que se representan toros, que serían emblemas del poder real: «*the bull per se or when involved in bull-leaping scenes was the symbol of power for the sovereign at Knossos*» (HALLAGER & HALLAGER 1995: 549); cf. también MARINATOS (1996: 151), ZEIMBEKIS (2006), GÜNKEL-MASCHKE (2012: 124 ss.). No han faltado autores que se han decantado por hipótesis más originales: MACGILLIVRAY (2000), por ejemplo, interpreta las escenas de saltos del toro como representaciones astronómicas, viendo en los «cuernos de la consagración» el símbolo egipcio para el horizonte; cf. KYLE (2007: 50 n.6).

¹⁶ MARINATOS (1989: 26-27; 1993: 213 ss.).

¹⁷ KYLE (2007: 42), citando, como otros autores, la victoria de Teseo sobre el Minotauro como referente mítico.

res) en las cuales también podían participar de algún modo las mujeres. De acuerdo con esta interpretación, la victoria sobre el toro formaría parte del ritual de paso a la edad adulta y a la integración plena en la vida ciudadana. Scanlon, por ejemplo, indica explícitamente que en ese ritual sagrado de iniciación participaban jóvenes de ambos性, probablemente nativos cretenses, que honraban a la Diosa y posiblemente también al Dios-toro. Y este autor aborda igualmente otra cuestión sobre la que tampoco hay acuerdo entre los especialistas: ¿podemos calificar en algún sentido los saltos del toro como «deporte»¹⁸? Scanlon¹⁹, al igual que Wolfgang Decker y muchos otros²⁰, insiste en el carácter competitivo, y por tanto deportivo, de los saltos, y afirma²¹ que «*el salto del toro debe de haber sido la única actividad femenina verdaderamente ‘deportiva’ [de la cultura minoica], por ser competitiva*», porque no se limitaba a ser una simple exhibición acrobática en un contexto religioso. Incluso, siguiendo una idea ya avanzada por Evans, Scanlon llega a sugerir la posibilidad de que la Πότνια Θηρῶν cretense, la «Señora de los Animales Salvajes» («Mistress of the Beasts»), fuera igualmente una suerte de patrona de los deportistas, «Nuestra Señora de los Deportes» («Lady of Sports»), a la manera de sus herederas posteriores Ártemis de Braurón o Hera de Olimpia, de las que nos ocuparemos más adelante. A favor del carácter competitivo de los saltos del toro hablaría el hecho de que en objetos como el famoso ritón de Ayía Triada del Museo de Iraclio (hacia 1500 a. C.) los saltos son representados junto con otras actividades aparentemente «deportivas», como combates de boxeo y quizá lucha²².

Digamos, finalmente, que también ha sido objeto de controversia el lugar en el que se llevaban a cabo los saltos del toro, cuando se realizaban como «espectáculo público» de carácter religioso, en el cual las mujeres quizás participaban como atletas (agarrando al toro por los cuernos, ayudando a caer a los saltadores, o desempeñando ellas mismas la función de saltadoras), y también como espectadoras, según muestran los testimonios iconográficos y en consonancia con el posiblemente destacado papel de la mujer en la sociedad minoica²³. De acuerdo con la tesis más difundida, que parte de Evans y sobre

¹⁸ Y en concreto como un deporte localizado exclusiva o casi exclusivamente en Cnoso: «*neopalatial bull sports...appear to have been performed largely, indeed perhaps exclusively, at Knossos*» (RUTTER 2014: 39, siguiendo a Shaw y Hallager & Hallager).

¹⁹ SCANLON (2014: 31-33, 36, 46); véase también SOAR (2009: 20 ss.). Naturalmente, el carácter «deportivo» de los saltos del toro es defendido también por quienes piensan que se trataba de una actividad profana sin vínculos con la religión; así NILSSON (1968: 374) los califica como «*a very popular secular sport*». Otros, como MARINATOS (1989), niegan explícitamente el carácter deportivo.

²⁰ Cf. ÁLVAREZ DE MIRANDA (1962: 186-187), quien, citando a Reichel, habla de «*sport público, en el que los atletas podían ser uno o más, y no solamente hombres, sino también mujeres*».

²¹ SCANLON (2014: 31).

²² Véase sobre todo MILITELLO (2003).

²³ Reproducimos, de manera casi textual, palabras de SCANLON (2014: 37-38); cf. también EISEN (1976).

todo de los estudios posteriores de Graham²⁴, el principal candidato a ser el lugar de representación de los saltos del toro es el patio central de los palacios cretenses, rodeado de gradas; no es, sin embargo, una opinión unánime ni mucho menos, y se han opuesto a esta hipótesis diversas objeciones, incluso de carácter técnico, como hace Kyle²⁵ cuando objeta que «*the central courtyards of Minoan palaces offer formality and facilities for control and spectatorship, but their paved surfaces may have been unsuitable. Some informal unpaved area with temporary structures, outside but in association with the palaces, may be more likely*». En todo caso, es opinión generalmente aceptada el carácter público de los saltos del toro²⁶ (al menos de los que se desarrollaban en el marco de las ceremonias importantes), y esta circunstancia y el hecho de que cabe la posibilidad de que interviniieran en el rito juntos jóvenes de ambos性, a nuestro entender apuntaría más a rituales relacionados con la fertilidad que a ritos de carácter iniciático, una posibilidad que no excluye que el carácter público de tales representaciones fuera indicativo de su función adicional como aglutinadoras de la comunidad²⁷ (en la Grecia posterior es bien conocido el papel desempeñado por el ritual público para poner de manifiesto la unidad de la comunidad, o de una parte de la misma, y el sentimiento de pertenencia a ella de los participantes, a través de la realización de cultos y tradiciones comunes y del homenaje común que se rinde a los dioses y héroes de la ciudad).

Un ritual de paso a la edad adulta sí es probablemente el contexto en el que debemos situar buena parte de las escasas competiciones deportivas femeninas que tenemos documentadas en la Grecia del primer milenio a. C., en las cuales la separación de sexos era la regla general. Sobre ellas nuestra información es escasísima. Y es que, a diferencia de lo que ocurre en el caso de los hombres, en el pensamiento griego tradicional el valor de una mujer no se mide por los éxitos que obtiene y las alabanzas que recibe por ellos, sino por todo lo contrario: el prestigio social de las mujeres consiste en el silencio, en que se hable de ellas lo menos posible para bien o para mal, como se afirma explícitamente en el discurso que Tucídides (2.45) pone en boca de Pericles, pronunciado en 430 a. C. con ocasión de las honras fúnebres dedicadas a los muertos en el primer año de la Guerra del Peloponeso²⁸: «*Y si debo yo hacer también alguna referencia a la virtud de las mujeres que ahora se han quedado viudas, me bastará una breve exhortación para indicarlo todo: si no os*

²⁴ Cf. GRAHAM (1957, 1973), THOMPSON (1986), HÄGG & MARINATOS (1987), SERRANO ESPINOSA (2006: 74 ss.), SOAR (2009: 17 ss.), SCANLON (2014: 44, 47-48).

²⁵ KYLE (2007: 41). Por su parte, YOUNGER (1995: 512-515) apunta la posibilidad, ya sugerida también por Evans, de que los saltos hubieran tenido como escenario otros lugares de los palacios, como la llamada «área teatral» del palacio de Cnoso, o incluso de fuera de ellos, como sostiene SHAW (1996: 186-189).

²⁶ Cf. PANAGIOTOUPOULOS (2006: 130-133), RUTTER (2014: 40).

²⁷ «*The stress on crowds of spectators witnessing these events... further suggests that the staging of these spectacles constituted an important ingredient in promoting societal cohesion on Neopalatial Crete as Minoan culture became increasingly subject to the dominance of Knossos*» (RUTTER 2014: 40).

²⁸ Cf. también Aristóteles, *Política* 1, 1260a.

mostráis inferiores a la naturaleza que os es propia, vuestra reputación será grande, y si entre los varones se habla lo menos posible de lo bueno o lo malo que hagáis».

Así pues, no es sorprendente que, mientras que a propósito del deporte masculino nuestras fuentes antiguas nos han transmitido una ingente cantidad de noticias sobre todos sus aspectos, y conocemos los nombres de centenares de vencedores en las innumerables competiciones deportivas de la Antigüedad, sobre el deporte femenino esas mismas fuentes nos proporcionan muy escasas informaciones (en Olimpia no se ha hallado ni una sola inscripción que inmortalice el nombre de una vencedora en las competiciones femeninas de las que hablaremos más adelante). Además, con frecuencia las alusiones que hacen nuestras fuentes escritas a la práctica del deporte por parte de las mujeres se limitan a su mención como una curiosidad, como algo pintoresco que no se describe con detalle y rigor²⁹.

Hay, no obstante, una excepción, y es la ciudad de Esparta. Sobre las prácticas deportivas de las muchachas espartanas tenemos información relativamente abundante, aunque nunca procede directamente de fuentes espartanas. Siempre son otros griegos (sobre todo atenienses) quienes nos informan sobre ellas³⁰, por lo que nos queda la duda de hasta qué punto esas noticias se corresponden con la realidad o son en parte fruto de la exageración o la deformación interesada, para alabar o para denigrar a los espartanos. En todo caso, esas informaciones se refieren casi exclusivamente a la completa educación física que recibían las muchachas espartanas en plano de igualdad con sus coetáneos varones. De ella hablan con cierta frecuencia nuestras fuentes (Platón, Aristófanes, Jenofonte, Plutarco, etc.) precisamente porque era una excepción en el mundo griego. En cambio, el silencio es casi absoluto sobre otras prácticas deportivas (generalmente carreras pedestres, el deporte femenino por excelencia en la antigua Grecia, junto con los juegos de pelota) que las muchachas espartanas compartían, esta vez sí, con las jóvenes de otras partes del mundo griego: las que tenían lugar en el marco de ritos de iniciación³¹.

Pausanias, que en el siglo II p. C. compuso una extraordinaria «guía» de Grecia, nos transmite la siguiente información durante su descripción de los alrededores de Esparta (3.13.7): *«Enfrente está la llamada Colona y un templo dedicado a Dioniso Colónates, y cerca de él hay un recinto consagrado a un héroe que dicen que fue quien guió a Dioniso*

²⁹ A la escasez de información se añade otro problema, que es común al estudio de cualquier aspecto relacionado con las mujeres en el mundo antiguo (y quizás hasta el siglo XX): a las mujeres de la antigua Grecia prácticamente sólo las vemos a través de la imagen que de ellas nos ofrecen los hombres; quienes nos hablan de las mujeres son, prácticamente siempre, hombres, y en muy contadas ocasiones podemos «escuchar» a las mujeres hablando por sí mismas y de sí mismas.

³⁰ Véase MILLENDER (1999), y NEILS (2012), que atiende sobre todo al testimonio de las pinturas vasculares.

³¹ Estudios de conjunto pueden encontrarse en ARRIGONI (1985), BERNARDINI (1988), GARCÍA ROMERO (1992: 104-122; 2005), SCANLON (2002; 2014b), KYLE (2014).

en el camino a Esparta. Las Dionisíades y las Leucípides hacen sacrificios a ese héroe antes que al dios. Para las once restantes, a las que también llaman Dionisíades, establecen previamente [προτιθέασι] una competición que consiste en una carrera [δρόμου...ἀγῶνα]. Esta costumbre les vino de Delfos.

Así pues, en un santuario del dios Dioniso ubicado cerca de Esparta se celebraba una competición deportiva femenina, una carrera en la que participaban once jóvenes espartanas, las cuales recibían el nombre de «Dionisíades» a partir del dios en cuyo honor corrían. El contexto dentro del cual se disputaba esa competición era indudablemente religioso, pero ni Pausanias ni otros dos textos, ambos de carácter erudito, que se refieren muy brevemente a esa carrera³² nos explican con exactitud cuál era su función dentro del culto. Giampiera Arrigoni ha propuesto la hipótesis de que la prueba tuviera como finalidad seleccionar nuevas sacerdotisas del dios Dioniso, entre las cuales se contaría la vencedora de la carrera. Otros³³ se decantan más bien por un rito de carácter iniciático, apoyándose, entre otros argumentos, en el hecho de que en el texto de Pausanias junto a las «Dionisíades» son mencionadas otras muchachas a las que se llama «Leucípides», es decir, el mismo nombre que recibían las hijas de Leucipo, figuras ligadas a rituales prematrimoniales, a partir de su historia mítica³⁴: los gemelos Cástor y Pólux intentan raptarlas y las Leucípides huyen, de manera que son representadas a la carrera, intentando escapar del matrimonio que pretenden Cástor y Pólux. En palabras de Scanlon, la carrera representaría «el carácter salvaje de las muchachas aún indómitas, antes de ser ‘capturadas’ y ‘domadas’ en el matrimonio». Sobre ello volveremos al hablar de los ritos de Braurón. En todo caso, las tres fuentes que aluden a la carrera ritual de las Dionisíades subrayan unánimemente el carácter competitivo de la prueba, que es descrita explícitamente como un *agón*, una competición³⁵.

También como un rito iniciático de carácter prenupcial se interpretan generalmente (aunque la información de que disponemos es igualmente escasa) otras carreras

³² El lexicógrafo del siglo v p. C. Hesiquio, *sub voce* «Dionysiádes» (δ 1897) y los escolios al orador Esquines 1.43, que transmiten la misma información: «Dionisiádes en Esparta son muchachas solteras (παρθένοι) que en las fiestas de Dioniso compiten en una carrera (δρόμον ἀγωνιζόμεναι)». Una inscripción espartana del siglo II p. C. (*Supplementum Epigraphicum Graecum* 11, 1950-1954, nº 610) menciona también a las Dionisíades, en número de doce y no de once (MANTAS 1995: 134; KYLE 2014: 262). Ninguna de estas fuentes arroja luz tampoco sobre el significado de la frase final de Pausanias: ¿el origen delfico que la tradición atribuye a la carrera debe interpretarse en el sentido de que una carrera ritual semejante tenía lugar también en Delfos, o simplemente se está aludiendo a que la tradición atribuía la fundación del rito al oráculo de Delfos? El lexicógrafo Hesiquio nos transmite otras breves y en absoluto precisas alusiones a carreras de muchachas, en ε 2835 («en *Driónas*: carrera de muchachas solteras en Lacedemonia»), ν 170 («*néai*: mujeres que compiten en una carrera sagrada»), y τ 1477 («*triòlax*: competición consistente en una carrera de muchachas solteras»).

³³ CALAME (1977: I 330 ss.), argumentando que Dioniso es dios de la mujer adulta, estadio al que llegarían las muchachas tras concluir el rito; SCANLON (2002: 135-136, 287 ss.; 2014: 119, 140-141). Cf. también BRELICH (1969: 241 ss.).

³⁴ Cf. CALAME (1977: I 323 ss.); SCANLON (2002: 100, 104 ss. y sobre todo 134 ss.).

³⁵ Cf. BERNARDINI (1988).

de mujeres que tenían lugar asímismo en las cercanías de Esparta, en concreto en el santuario consagrado a Helena y a su esposo Menelao en la localidad de Terapne. Del comentario de los escolios a los poemas de Teócrito (18.22-23)³⁶, poeta de la primera mitad del siglo III a. C., podría deducirse que en esas carreras no participaban únicamente las hijas de los ciudadanos de Esparta (los llamados «espartiatas»), sino también las hijas de los periecos, es decir, de los habitantes de los alrededores de Esparta (de la región de Lacedemonia), que compartían algunos derechos políticos con los espartiatas, pero estaban privados de otros. La carrera de Terapne formaría parte de un ritual que miraría al matrimonio, al cual las jóvenes de Lacedemonia llegaban en la plenitud de su forma física³⁷, y la carrera era el momento de mostrar, simbólicamente y también en la práctica, esa plenitud física.

El citado Teócrito pudo haber tenido en mente estas carreras rituales que se celebraban en Terapne en honor de Helena, cuando en su poema *Epitalamio de Helena* (18.22-23) hace que las compañeras de la heroína recuerden, con ocasión de la boda de ésta, la época feliz en la que corrían «*ungidas a la usanza de los hombres* [y por lo tanto desnudas] *junto a los baños del río Eurotas*»³⁸. Si efectivamente Teócrito estaba pensando en las carreras femeninas de Terapne en honor de Helena cuando compuso esos versos, su descripción sería una confirmación de las características esenciales que hipotéticamente se suelen atribuir a este rito y que se reencuentran sistemáticamente en otras competiciones deportivas femeninas, a las cuales nos vamos a referir a continuación: se trataría de un ritual de carácter iniciático prematrimonial (no participarían, pues, mujeres casadas), que se desarrollaría fuera de la ciudad, con segregación de sexos, y en el que la desnudez o semidesnudez (en todo caso, una vestimenta especial) era habitual³⁹.

³⁶ «Es evidente que las lacedemonias y las espartiatides tenían la costumbre de ejercitarse en los gimnasios y las pistas de carreras masculinas». FRASCA (1991: 67-68) aprecia que en el relato de Teócrito no hay ninguna referencia a una rivalidad agonística entre las muchachas: «lo que importa no es vencer a las demás, sino superar la prueba y ser acogidas en la ciudad para desempeñar sus papeles de esposas y madres». En cambio, esa rivalidad agonística sí se percibe en el caso de los Juegos de Olimpia en honor a Hera, en los que las muchachas corrían para ganar y la victoria tenía su premio.

³⁷ Eso afirma expresamente Plutarco, *Vida de Licurgo* 15.3: «y se casaban [las muchachas espartanas mediante un rapto, y no eran pequeñas de edad ni inmaduras con vistas al matrimonio, sino que estaban en su plenitud y habían madurado].

³⁸ «Y nosotras, todas las compañeras de su misma edad, que corríamos la misma carrera ungidas a la usanza de los hombres junto a los baños del Eurotas, cuatro veces sesenta muchachas, juvenil grupo femenino, de las cuales ninguna quedaba sin tacha cuando se comparaba con Helena» (vv.22-25). Otras fuentes antiguas mencionan las orillas del Eurotas como el lugar en el que se ejercitaban las muchachas espartanas (Aristófanes, *Lisístrata* 1308 ss.; Cicerón, *Tusculanas* 2.15.36).

³⁹ Por lo demás, en el caso concreto y excepcional de Esparta, las muchachas se ejercitaban desnudas o semidesnudas y también se mostraban desnudas en público, si es cierto lo que dice Plutarco (*Vida de Licurgo* 14.2 ss.): el legendario legislador espartano Licurgo «eliminando toda forma de molicie, educación sedentaria y feminidad, acostumbró a las muchachas no menos que a los muchachos a participar desnudas en procesiones y a cantar y a bailar en algunas festividades religiosas, estando presentes los jóvenes como espectadores... La desnudez de las muchachas no tenía nada de indecoro-

También en el contexto de rituales prematrimoniales se explican habitualmente otras carreras de muchachas que tenían lugar no ya en Esparta, sino en el Ática, la región en la que se ubica Atenas. Esas carreras están documentadas en diversos lugares del Ática; las más importantes eran las que se desarrollaban en el santuario dedicado a la diosa Ártemis en Braurón, a unos 40 km al este de Atenas. Las fuentes escritas nos proporcionan algunas noticias sobre los cultos femeninos que tenían lugar en el santuario de Braurón, los cuales estaban ligados a la transición de la niñez a la adolescencia y a la edad adulta, una etapa de la vida protegida por la diosa en cuyo honor se celebraban⁴⁰. En la comedia *Lisístrata* de Aristófanes (representada en el año 411 a.C.)⁴¹ el coro de mujeres hace un catálogo cronológico de los rituales que debe cumplir una muchacha ateniense de buena familia antes de llegar a la edad adulta, y entre ellos incluye «ser una osa» (*ἄρκτος*) en el santuario de Braurón (vv.641-644): «Al cumplir siete años fui ‘arréfora’, después a los diez ‘molinera de la Señora’; con vestido color azafrán fui ‘osa’ en las fiestas de Braurón, y ‘canéfora’ cuando era una bella muchacha, llevando un collar de higos secos». Los escolios al pasaje comentan lo siguiente sobre los cultos de Braurón, una información

so, ya que estaba presente el pudor y ausente la incontinencia. El filósofo Platón tiene presente el modelo espartano cuando dispone para las mujeres de su estado ideal la misma educación, y en concreto el mismo entrenamiento físico, que para los hombres, y propone que hombres y mujeres se ejerciten juntos en los gimnasios (desnudos unos y otras), siendo plenamente consciente de que sus propuestas son revolucionarias, e incluso escandalosas, para la sociedad griega y en concreto para la sociedad ateniense (*República* 5, 452a-c): «Muchas de las cosas que ahora estamos diciendo... quizás podrían parecer ridículas, por ir contra lo acostumbrado:... el hecho de que las mujeres se ejer- citen desnudas en las palestras junto con los varones, no sólo las jóvenes, sino también las más mayores, al igual que los ancianos en los gimnasios cuando se entregan con afición a los ejercicios gimnásticos... Y ya que nos hemos lanzado a hablar, no debemos temer las burlas de los graciosos, digan lo que quieran y cuanto quieran sobre un cambio semejante que afecta a los ejercicios físicos, a la música y en no menor medida a la posesión de armas y a la conducción de caballos». También en este aspecto, el sexo marca la diferencia: la desnudez es la norma en el caso del deporte masculino, pero la excepción (Esparta) en el caso del deporte público femenino; en cambio, en el deporte femenino ritual el desnudo es normal, porque se desarrolla fuera de la ciudad y libre de miradas masculinas. No extraña, entonces, que las costumbres espartanas al respecto fueran vistas como un escándalo por la mentalidad tradicional ateniense, como muestran las siguientes palabras del héroe Peleo en los vv. 595 ss. de la tragedia *Andrómaca* de Eurípides (hacia 425 a. C.): «ni aunque quisiera podría ser casta ninguna muchacha espartana, pues juntamente con los jóvenes, tras abandonar sus casas, con los muslos desnudos y los pechos sueltos, tienen pistas de carreras y palestras comunes, insopportables para mí». Cf. SCANLON (1988; 2002: 125 ss.), BERNARDINI (1988), GARCÍA ROMERO (2005: 182 ss.), NEILS (2012), WOLICKI (2014). Más en general, véanse los trabajos de KENNELL (1995), POMEROY (2002), DUCAT (2006) y CHRISTENSEN (2012).

⁴⁰ Además de las páginas que se dedican a los cultos de Braurón y a las carreras de muchachas en los estudios de ARRIGONI (1985: 101 ss.), BRULÉ (1987), BERNARDINI (1988: 170 ss.) o STEHLE (2012: 196 ss.), son fundamentales los trabajos monográficos reunidos en GENTILI & PERUSINO (2002), así como SCANLON (1990; 2002: 139-174).

⁴¹ Muy poco antes se había representado, igualmente en Atenas, la tragedia de Eurípides *Ifigenia entre los tauros*, en cuyos versos 1435 ss. un largo parlamento de la diosa Atenea relacionaba la institución de los cultos de Braurón con los servicios que prestó a Ártemis Ifigenia, la hija de Agamenón (cf. OSBORNE 1985: 164; KAHIL 1991; EKROTH 2003; CALAME 2009). No obstante, en ese pasaje no se hace referencia a las carreras de muchachas.

similar a la que nos proporciona el léxico bizantino *Suda* (*sub voce «árktos»*): «*Imitando a una osa llevan a cabo el ritual misterioso, y las que 'hacen la osa' en honor de la diosa visten una túnica color azafrán, y realizan juntas el sacrificio en honor de Artemis Brauronía y Muniquia, siendo elegidas muchachas solteras que no sean mayores de diez años⁴² ni menores de cinco. Y llevan a cabo el sacrificio las chicas con la intención de aplacar a la diosa, porque los atenienses habían caído en una hambruna cuando le mataron a la diosa una osa domesticada*». Tanto el léxico *Suda* como los escolios a Aristófanes narran con más detalle la historia de la muerte de la osa, a la que se atribuía el origen del rito: una osa salvaje es entregada a (o vaga por) un santuario y es domesticada; una muchacha juega con la osa, que por un momento recuerda su naturaleza salvaje y de un zarpazo mata (o deja ciega) a la joven, cuyos hermanos matan a la osa; entonces Ártemis (o un oráculo que consultan los atenienses para acabar con una epidemia) ordena que, para expiar la muerte de la osa sagrada, todas las muchachas del Ática deben «hacer la osa» antes del matrimonio.

A la información que nos proporcionan los textos se añade el testimonio, fundamental, de la iconografía. En Braurón y algún otro santuario, como el dedicado a Ártemis Muniquia en el Pireo⁴³ y también otros en Eleusis o Salamina o la propia Atenas⁴⁴, han aparecido pequeños vasos de cerámica, datables en los siglos VI-V a. C., relacionados con los rituales de los que estamos hablando⁴⁵. Bastantes de ellos nos muestran muchachas corriendo, de diversas edades y unas veces desnudas y otras vestidas con una túnica corta⁴⁶. En uno de los fragmentos aparecen corriendo hacia la izquierda (en dirección contraria a una construcción que parece un templo) unas muchachas mayores, desnudas, con los largos cabellos ceñidos por una corona y llevando unas ramas o una corona vegetal en la mano; las sigue una niña, también desnuda⁴⁷. En otro fragmento quienes corren, esta vez hacia la derecha, son

⁴² Otras fuentes afirman también que las muchachas celebraban el ritual antes del matrimonio. Así, en el léxico de los oradores griegos de Harpocratio, *sub voce «arkteúsai»* (cf. también *Suda* 3959 y Focio 2825): «*Lisias llamaba 'hacer la osa' al hecho de que las muchachas habían sido consagradas a Artemis Muniquia o Brauronía antes del matrimonio. Porque las muchachas que 'hacían la osa' se llamaban 'osas'. Eurípides en Hipsípila [fragmento 767 Kannicht] y Aristófanes en Lemnias [fragmento 386 Kassel-Austin] y Lisístrata*».

⁴³ Sobre los cultos que tenían lugar en este santuario se contaba una historia semejante a la de la osa de Braurón; cf. PARKE (1977: 177 ss.), PERLMAN (1983: 120 ss.).

⁴⁴ Véanse las ilustraciones XVIII-XIX de BERNARDINI (1988); se trata de un vaso procedente de Salamina, de finales del siglo VI o comienzos del V, en el que aparecen muchachas que corren hacia un altar ataviadas con una túnica corta (Atenas, Museo Arqueológico Nacional, nº 548).

⁴⁵ Un catálogo con detalladísima descripción de los fragmentos conservados puede encontrarse en SCANLON (2002: 166-174).

⁴⁶ Son fundamentales los trabajos de Lilly KAHIL (1963; 1977; 1981; 1988); véase también SOURV-INOU-INWOOD (1988). Los fragmentos cerámicos de las muchachas que corren se encuentran también reproducidos en ARRIGONI (1985), BERNARDINI (1988), GENTILI & PERUSINO (2002), SCANLON (2002), etc.

⁴⁷ Figura 6.6 de SCANLON (2002), nº 18 de su catálogo.

tres muchachas de menor edad, unas niñas, que visten una túnica muy corta⁴⁸. En los fragmentos de otros vasos, mal conservados, se aprecian las figuras de mujeres adultas que parecen dirigir el ritual⁴⁹, y en uno de los fragmentos aparecen acompañadas por otra figura, aparentemente masculina, que porta una máscara de lo que pudiera ser una osa⁵⁰. Es también clara la presencia de altares⁵¹, que quizá fueran la meta y/o la salida de la carrera, como ocurría en las *lampadedromías* o carreras con antorchas⁵² y en las carreras originales de los Juegos Olímpicos, si es cierto lo que cuenta Filóstrato (*Gimnástico* 5-6)⁵³. Pues bien, ¿qué representan esas carreras? Por regla general se entiende que se trata de un ritual prematrimonial⁵⁴. El hecho de que unas veces las corredoras aparezcan desnudas y otras vestidas ha sido interpretado por algunos estudiosos (Kahil, Sourvinou-Inwood, Osborne) en el sentido de que las chicas que corren con una breve túnica son las que se encuentran en la primera

⁴⁸ Figura 6.5 de SCANLON (2002), nº 17 de su catálogo.

⁴⁹ Figura 6.5 de SCANLON (2002), nº 17 de su catálogo.

⁵⁰ Figura 6.7 de SCANLON (2002), nº 19 de su catálogo. Scanlon prefiere interpretar la escena como una alusión a la metamorfosis mítica de la muchacha Calisto en osa.

⁵¹ Por ejemplo, en las ilustraciones XVI y XVIII-XIX de BERNARDINI (1988), figura 6.2 de SCANLON (2002: 142).

⁵² Por cierto, en los fragmentos cerámicos que ilustran los rituales femeninos que estamos comentando se ven también niñas y muchachas que portan antorchas, por ejemplo en figura 6.3 de SCANLON (2002), nº 7 de su catálogo, y figura XV de BERNARDINI (1988).

⁵³ «*La carrera del estadio encuentra su origen en lo siguiente. Estaban los eleos sacrificando a sus dioses; aunque las víctimas ya estaban dispuestas sobre el altar, no habían encendido el fuego todavía. Entonces, los corredores se alejaron un estadio del altar y un sacerdote se quedó de pie junto a él, haciendo de juez con una pequeña antorcha. El que llegó primero y encendió el fuego para las víctimas fue aclamado como vencedor olímpico. Cuando los eleos terminaron sus sacrificios, propusieron a los helenos que habían acudido como espectadores la celebración de sacrificios conjuntos. Con el fin de que la llegada de sus corredores no fuera deslucida, éstos empezaron la carrera alejándose del altar un estadio, como si animaran a participar a todos los griegos, y regresaron al mismo lugar, como anunciando que toda Grecia se había unido a la fiesta. Éste es, en efecto, el origen de la carrera doble, según la tradición*» (traducción de Francesca Mestre). Independientemente de la veracidad de la historia, sí es posible que en Olimpia las carreras tuvieran originalmente como meta el altar de Zeus o de Pélope. Cf. SCANLON (2002: 151, con notas).

⁵⁴ Esta hipótesis fue ya defendida en trabajos clásicos sobre el tema como los de JEANMAIRE (1939: 260), BRELICH (1969: 273) o CALAME (1977: I 187). No obstante, la baja edad de las participantes (entre cinco y diez años, según nuestras fuentes) podría representar un problema, por lo que hay quienes ponen en duda la veracidad de esa noticia; por ejemplo PERLMAN (1983), a partir de un texto de Platón, defiende que las muchachas que participaban en el rito tendrían entre diez y catorce o quince años. SOURVINOU-INWOOD, en cambio, ha defendido que las representaciones iconográficas no desmienten la noticia de que las participantes en los ritos tenían entre 5 y 10 años; SCANLON (2002: 148), por su parte, se muestra escéptico al respecto: «*absolute ages may not be ascertained from the vases*». Por otro lado, el tamaño del santuario haría difícil que se tratara de una iniciación «masiva», en la que participaran todas las jóvenes del Ática (sobre todo si se acepta la idea de que el ritual se celebraba cada cuatro años; cf. PERLMAN 1983: 117; BERNARDINI 1988: 170). Sería más bien una «iniciación representativa», en la que escogidas jóvenes representaban a todas las muchachas de su edad (de hecho, los escolios a *Lisístrata* dicen explícitamente «siendo elegidas muchachas solteras...»); cf. SOURVINOU-INWOOD (1988), MANTAS (1995: 126), CONNELLY (2007: 32 ss.).

etapa de la iniciación y las que corren desnudas son las que están a punto de culminar el proceso: del vestido se pasa al desnudo, que simboliza un nuevo «nacimiento» como condición previa para el inicio de la nueva vida adulta que las muchachas van a emprender⁵⁵. En cambio, otros (Scanlon, por ejemplo) opinan que la desnudez no estaba ligada a una edad determinada, sino que el rito comprendía una parte que las muchachas debían realizar desnudas y otra en que debían hacerlo vestidas, quizás simbolizando (como quiere Pierre Vidal-Naquet) el paso del estado «salvaje» (representado por la desnudez) al estado «civilizado» y «doméstico» (representado por el vestido) y viceversa. Arrigoni⁵⁶ resume así esta idea: *«Se dunque l'arkteia mirava in fondo a una sorta di addomesticamento di forze incontrollate ed esasperate nelle fanciulle attiche, funzione della corsa rituale era forse quella di rappresentare, nella libertà espresiva dei gesti, della tenuta (e soprattutto della nudità), della tensione agonistica, il momento dello scatenamento e della liberazione di tali forze giovanili in vista di uno status da donna adulta certamente più integrato e composto».*

Es posible, por otro lado, que, como ha defendido con especial insistencia Scanlon (creo que con buenos argumentos), el ritual de Braurón no consistiera exactamente en una carrera atlética, sino en una especie de juego competitivo de persecución, en el cual un hombre o una muchacha que representa el papel de «osa» debe dar caza⁵⁷ a otras que hacen el papel de «víctimas», repitiendo así ritualmente el acto al que se hacían remontar los orígenes del culto. Sería, en todo caso, un rito iniciático en el cual las muchachas eran «perseguidas» y «domesticadas», de manera que abandonaban el mundo salvaje (identificado con la niñez y la adolescencia) e ingresaban en la sociedad «civilizada»⁵⁸. Ya Bernardini⁵⁹ afirmaba que era «difícil, si no imposible, pensar en el desarrollo de una competición y por lo tanto en una ‘tensión agonística’, por repetir la expresión de Arrigoni. Más probable es, en cambio, pensar en la carrera de las muchachas como una especie de fuga imitada o, incluso, como un acto liberatorio que simboliza el paso de la adolescencia a la edad madura»⁶⁰.

⁵⁵ Para Sourvinou-Inwood, el despojarse de las vestiduras significa que las muchachas rechazan la sexualidad salvaje y se someten a las estructuras patriarciales (cf. STEHLE 2012: 198 ss.).

⁵⁶ ARRIGONI (1985: 103).

⁵⁷ De hecho, en uno de los fragmentos (figura 6.6 SCANLON) aparecen perros corriendo en la franja inferior al cuerpo principal del vaso, en el cual se representan muchachas corriendo desnudas.

⁵⁸ SCANLON (2002: 164) propone también, en el caso de las adolescentes, identificar el estado «salvaje» con la virginidad y el estado «civilizado» con el matrimonio: *«The semihuman aspects of the bear make it an ideal symbol of Artemis's function in the rituals of Attica, namely as a figure on the margin between wildness/virginity and tameness/wifehood».*

⁵⁹ BERNARDINI (1988: 171).

⁶⁰ Bruno Gentili (GENTILI & PERUSINO 2002: 12) compara a las muchachas de Braurón con las míticas heroínas Cirene y Atalanta, encarnación del motivo de la «muchacha que huye» mientras mira hacia atrás a su perseguidor, un acto que representa simbólicamente la huída de la experiencia traumática de la boda.

No hay, sin embargo, unanimidad en las interpretaciones concretas del ritual. Así Tsigoriti-Drakatou⁶¹ parece entender que las muchachas desnudas corren, mientras que las vestidas no están corriendo, sino danzando en honor de la diosa, una interpretación que nos resulta muy poco convincente a tenor de la manera en que éstas últimas aparecen representadas⁶². Por su parte, Faraone, concediendo especial importancia a la historia que cuentan nuestras fuentes como origen de los cultos a Ártemis Brauronía y Muniquia, sostiene que no se trataría de ritos de iniciación, sino de ritos de expiación, que incluirían un «sacrificio sustitutorio» de una víctima humana por otra animal, como ocurre en el relato mítico del sacrificio de Ifigenia, a la cual (en la versión que sigue Eurípides en su tragedia *Ifigenia entre los tauros*) habría reemplazado la diosa por una cierva sobre el altar sacrificial en última instancia.

Pero la competición deportiva femenina más importante de la antigua Grecia, así mismo una carrera pedestre, no tenía lugar ni en Esparta ni en Atenas. Se celebraba también en el lugar más emblemático del deporte griego antiguo, el santuario de Olimpia⁶³. Las muchachas participantes no corrían, como los varones, en honor de Zeus, sino en honor de su esposa divina Hera, la diosa del matrimonio. Pero también en este caso nos encontramos con el obstáculo habitual para conocer el deporte femenino en la Antigüedad griega: la falta de información. Porque en marcadísimo contraste con los Juegos Olímpicos masculinos, sobre los cuales las fuentes antiguas nos han transmitido una ingente cantidad de información, sobre las competiciones femeninas de Olimpia, los llamados Juegos Hereos, solamente contamos, por lo que se refiere a las fuentes escritas, con una única noticia explícita, la que nos transmite en el siglo II p. C. Pausanias (5.16.2-7). En su pormenorizada descripción del santuario, cuando habla del templo de Hera Pausanias afirma lo siguiente: «*Cada cuatro años tejen a Hera un peplo las 16 mujeres y ellas mismas convocan una competición, los Juegos Hereos. La competición consiste en una carrera para muchachas, no todas de la misma edad, sino que corren las primeras las más jóvenes y después de ellas las segundas en edad y las últimas las muchachas que son mayores. Y corren de la siguiente manera: llevan suelto el cabello y una túnica les llega un poco por encima de la rodilla y enseñan el hombro derecho hasta el pecho. También a ellas les está asignado para la competición el estadio olímpico, pero se les reduce para la carrera aproximadamente la sexta parte de él. A las vencedoras les conceden coronas de olivo y parte de la*

⁶¹ Tomamos el dato de STEHLE (2012: 196-201).

⁶² En esto coincido plenamente con BERNARDINI (1988: 171). No obstante, en algunos de los fragmentos (nºs 10, 24 y 26 y otros del catálogo de SCANLON 2002) aparecen muchachas que pueden estar bailando, de manera que también la danza formaría parte del ritual, como es habitual en los cultos femeninos (cf. SCANLON 2002: 143); en todo caso, en el fragmento nº 10 las posibles bailarinas aparecen desnudas, lo que contradiría la hipótesis de Tsigoriti-Drakatou.

⁶³ Sobre las carreras femeninas de Olimpia, véase sobre todo ARRIGONI (1985: 95 ss.), BERNARDINI (1988: 166 ss.), SERWINT (1993), LANGENFELD (2006), SCANLON (2014b, donde actualiza 1984, 2002 y 2008), KYLE (2014: 264-266).

vaca sacrificada a Hera, y además les está permitido ofrendar imágenes con inscripciones. Y también hay mujeres que prestan ayuda a las 16 que dirigen estas competiciones. Estos juegos de muchachas los hacen remontar también a una época antigua, diciéndose que Hipodamía, para dar gracias a Hera por su boda con Pélope, reunió a las 16 mujeres y con ellas fue la primera en organizar los Juegos Hereos. Recuerdan también que venció Cloris⁶⁴, la única hija que sobrevivió de la casa de Anfión».

La descripción de Pausanias es ciertamente pormenorizada, pero aún así deja puntos oscuros que ninguna otra fuente contribuye a aclarar definitivamente. Al igual que los Juegos Olímpicos, los Juegos Hereos se celebraban cada cuatro años, pero ninguna información nos indica explícitamente si tenían lugar el mismo año y por la misma época que los Olímpicos, de manera que al respecto sólo caben conjeturas más o menos verosímiles. Scanlon⁶⁵, por ejemplo, sugiere que pudieran haberse celebrado inmediatamente antes de las competiciones masculinas (en el mes de julio por tanto), de manera que las mujeres que quisieran participar pudieran viajar a Olimpia acompañadas de sus parientes varones y de sus madres (y mejor antes de los Juegos Olímpicos que después, para evitar un anticlímax). En cambio, Kyle⁶⁶, partiendo de la idea de que «*women's rites were usually held in seclusion*», piensa que «*the Heraia was probably separate and segregated in time and attendance from the Olympics*».

También ha sido discutida la prioridad histórica: ¿pudiera haber sido en el santuario de Olimpia la carrera de muchachas anterior a la carrera de varones, de la que nacerían los Juegos Olímpicos⁶⁷? De acuerdo con la descripción de Pausanias, es evidente que entre los Juegos Olímpicos y los Juegos Hereos existen numerosos aspectos comunes, además de la periodicidad cuatrienal: las mujeres corrían en el mismo estadio que los hombres, también agrupadas por edades (aunque no se precisa las edades correspondientes a cada grupo)⁶⁸; igual que los hombres, las mujeres recibían como premio una corona

⁶⁴ Hija de Niobe y Anfión. Efectivamente, de acuerdo con la tradición, de entre los numerosos hijos de Niobe y Anfión sólo un varón y una hembra sobrevivieron a las flechas de Apolo y Ártemis.

⁶⁵ SCANLON (2002: 117-118; 2008: 184 ss.; 2014: 137); apoya sus argumentos DILLON (2000: 461-462).

⁶⁶ KYLE (2014: 266).

⁶⁷ Como es bien conocido, la carrera de velocidad fue la única prueba que se disputó durante las primeras trece ediciones de los Juegos Olímpicos (partiendo de 776 a. C., fecha tradicional para la primera celebración de los Juegos). Sólo en 724 a. C. se añadió otra prueba, el diaulo o doble estadio, es decir, también otra carrera, en este caso de velocidad sostenida; en 720 se incorporó el dólrico o carrera de fondo. Paulatinamente el programa se fue ampliando con la inclusión de otras disciplinas (en 708 el pentatlo y la lucha, en 688 el boxeo, en 680 la carrera de cuadrigas, en 648 el pancracio, etc.), pero la carrera de velocidad (el estadio) ocupó siempre un lugar especial y el vencedor en esa prueba siguió teniendo en el curso de los siglos el privilegio de dar nombre a los Juegos Olímpicos correspondientes.

⁶⁸ Apunta Paola BERNARDINI (1988: 167), a mi entender con acierto, que esa división por edades «parece responder a una clasificación según el criterio de la mayor cercanía a la edad matrimonial más que al criterio de la diferente capacidad física» (como demostraría el hecho de que todos los

de olivo y las vencedoras tenían el derecho de erigir en el santuario una estatua conmemorativa de su triunfo⁶⁹; además, el colegio de 16 mujeres que organizaban y presidían la competición era la versión femenina de los jueces que arbitraban los Juegos Olímpicos, los llamados helanódicas. Naturalmente, la constatación de estas semejanzas puede conducir a dos conclusiones opuestas, y así ha ocurrido, ya que unos estudiosos han supuesto que el festival de Hera es posterior al de Zeus y se conformó sobre el modelo de los Juegos Olímpicos (así Gardiner)⁷⁰, mientras que otros sostienen lo contrario y fechan los Juegos Hereos antes que los Olímpicos (Weniger, Deubner, datando el culto a Hera en Olimpia anterior al de Zeus⁷¹; Mehl y Eisen, encontrando en los cultos de Olimpia reflejos de la antigua sociedad matriarcal que sería sustituida por una organización de carácter patriarcal)⁷².

Por otro lado, en el texto citado Pausanias se hace también eco de la versión mítica del origen del festival femenino en honor de Hera, que remontaría a la competición que habría organizado Hipodamía para agradecer a la diosa sus bodas con Pélope. De esta manera, en la cronología mítica los Juegos Hereos serían prácticamente contemporáneos de los Juegos Olímpicos, ya que la tradición (que recoge y relata con pormenor Píndaro en su *Olímpica 1*) ligaba la fundación de éstos a Pélope, que habría instituido el festival olímpico en conmemoración y agradecimiento por su victoria en la carrera de carros que sostuvo contra el violento rey de Élide, Enómao, una victoria que le valió la mano de la

grupos de chicas corrían la misma distancia, mientras que en el caso de los varones los «niños» corrían un tercio menos que los «adultos»). La diferencia de capacidades físicas era, en cambio, aparentemente la razón de la división por categorías de edad en el caso de las competiciones masculinas de Olimpia, al menos en la época en la que los aspectos deportivos prevalecen sobre los religiosos; pero quizás fuera otra (y no muy diferente del caso de las féminas) la razón por la cual originalmente también los varones eran agrupados según la edad (véase al respecto PETERMANDL 2012). SCANLON defiende un punto de vista contrario a Bernardini y concluye que la diferente distancia solamente indica una menor capacidad física de las mujeres (2014: 111-112). Recuérdese que también las muchachas que corrían en Braurón estaban divididas según su edad; cf. Platón, *Leyes VIII* 833c ss., con el comentario de PERLMAN (1983).

⁶⁹ Se ha notado con frecuencia que la vestimenta descrita por Pausanias recuerda la que lleva la muchacha representada en una estatua de mármol, de 1'54 de altura, llamada la «corredora Vaticana» (cf. SCANLON 2002: figura 4.2; GARCÍA ROMERO 2005: 121 figura 4), que se ha pensado que pudiera ser copia de una estatua originalmente dedicada por una vencedora en los Juegos Hereos hacia 460 a. C. (Museos Vaticanos, Galleria dei Candelabri, XXXIV.36.1, inv. 2784); pero es cuestión controvertida. También se han citado al respecto una estatuilla de bronce de procedencia espartana hallada en Epiro, datada quizás hacia 560 y conservada en el Museo Británico (Bronze 208; cf. BERNARDINI 1988: figura XX; GARCÍA ROMERO 1992: figura 26; SCANLON 2002: figura 4.1), y algún otro pequeño bronce más. Sobre todo ello, véase ARRIGONI (1985: 122-123), BERNARDINI (1988: 169-170), LANGENFELD (2006: 169 ss.), SCANLON (2008: 175 ss.; 2014: 113 ss.).

⁷⁰ GARDINER (1930: 42).

⁷¹ Sobre esta cuestión, véase MOUSTAKA (2002), quien sostiene la idea contraria: el culto a Hera en Olimpia habría sido una incorporación muy tardía, quizás de la segunda mitad del siglo v a. C.

⁷² Sobre la cuestión, además de los trabajos de SCANLON, véase también el completísimo estudio de ULF & WEILER (1980: 15 ss.).

princesa Hipodamía y el reino. Pero inmediatamente a continuación el propio Pausanias (5.16.5-7) nos ofrece también la tradición que podríamos llamar histórica sobre el origen de la competición femenina de Olimpia: «*A propósito de las 16 mujeres también cuentan, además de la anterior, la siguiente historia. Dicen que Damofonte era tirano de Pisa⁷³ y que cometía contra los eleos muchas crueidades. Y cuando murió Damofonte, como ciertamente los habitantes de Pisa no consentían en hacerse responsables como pueblo de las faltas del tirano, y también a los eleos les resultó grato disolver las acusaciones que se les imputaban, eligieron una mujer de cada una de las 16 ciudades de Élide que todavía permanecían habitadas por entonces para que acabaran con sus diferencias, la que fuera por su edad mayor y sobresaliera entre las mujeres por su prestigio y fama... Las mujeres de esas ciudades hicieron la paz entre los habitantes de Pisa y de Élide, y luego también les fue encomendado organizar una competición, los Juegos Hereos, y tejer el peplo para Hera. Las 16 mujeres instituyeron también dos coros, a uno de los cuales llaman de Fiscoa y al otro de Hipodamía. Y dicen que esa Fiscoa provenía de Coile de Élide y que el pueblo en el que vivió se llamaba Ortia. Y dicen que con esa Fiscoa tuvo relaciones Dioniso y que de Dioniso tuvo un hijo, Narceo... Dicen que Narceo y Fiscoa fueron los primeros en rendir culto a Dioniso...*». Estos hechos históricos se datan en torno al año 580 a. C., pero, dado que no disponemos de ningún otro testimonio al respecto, no podemos saber si la carrera femenina en honor de Hera se celebró entonces por vez primera o, más bien, se trató de la reorganización de una competición más antigua (así opinan Serwint y Scanlon), que fue lo que por las mismas fechas ocurrió en el caso de los Juegos Olímpicos masculinos y también de los otros grandes festivales panhelénicos, los Juegos Píticos, Ístmicos y Nemeos, que conocieron por esas fechas una reorganización y consolidación definitiva, pero ya existían con anterioridad.

En lo que sí hay acuerdo casi general entre los estudiosos es en lo que respecta a la función cultural de la competición pedestre femenina de Olimpia. Muy probablemente las muchachas corrían en un ritual de carácter prematrimonial, en el que la carrera representaba la huída, la vida «salvaje» de las muchachas antes de ser «capturadas» y «domesticadas» para el matrimonio y quedar entonces relegadas principalmente al ámbito del hogar⁷⁴. En ese sentido, el peplo que se entregaba a Hera y al que Pausanias hace referencia era, como en otros muchos rituales semejantes, la representación de los peplos nupciales de las futuras novias⁷⁵; recuérdese también que Pausanias asegura que la intención de Hipodamía al reunir a las 16 mujeres y organizar los Juegos Hereos fue «*dar gracias*

⁷³ Ciudad que se disputaba con su vecina Élide el control del santuario de Olimpia.

⁷⁴ Otras interpretaciones han tenido muchísimo menos séquito, como la propuesta por Ludwig DREES (1962), quien interpretaba las carreras femeninas de Olimpia como parte de un antiguo ritual de fertilidad, que finalizaba en una «boda sagrada»; Hera sería entonces no la diosa del matrimonio, sino la heredera de la antigua Diosa Madre de la tierra. Sobre esta hipótesis, véase SCANLON (2014: 129-130).

⁷⁵ Cf. ARRIGONI (1985: 97) y SCANLON (2002: 99-100; 2014: 110-111), quienes citan diversos paralelos.

a Hera por su boda con Pélope», lo que sería indicio de que la tradición griega ligaba la competición a ritos relacionados con el matrimonio. Además, algunos estudiosos, como Arrigoni y Scanlon⁷⁶, han llamado la atención igualmente sobre el papel del dios Dioniso en los rituales preprenupciales femeninos (en los rituales dionisíacos es habitual la «huída y persecución» de mujeres en espacios agrestes y, por tanto, «no civilizados»), porque precisamente Pausanias menciona a Dioniso en relación con las carreras femeninas de Olimpia cuando se refiere a los coros que, junto a los dedicados a Hipodamía, las 16 mujeres instituyeron en honor de la heroína de Élide Fisca, a la cual una tradición atribuía la introducción de los cultos dionisíacos en la región; y Scanlon hace notar también que Plutarco de Queronea (I-II p. C.) afirma explícitamente que las famosas 16 mujeres de Élide se encargaban principalmente del culto a Dioniso (*Sobre las virtudes de las mujeres* 251e). Recuérdese la carrera ritual que las muchachas espartanas llamadas «Dionisiades» corrían en un santuario del dios.

También es cuestión muy discutida si en los Juegos Hereos las muchachas participantes procedían, como en el caso de los Juegos Olímpicos masculinos, de zonas diversas de Grecia o bien se trataba de ritos reservados únicamente a las jóvenes del lugar (como los similares de Braurón o Esparta que hemos comentado anteriormente). Arrigoni (1985: 100) se decanta por la posibilidad de que las competiciones femeninas de Olimpia llegaran a alcanzar rango panhelénico, y lo mismo opinan Serwint, Golden (1998: 123 ss.) o Scanlon⁷⁷, para quien la elección de un santuario panhelénico como lugar de celebración, en lugar de la propia ciudad de Élide, sugiere la intención de que los ritos superaran el carácter local. En cambio, Bernardini (1988: 168-169) lo considera bastante improbable, y con ella coinciden Mantas, Kyle y Langenfeld⁷⁸. Pero incluso quienes defienden el carácter más o menos panhelénico de los Juegos Hereos (entre los que me incluyo) consideran que lo más probable es que en origen se tratara de rituales preprenupciales locales, que a partir de cierto momento se abrieron también a otras ciudades, quizás después de la posible reorganización de comienzos del siglo VI a. C. y a semejanza de los juegos masculinos⁷⁹.

⁷⁶ SCANLON (2002: 287-288; 2014: 109, 137 ss.).

⁷⁷ SCANLON (2002: 110-111; 2014: 125-127, 134 y sobre todo 136-137)

⁷⁸ LANGENFELD (2006: 179 ss.), KYLE (2014: 264-265).

⁷⁹ Como se ha indicado anteriormente, la escasez de información ha hecho que también el problema de la época en la que se crearon los Juegos Hereos haya sido cuestión muy discutida. Ya se ha comentado que una parte de los estudiosos les asigna un origen muy antiguo (anterior incluso a los Juegos Olímpicos). Otros, en cambio, se decantan por entender en sentido estricto la noticia de Pausanias y sitúan el origen histórico de los Juegos Hereos en el siglo VI a.C.; así opina WENIGER (1917-1918), y también, con más dudas, SCANLON (2002: 112 ss.; 2014: 133-134), quien piensa que la influencia espartana pudo ser determinante para la creación de una competición femenina en el siglo VI, aunque considera probable que en el siglo VI se llevara a cabo, siempre bajo influencia espartana, una reorganización de una competición muy anterior; cf. también GOLDEN (1998: 123 ss.). Incluso hay quienes pretenden rebajar aún más la cronología, hasta el siglo V a. C., una opción que han considerado plausible últimamente, entre otros, Kyle, Langenfeld, Miller

En todo caso, la tan repetida afirmación de que en los Juegos Olímpicos antiguos las mujeres no participaban requiere, pues, una matización: las mujeres no participaban en las competiciones masculinas de Olimpia, pero tenían su propia competición a la que no asistían los hombres⁸⁰, y mientras duraban los Juegos Hereos eran ellas las dueñas de Olimpia. Por las razones apuntadas anteriormente a propósito del deporte femenino en la Grecia antigua, estas competiciones de muchachas se mantuvieron siempre muy estrechamente ligadas al contexto cultural y religioso en el que se celebraban, y no experimentaron la intromisión de los elementos profanos que, en cambio, sí distinguen los Juegos Olímpicos masculinos; ello supuso también que, a diferencia de lo que ocurrió en el caso de los Juegos Olímpicos, el programa de pruebas del festival femenino no se amplió lo más mínimo y siempre consistió en una única prueba, una carrera pedestre. En definitiva, los Juegos Hereos no se convirtieron nunca en un espectáculo que concitaba cada cuatro años la asistencia de decenas de miles de espectadores venidos de todas partes del mundo griego.

Hay, no obstante, algunos testimonios que han hecho a los estudiosos plantearse la posibilidad de que, al menos en época imperial romana, el deporte femenino griego hubiera podido desprenderse de alguna manera de su estrechísima vinculación con los rituales iniciáticos y prematrimoniales en cuyo contexto se desarrollaba tradicionalmente, y haber tenido cabida incluso en las grandes competiciones deportivas, quizás ya más como espectáculo que como acto de culto. El más importante de esos testimonios es, sin duda, una muy citada inscripción de mediados del siglo I p. C., hallada en Delfos y conocida como «inscripción de las muchachas de Trales» (*Sylloge Inscriptionum Graecarum III 802*)⁸¹. La inscripción se encuentra en el pedestal de las estatuas que un padre orgulloso, Hermesianacte de la ciudad minorasiática de Trales, dedicó en el santuario de Delfos a sus tres hijas, grandes deportistas a juzgar por el impresionante catálogo de victorias que se citan en el texto:

Hermesianacte, hijo de Dionisio, ciudadano de Cesarea Tra[les], y tam[bién] de Atenas? y de Delfos], lo dedica a sus hijas, que tienen también ellas las mismas ci[udadanías],

a Trifosa, que venció en los Juegos Píticos cuando eran organizadores de las competiciones Antígono y Cleomaquis, y en los Juegos Ístmicos cuando era organizador de las competiciones Juvencio Proclo, en la carrera del estadio de manera sucesiva, la primera entre las muchachas,

o Moustaka (detalles en SCANLON 2014: 108, 128 ss., 143-145).

⁸⁰ Pausanias (6.20.7) describe así el santuario de Hipodamía en Olimpia: «Dentro del Altis, por la entrada de las procesiones se encuentra el llamado santuario de Hipodamía, un espacio de unos treinta metros rodeado por un muro. En él una vez al año pueden entrar las mujeres, que hacen sacrificios a Hipodamía y realizan otros rituales en su honor».

⁸¹ La inscripción se recoge también con el nº 63 en MORETTI (1953), y con el nº 9 en H.W. PLEKET, *Epigraphica II. Texts in the social history of the Greek world*, Leiden 1969. Véase LEE (1988).

a Hedeia, que venció en los Juegos Ístmicos cuando era organizador de las competiciones Cornelio Pulcro en la carrera de carros armados, y en los Juegos Nemeos en la carrera del estadio cuando era organizador de las competiciones Antígono, y en Sición cuando era organizador de las competiciones Menetas; y venció también en el concurso de niños citaredos en los Juegos Augusteos de Atenas cuando era organizador de las competiciones Novio, hijo de Fili[no], y fue la primera muchacha [en mucho tiempo] en ser hecha ciudadana de [],

a Dionisia, que venc[ió] en los Juegos Istmicos] cuando era organizador de las competiciones Antígon[o], y en los Juegos de Asclepio en la sagrada Epidauro cuando era organizador de las competiciones Nicótelo, en la carrera del estadio.

Dedicado a Apolo Pitio

Así pues, en la inscripción se mencionan victorias de las tres hijas de Hermesianacte en competiciones atléticas y también en concursos musicales, y no únicamente en festivales locales, sino incluso en tres de los cuatro grandes Juegos Panhelénicos (son citados explícitamente los Píticos, los Ístmicos y los Nemeos). ¿Debemos deducir de este testimonio que en los festivales deportivos griegos a partir de cierto momento se fueron introduciendo competiciones femeninas siguiendo el modelo de las masculinas, y que esas competiciones, desligadas ya de un contexto ritual, permitieron desarrollar a las mujeres una «carrera deportiva» más o menos regular? El alcance y la extensión de esas competiciones femeninas ha sido muy discutido por los estudiosos. Yo personalmente no creo probable (contra la opinión de Mantas y otros) que estas competiciones femeninas se disputaran de manera sistemática y periódica, y me inclino más bien por suponer (con Bernardini, Langenfeld, Laemmer, etc.) que se trataba de competiciones celebradas esporádicamente, promovidas quizá por políticos influyentes y ciudadanos ricos que pretendían mostrar con orgullo las cualidades deportivas de sus hijas o esposas⁸². A ese respecto es muy interesante una inscripción griega encontrada en la isla de Ischia⁸³, datable hacia 154 p. C.: está dedicada por Lucio Coceyo Prisco a su esposa Seya Spes, hija de Seye Liberal, con ocasión de su victoria en una carrera de velocidad reservada a hijas de magistrados, probablemente en los Juegos Augustales (*Sebastá* en griego) de

⁸² ARRIGONI (1985: 110-111) comenta una inscripción en lengua latina que nos habla de una «competición de muchachas» (probablemente una carrera pedestre) introducida por Lucio Castricio Régulo en los Juegos Ístmicos del año 23 p.C. (cf. también GOLDEN [1998: 127]). La inscripción está editada en J. H. KENT, *Corinth. The inscriptions: 1926-1950*, vol. VIII parte 3, Princeton 1966, nº 153.

⁸³ *Supplementum Epigraphicum Graecum XIV* 602 = nº 5 UGOLINI (2001: 59-62); cf. MORETTI (1953: 168-169).

Nápoles⁸⁴. El hecho de que la vencedora sea una mujer casada⁸⁵ nos sitúa ya en un contexto completamente diferente de las carreras iniciáticas y prematrimoniales que corrían las muchachas solteras de Esparta, Braurón u Olimpia⁸⁶. E incluso algunos estudiosos han planteado la opción (improbable en mi opinión) de que algunas de esas carreras femeninas fueran competiciones mixtas, en las cuales las mujeres competían contra los hombres⁸⁷.

Cabe, pues, la posibilidad de que en época imperial romana también el deporte femenino griego hubiera cumplido, a su modesta manera, la transición «from rites to athletics» (por utilizar la expresión de Kyle). No obstante, una de las últimas noticias (de autenticidad insegura) que nos han llegado sobre el deporte femenino en la antigua Grecia nos vuelve a situar de pleno en el ámbito del ritual religioso que caracteriza las prácticas deportivas de las mujeres en el mundo griego antiguo: según el cronógrafo bizantino del siglo VI Juan Malalás (12.288), a finales del siglo II p. C. los Juegos Olímpicos de Antioquía de Siria incluían competiciones femeninas de lucha, carrera, filosofía y canto, y las vencedoras en ellas quedaban consagradas como sacerdotisas⁸⁸.

⁸⁴ En la propia Nápoles se ha encontrado otra inscripción de contenido similar, ya que probablemente celebra a otra mujer vencedora en una carrera reservada a hijas de magistrados (en fecha incierta), aunque su deficiente estado de conservación no permite mayores precisiones. Se trata de *Inscriptiones Graecae XIV* 755g = nº 7 UGOLINI (2001: 67-68). También en el siglo II p. C. se data una inscripción espartana actualmente perdida (se conoce sólo por una copia en papel del siglo XVII), que la ciudad dedicó a una mujer por una victoria en la carrera del doble estadio; nº 10 UGOLINI (2001: 76-78); cf. KYLE (2014: 270). Tampoco se conserva una inscripción que el autor de una anotación marginal al texto de Pausanias (en concreto al pasaje en el que se habla de los Juegos Hereos), contenida en el manuscrito *Parisinus* 1410, afirma haber visto en la ciudad de Patras, al norte del Peloponeso, «sobre las ruinas de edificios antiguos»; esa supuesta inscripción habría contenido la siguiente dedicatoria: «A Nicégora, hermana dulcísima, vencedora en el estadio en la carrera de muchachas, yo, Nicófilo, aquí dedico una estatua de mármol de Paros». Cf. HARRIS (1964: 181), ARRIGONI (1985: 109-110), GARCÍA ROMERO (1992: 115-116).

⁸⁵ Cabe también la posibilidad, defendida por GOLDEN (1998: 128) y KYLE (2014: 270), de que Suya Spes hubiera conseguido su victoria antes de convertirse en una mujer casada; pero, en mi opinión, el hecho de que la inscripción celebre una victoria única y concreta, y no una «carrera deportiva», habla más bien a favor de una dedicatoria contemporánea al momento en que ese triunfo fue obtenido.

⁸⁶ Por más que en los Juegos Capitolinos de Roma organizados por Domiciano a partir de 86 p. C. sobre el modelo de las competiciones de Olimpia (Suetonio, *Vida de Domiciano* 4.4; Dión Casio 67.8), se incluyera una carrera de muchachas, probablemente siguiendo el paradigma de los Juegos Hereos.

⁸⁷ Cf. UGOLINI (2001: 62), remitiendo a MORETTI (1953: 167-167). Niegan la posibilidad de que las carreras fueran mixtas, a mi entender con razón, KYLE (2014: 271) y otros. Más probable resulta la idea de que fueran mixtas las competiciones de carácter artístico, de acuerdo con una noticia transmitida por Plutarco (*Problemas de banquete* 675b), según la cual en el siglo III a.C. Aristómaca de Eritras venció por dos veces en los Juegos Ístmicos en la competición de poesía épica.

⁸⁸ Cf. GOLDEN (1998: 127), KYLE (2014: 271).

BIBLIOGRAFÍA

- Alberti, B. (2002): Gender and the figurative art of Late Bronze Age Knossos, en Hamilakis, Y. (ed.), *Labyrinth revisited. Rethinking 'Minoan' Archaeology*. Oxford, pp. 98-117.
- Álvarez de Miranda, A. (1962). *Ritos y juegos del toro*. Madrid.
- Arnott, W. G. (1993). Bull-leaping as initiation, *Liverpool Classical Monthly*, 18, pp. 114-116.
- Arrigoni, G. (1985a). Donne e sport nel mondo greco. Religione e società, e «Iconografia della ginnastica e atletica femminile nel mondo greco», en Arrigoni, G. (ed.), *Le donne in Grecia*. Roma & Bari, pp. 55-128.
- Arrigoni, G. (1985b). Iconografia della ginnastica e atletica femminile nel mondo greco, en Arrigoni, G. (ed.), *Le donne in Grecia*. Roma & Bari, pp. 129-201.
- Bérard, C. (1986). L'impossible femme athlète, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli (Archeologia)* 8, pp. 195-202.
- Bernardini, P. A. (1988). Le donne e la pratica della corsa nella Grecia antica, en Bernardini, P. A. (ed.), *Lo sport in Grecia*, Roma & Bari, pp. 157-184.
- Boardman, J. & Arrigoni, G. (1984). Atalante, en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zúrich & Múnich, II, pp. 940-950.
- Brelich, A. (1961). *Le iniziazioni*. Roma.
- Brelich, A. (1969). *Paides e Parthenoi*. Roma.
- Brulé, P. (1987). *La fille d'Athènes. La religion des filles d'Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et sociétés*. Paris.
- Burkert, W. (2007). *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid.
- Calame, C. (1977). *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. Roma.
- Calame, C. (2009). Ifigénie à Brauron: étiologie poétique et paysage artémisien, en Bodiou, L. & Mehl, V. (eds.), *La religion des femmes en Grèce ancienne: mythes, cultes et société*. Rennes, pp. 83-92.
- Christensen, P. (2014). Sport and society in Sparta, en Christesen, P. & Kyle, D. G. (eds.), *A companion to sport and spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Malden & Oxford, pp. 146-158.

- Connelly, J. (2007). *Portrait of a priestess: Women and ritual in Ancient Greece*. Princeton.
- Crowther, N.B. (2007). *Sport in Ancient Times*. Wesport & London.
- Damiani-Indelicato, S. (1988). Were Cretan girls playing at bull-leapings? *Cretan Studies*, 1, pp. 39-47.
- Decker, W. (1995). *Sport in der griechischen Antike*. München.
- Decker, W. (2003). Zum Stand der Erforschung des 'Stierspiel' in der Alten Welt, en Dittmann, R., Eder, Ch. & Jacobs, B. (eds.), *Altertumswissenschaften im Dialog. Festschrift für Wolfram Nagel zum Vollendung seines 80. Lebensjahres*. Münster, pp. 31-79.
- Delgado Linacero, C. (1996). *El toro en el Mediterráneo*. Madrid.
- Des Bouvrie, S. (1995). Gender and the Games at Olympia, en Berggreen, B. & Marinatos, N. (eds.), *Greece and gender*. Bergen, pp. 43-52.
- Deubner, L. (1936). *Kult und Spiele im alten Olympia*. Leipzig.
- Dillon, M.P.J. (2000). Did parthenoi attend the Olympic Games? Girls and women, competing, spectating and carrying out cult roles at Greek religious festivals, *Hermes*, 128, pp. 457-480.
- Dowden, K. (1989). *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*. London & New York.
- Drees, L. (1962). *Der Ursprung der olympischen Spiele*. Stuttgart.
- Ducat, J. (2006). *Spartan education. Youth and society in the Classical Period*. Swansea.
- Ehrenberg, A. (1991). *Le culte de la performance*. Paris, cap. III (recogido en «Estadios sin dioses», *Revista de Occidente*, 134-135 [1992], pp. 93-109).
- Eisen, G. (1976). *Sports and women in Antiquity*, Dis. Univ. de Massachusett (resumen en *NASSH Proceeding* 1976, 7).
- Ekroth, G. (2003). Inventing Iphigeneia? On Euripides and the Cultic Construction of Brauron, *Kernos*, 16, pp. 59-118.
- Evans, A.J. (1921-1936). *The palace of Minos at Knossos*. London.
- Faraone, C.A. (2003). Playing the bear and the fawn for Artemis: female initiation or substitute sacrifice, en Dodd, D.B. & Faraone, C.A. (eds.), *Initia-*

- tion in Ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives.* London & New York, pp. 43-68.
- Finley, M. I. & Pleket, H. W. (1976). *The Olympic Games. The first thousand years.* New York.
- Forbes, C. A. (1929). *Greek physical education.* New York & London.
- Frasca, R. (1991). *L'agonale nell'educazione della donna greca. Iaia e le altre.* Bologna.
- Frass, M. (1997). Gesellschaftliche Akzeptanz 'sportlicher' Frauen in der Antike, *Nikephoros*, 10, pp. 119-133.
- Frass, M. (2011). Female sports in Classical Greece, en Petermandl, W. & Ulf, Ch. (eds.), *Youth, Sport, Olympic Games.* Hildesheim, pp. 95-101.
- Frei-Stolba, R. (1998). Frauen als Stifterinnen von Spielen, *Stadion*, 24, pp. 115-128.
- García Romero, F. (1992). *Los Juegos Olímpicos y el deporte en Grecia.* Sabadell.
- García Romero, F. (2005). Mujer y deporte en el mundo antiguo, en García Romero, F. & Fernández García, B. (eds.), *In corpore sano. El deporte en la Antigüedad y la creación del moderno olimpismo,* Madrid, pp. 177-204 (on line en <www.ucm.es/info/seic>).
- Gardiner, E. N. (1910). *Greek athletic sports and festivals.* London (reimpr. Dubuque [Iowa] 1970).
- Gardiner, E. N. (1930). *Athletics of the ancient world.* Oxford (reimpr. Chicago 1979).
- Gentili, B. & Perusino, F. (eds.) (2002). *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide.* Pisa.
- Golden, M. (1998). *Sport and society in ancient Greece.* Cambridge.
- Graham, J. W. (1957). The central court as the Minoan bull-ring, *American Journal of Archaeology*, 61, pp. 255-262.
- Graham, J. W. (1973). A new arena at Mallia, *Antichità Cretesi*, 1, pp. 65-73.
- Günkel-Maschek, U. (2012). Spirals, bulls, and sacred landscapes: the meaningful appearance of pictorial objects within their spatial and social contexts, en Panagiotopoulos, D. & Günkel-Maschek, U. (eds.), *Minoan realities. Approaches to images, architecture, and society in the Aegean Bronze Age.* Louvain.

- Guttmann, A. (1991). *Women's sport*, New York (Spartan girls and other runners, pp. 17-32).
- Hägg, R. & Marinatos, N. (eds.) (1987). *The function of the Minoan palaces*. Stockholm.
- Hallager, B. P. & Hallager, E. (1995). The Knossian bull. Political propaganda in Neo-Palatial Crete, en Laffineur, R. & Niemeier, W. D. (eds.), *Politeia. Society and state in the Aegean Bronze Age = Aegaeum*, 12, pp. 547-555.
- Harris, H. A. (1964). *Greek athletes and athletics*. London.
- Harris, H. A. (1972). *Sport in Greece and Rome*. Ithaca.
- Howell, M.L. (1972). Sport und Spiele im minoischen Kreta, en Überhorst, H. (ed.), *Geschichte des Leibesübungen*. Wien, I, pp. 229-258.
- Howell, M.L. & Palmer, D. (1968). Sport and games in the Minoan period, en Simri, U. & Vingait, M. (eds.), *Proceeding of the First International Seminar on the History of Physical Education and Sport*. Netanya, pp. 1-28.
- Howell, R. A. & Howell, M. L. (1989). The Atalanta legende in art and literature, *Journal of Sport History*, 16, pp. 127-139.
- Ingalls, W. B. (2000). Ritual performances as training for daughters in Archaic Greece, *Phoenix*, 54, pp. 1-20.
- Jeanmaire, H. (1939). *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille.
- Kahil, L. (1963). Quelques vases du sanctuaire d'Artemis à Brauron, *Antike Kunst*, Supl. 1, pp. 5-29.
- Kahil, L. (1977). L'Artemis de Brauron: rites et mystères, *Antike Kunst*, 20, pp. 86-98.
- Kahil, L. (1981). Le craterisque d'Artemis et le Brauronion de l'Acropole, *Hesperia*, 50, pp. 253-263.
- Kahil, L. (1988). Le sanctuaire de Brauron et la religion grecque, *Comptes Rendus de la Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, pp. 799-813.
- Kahil, L. (1991). Le sacrifice d'Iphigénie, *Mélanges d'Archéologie de l'École Française de Rome (Antiquité)*, 103, pp. 183-196.
- Kennell, N. M. (1995). *The gymnasium of virtue. Education and culture in Ancient Sparta*. Chapel Hill (North Caroline).

- Koehl, R. B. (1986). The chieftain cup and a Minoan rite of passage, *Journal of Hellenic Studies*, 106, pp. 99-110.
- Kratzmüller, B. (2002). ‘Frauensport’ im antiken Athens? en Krüger, A. & Buss, W. (eds.), *Transformationen: Kontinuitäten und Veränderungen in der Sportgeschichte*. Hoya-Göttingen, I pp. 171-181.
- Kyle, D. G. (2007). *Sport and spectacle in the Ancient World*. Malden & Oxford.
- Kyle, D. G. (2014). Greek female sport: rites, running, and racing, en Christesen, P. & Kyle, D.G. (eds.), *A companion to Sport and spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Malden & Oxford, pp. 258-275.
- Laemmer, M. (1981). Women and sport in ancient Greece. A plea for a critical and objective approach, en Borms, J., Hebbelink, M. & Venerando, A. (eds.), *Women and sport. A historical, biological, physiological and sportmedical approach*. Basel, pp. 16-23 (= Medicin Sport, 14, 1981).
- Langenfeld, H. (2006). Olympia – Zentrum des Frauensport in der Antike? Die Mädchen-Wettkämpfe beim Hera-Fest in Olympia, *Nikephoros*, 19, pp. 153-185.
- Lee, H.M. (1988). *SIG* 3, 802: Did women compete against men in Greek athletic festivals? *Nikephoros*, 1, pp. 103-117.
- Ley, A. (1990). Atalante. Von der Athletin zur Liebhaberin. Ein Beitrag zum Rezeptionswandel eines mythologischen Themas auf Vasen des 6.-4 Jh.s v. Chr., *Nikephoros*, 3, pp. 31-72.
- Loughlin, E. (2004). Grasping the bull by the horns: Minoan bull sport, en Bell, S. & Davies, G. (eds.), *Games and Festivals in Classical Antiquity*. Oxford.
- MacGillivray, J.A. (2000). Labyrinths and bull-leapers, *Archaeology*, 53, pp. 53-55.
- Malten, L. (1923-1924). Leichenspiel und Totenkult, *Mitteilungen des Deutschen Archeologischen Instituts (Rome)*, 38-39, pp. 300-341.
- Mandel, R. (1986). *Historia cultural del deporte*. Barcelona.
- Mantas, K. (1995). Women and athletics in the Roman East, *Nikephoros*, 8, pp. 125-144.
- Marinatos, N. (1989). The bull as an adversary: some observations on bull-hunting and bull-leaping, *Ariadni*, 5, pp. 23-32.

- Marinatos, N. (1993). *Minoan religion. Ritual, image and symbol.* Columbia.
- Marinatos, N. (1994). The ‘export’ significance of Minoan bull-leaping scenes, *Egypt and the Levant*, 4, pp. 89-93.
- Marinatos, N. (2007). Taureador scenes in Knossos, en Bietak, M., Marinatos, N. & Palivou, C. (eds.), *Taureador scenes in Tell El-Daba (Avaris) and Knossos*. Wien, pp. 115-141.
- Matz, F. (1961-1962). Minoischer Stiergott?, *Kritiká Chroniká*, 15-16, pp. 215-223.
- McInnerney, J. (2010). *The cattle of the sun: cows and culture in the world of the ancient Greeks.* Princeton.
- Mehl, E. (1962). Mutterrechtliche Reste in der Olympischen Festordnung, en Korbs, W. y otros, *C. Diem. Festschrift zur Vollendung seines 80. Lebensjahres.* Frankfurt-Wien, pp. 71-81.
- Militello, P. (2003). Il rython dei Lottatori e le scene di combattimento: battaglie, duelli, agoni e competizione nella Creta neopalaziale, *Creta Antica*, 4, pp. 359-401.
- Millender, E. (1999). Athenian ideology and the empowered Spartan woman, in Hodkinson, S. & Powell, A. (eds.), *Sparta: new perspectives*. London & Swansea, pp. 355-391.
- Miller, S.G. (2004). *Ancient Greek Athletics.* New Haven & London.
- Moreau, A. (ed.) (1992). *L'initiation. Actes du colloque international de Montpellier, 11-14 Avril 1991*, Tome I. *Les Rites d'Adolescence et les Mystères*; Tome II. *L'acquisition d'un savoir ou d'un pouvoir. Le lieu initiatique. Parodies et perspectives.* Montpellier.
- Moretti, L. (1953). *Iscrizioni agonistiche greche.* Roma.
- Mouratidis, J. (1989). Are there Minoan influences on Mycenaean sports, games and dances? *Nikephoros*, 2, pp. 43-63.
- Moustaka, A. (2002). On the cult of Hera at Olympia, en Hägg, R. (ed.), *Peloponnesian sanctuaries and cults.* Stockholm, pp. 199-205.
- Murray, S.C. (2014). The role of religion in Greek sport, en Christesen, P. & Kyle, D.G. (eds.), *A companion to Sport and spectacle in Greek and Roman Antiquity.* Malden & Oxford, pp. 309-319.

- Neils, J. (2012). Spartan girls and the Athenian gaze, en James, S. & Dillon, S. (eds.), *A companion to women in the Ancient World*. Malden & Oxford, pp. 153-166.
- Nieto Ibáñez, J. M. (2005). La mujer en el deporte griego: mitos y ritos femeninos, en Nieto Ibáñez, J.M. (ed.), *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina*. León, pp. 63-81.
- Nilsson, M.P. (1968). *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*. Lund.
- Olivová, V. (1984). *Sports and games in the Ancient World*. London.
- Olsen, B.A. (2014). *Women in Mycenaean Greece. The Linear B tablets from Pylos and Knossos*. New York.
- Osborne, R. (1985). *Demos. The discovery of classical Attika*. Cambridge.
- Padilla, M.W. (1999). *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*. London & Toronto.
- Panagiotopoulos, D. (2006). Das minoische Stierspringen. Zur Semantik und Darstellung eines altägyptischen Rituals, en Mylonopoulos, J. & Röder, H. (eds.), *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der Rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands*. Wien, pp. 125-138.
- Parke, H. W. (1977). *Festivals of the Athenians*. London.
- Patrucco, R. (1972). *Lo sport nella Grecia antica*. Firenze.
- Perlman, P. (1983). Plato *Laws* 833C-834D and the Bears of Brauron, *Greek, Roman & Byzantine Studies*, 24, pp. 115-130.
- Persson, A.W. (1942). *The religion of Greece in prehistoric times*. Berkeley.
- Petermandl, W. (2012). Age-categories in Greek athletic contests, en Petermandl, W. & Ulf, Ch. (eds.), *Youth – Sports – Olympic Games*. Hildesheim, pp. 85-93.
- Pinsent, J. (1983). Bull-leaping, en *Minoan society. Proceeding of Cambridge Colloquium 1981*. Bristol, pp. 251-259.
- Pomeroy, S.B. (2002). *Spartan women*. Oxford.
- Popplow, U. (1964). Die Stierspiele in Alt-Kreta, *Die Leibeserziehung*, 13, pp. 33-46.

- Reichel, A. (1909). Die Stierspiele und der kretisch-mykenischen Kultur, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athen)*, 34, pp. 85-99.
- Rodríguez Adrados, F. (1996). Mito, rito y deporte en Grecia, *Estudios Clásicos*, 110, pp. 7-31.
- Rutter, J. (2014). Sport in the Aegean Bronze Age, en Christesen, P. & Kyle, D.G. (eds.), *A companion to Sport and spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Malden & Oxford, pp. 36-52.
- Säflung, G. (1987). The agoge of the Minoan youth as reflected by palatial iconography, en Hägg, R. & Marinatos, N. (eds.), *The function of the Minoan palaces*. Stockholm.
- Sansone, D. (1988). *Greek athletics and the origin of sport*. Berkeley.
- Scanlon, T. F. (1984). The footrace of the Heraia at Olympia, *Ancient World*, 9, pp. 77-90.
- Scanlon, T. F. (1988). *Virgineum Gymnasium*: Spartan females and early Greek athletics, en Raschke, W. (ed.), *The archaeology of the Olympics*. Wisconsin, pp 185-216.
- Scanlon, T. F. (1990). Race or chase at the Arkteia of Attica? *Nikephoros*, 3, pp. 73-120.
- Scanlon, T. F. (2002). *Eros and Greek athletics*. Oxford.
- Scanlon, T. F. (2008). The Heraia at Olympia revisited, *Nikephoros*, 21, pp. 159-196.
- Scanlon, T. F. (2014a). Women, bull sports, cults, and initiation in Minoan Crete, en Scanlon, T.F. (ed.), *Sport in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, pp. 28-59 (versión actualizada del trabajo del mismo título publicado en *Nikephoros*, 12, 1999, pp. 33-70).
- Scanlon, T. F. (2014b). Racing for Hera: a girl's contest at Olympia, en Scanlon, T.F. (ed.), *Sport in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, pp. 77-90 (versión actualizada del trabajo publicado en *Ancient World*, 9, 1984, p. 77-90, y ya revisado en las publicaciones de 2002 y 2008).
- Serrano Espinosa, M. (2006). *La tauromaquia monoica*. Alicante.
- Serwint, N. (1993). The iconography of the ancient female runner, *American Journal of Archaeology*, 97, pp. 403-422.

- Shapland, A. (2013). Jumping to conclusions: bull-leaping in Minoan Crete, *Society & Animals*, 21, pp. 194-207.
- Shaw, M. (1995). Bull-leaping frescoes at Knossos and their influence on the Tell el-Dab'a murals, *Ägypten und Levante*, 5, pp. 91-120.
- Shaw, M. (1996). The bull-leaping fresco from below the Ramp House at Mycenae, *Annual of the British School at Athens*, 91, pp. 167-190.
- Soar, K. (2009). Old bulls, new tricks: the reinvention of a Minoan tradition, en Georgiadis, M. & Gallou, Ch. (eds.), *The past in the past. The significance of memory and tradition in the transmission of culture*. Oxford, pp. 16-27.
- Sourvinou-Inwood, Ch. (1988). *Studies in girls' transitions: aspects of the Arkteia and age representation in Attic iconography*. Athens.
- Spears, B. (1964). A perspective of the history of women's sport in ancient Greece, *Journal of Sport History*, 2, pp. 32-41.
- Stehle, E. (2012). Women and religion in Greece, en James, S. & Dillon, S. (eds.), *A companion to women in the Ancient World*. Malden & Oxford, pp. 196-201.
- Thompson, J.G. (1986). The location of Minoan bull sports. Consideration of the problem, *Journal of Hellenic Studies*, 13, pp. 5-13.
- Ugolini, S. (2001). *Iscrizioni agonistiche greche di età romana: Grecia continentale e Mediterraneo occidentale*, Tesi di Laurea in Epigrafia Greca, Università La Sapienza di Roma.
- Ulf, Ch. & Weiler, I. (1980). Die Ursprung der antiken Olympischen Spielen in der Forschung. Versuch eines kritischen Kommentars, *Stadion*, 6, pp. 1-38.
- VV. AA. (2009). *From Artemis to Diana. The Goddess of man and beast*, Copenhagen (sobre todo pp. 83-126).
- Weiler, I. (1981). *Der Sport bei den Völkern der alten Welt*. Darmstadt.
- Weniger, L. (1905). Das Hochfest des Zeus in Olympia 2. Olympische Zeitenordnung, *Klio*, 5, pp. 1-38.
- Weniger, L. (1917-1918). Vom Ursprung der Olympischen Spielen, *Rheinisches Museum*, 72, pp. 1-13.
- Willets, R.F. (1962). *Cretan cults and festivals*. London.

- Wolicki, A. (2014). La femme et le sport dans la Sparte Classique. Mythe et réalité, <https://www.academia.edu/7951057/LES_FEMMES_ET_LE_SPORT_DANS_LA_SPARTE_CLASSIQUE>
- Yalouris, N. (ed.) (1982). *The Olympic Games in Ancient Greece*. Athens.
- Younger, J. G. (1976). Bronze age representations of Aegean bull-leaping, *American Journal of Archaeology*, 80, pp. 125-137.
- Younger, J. G. (1983). A new look at Aegean bull-leaping, *Muse*, 17, pp. 72-80.
- Younger, J. G. (1995). Bronze age representations of Aegean bull-games, III, en Laffineur, R. & Niemeier, W. D. (eds.), *Politeia. Society and state in the Aegean Bronze Age = Aegaeum*, 12, pp. 507-545.
- Zeimbekis, M. (2006). Grappling with the bull: a reappraisal of bull and cattle-related ritual in Minoan Crete, en Tampakaki, E. & Kaloutsakis, A. (eds.), *Πεπραγμένα του Θ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Ελούντα, 1–6 Οκτωβρίου 2001*, Iraklio, pp. 27-44.

Página intencionadamente en blanco



DEPORTE Y DEMOCRACIA EN LA ATENAS CLÁSICA¹

Sport and Democracy in Classical Athens

David M. PRITCHARD
University of Queensland (Aus)
d.pritchard@uq.edu.au

Fecha de recepción: 14-IV-2015

Fecha de aceptación: 17-VIII-2015

RESUMEN: En la Grecia de época clásica, la institución de la democracia en Atenas permitió que todos sus ciudadanos pudieran acceder a la política, pero el atletismo sólo era practicado por la élite de la sociedad. Este artículo pretende estudiar la relación entre la democracia y la práctica deportiva en Atenas, buscando y analizando las razones por las que la clase inferior valorase muy positivamente y apoyara los juegos atléticos mediante políticas favorables, tanto en la administración de la infraestructura deportiva como en la protección de la crítica pública, dirigida habitualmente hacia todas las actividades de la clase superior. Una de esas razones fue la concepción similar de los eventos deportivos y de los combates de la guerra.

Palabras clave: Atenas clásica; democracia; deporte; atletismo; guerra; sociedad.

ABSTRACT: In Classical Greece, the institution of democracy in Athens allowed all its citizens to get access to politics, but athletics were only played by the elite of the society. This paper deals with the ties between democracy and sport practice in Athens, looking for and analyzing the reasons because of which athletics were highly valued and supported by the

¹ Traducción al español por Juan Ramón Carbó (Universidad Católica de Murcia). Este artículo fue presentado como ponencia en la Universidad de Berkeley, California, en 2015. La ponencia también fue leída en la Universidad de Pensilvania y en la Universidad de Toronto en 2014. El autor expresa su agradecimiento a los oyentes por sus útiles comentarios. El artículo también se apoya notablemente en Pritchard (2013). Las abreviaturas de los nombres de autores antiguos y sus trabajos son los recogidos en *The Oxford Classical Dictionary*. Las abreviaturas de las revistas son las de *L'Année Philologique*. Todas las traducciones griegas son propias del autor.

lower class. This support was made through pro-sport politics, in the management of sporting infrastructure and protection of athletics from the public criticism that was normally directed at the upper class and its conspicuous activities. One of those reasons was the conception of sporting events and war-battles in identical terms.

Keywords: Classical Athens; democracy; sport; athletics; war; society.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Las pasiones deportivas del pueblo ateniense. 3. La paradoja del deporte de élite bajo la Democracia. 4. Ideas populares y teorías modernas. 5. El solapamiento cultural entre el deporte y la guerra. 6. La democratización de la guerra. 7. Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

La democracia ateniense puede haber abierto la política a todos los ciudadanos, pero tuvo poco impacto en la participación en el deporte. En la Atenas clásica, las pruebas atléticas siguieron siendo un coto de la clase superior. En consecuencia, resulta una paradoja que aun así el deporte estuviese muy valorado y fuera apoyado por la clase inferior. De hecho, el *démōs* (pueblo) ateniense consideraba que los juegos atléticos eran muy positivos. El poder que la democracia proporcionó a los ciudadanos de clase inferior les permitió convertir esta evaluación positiva en políticas a favor del deporte. Por lo tanto, en los primeros cincuenta años de la democracia ateniense crearon un programa inigualable de festivales deportivos locales y gastaron en él una gran cantidad de dinero. Administraron cuidadosamente la infraestructura deportiva y protegieron las pruebas atléticas de la crítica pública, que normalmente se dirigía a la clase superior y sus principales actividades. La investigación sociológica sugiere que esta paradoja se debía a la superposición cultural entre deporte y guerra. Los atenienses de la época clásica concebían los eventos deportivos y las batallas en términos idénticos: eran *agōnes* («conursos») que incluían *ponoi* («fatigas»). Para ellos, la victoria en ambos tipos de *agōn* dependía de la *aretē* («coraje») de los competidores.

Antes de la democracia ateniense, la guerra era en gran medida una búsqueda de la élite, pero en el siglo v, estaba sujeta a una democratización práctica e ideológica. Con la creación de un ejército de hoplitas y una gran flota de naves de guerra bajo control público, el servicio militar estaba extendido a todos los estratos sociales. Bajo la democracia, lo que determinaba los resultados no sólo de los debates políticos y legales, sino también de las competiciones dramáticas, era cómo respondían las audiencias de los atenienses que no pertenecían a la élite. En consecuencia, los oradores públicos y los dramaturgos estaban sometidos a una presión real para representar las nuevas experiencias de la clase inferior como hoplitas y marineros en términos de la explicación moral tradicional de la victoria en los campos de batalla –y en los deportivos–. Esta democratización de la guerra aseguró que esta superposición cultural tuviera un doble impacto en la permanencia de los juegos atléticos. El primer efecto fue que los ciudadanos de

clase inferior asociaron estrechamente esta búsqueda de la clase superior con la corriente principal y la altamente valorada actividad de la guerra. El segundo efecto fue que ahora tenían la experiencia personal de algo que era similar a los juegos atléticos y así podían empatizar con mayor facilidad con lo que los atletas hacían en realidad. Juntos, estos dos efectos explican plenamente la paradoja del deporte de élite en la democracia ateniense.

2. LAS PASIONES DEPORTIVAS DEL PUEBLO ATENIENSE

Los atenienses de época clásica no escatimaban tiempo y dinero en las competiciones deportivas. Efectuaban regularmente fiestas y sacrificios públicos patrocinados por la *polis* a lo largo del año². Con cierta justificación creían que tenían más que cualquier otra ciudad griega³. La mayoría de los festivales de competición de la *polis* fueron establecidos por la democracia en sus primeros 50 años (Osborne, 1993, 27-28). Los juegos atléticos aparecieron en dos tercios de los 15 festivales de competición que la *polis* ateniense organizó (Osborne, 1993, 38). Lo hizo mucho más a menudo que los otros tipos de *agōnes*. Así pues, la popularidad de los juegos atléticos fue en paralelo al florecer de la democracia ateniense (Miller, 2004, 233).

El programa más extenso de competiciones era preparado en las grandes Panatenaicas. Estas eran la versión a gran escala del festival anual de Atenas para su diosa patrona. Este festival celebraba la Gigantomaquia y el papel prominente de Atenas en esta victoria militar de los Olímpicos sobre los Gigantes⁴. En el 380, el festival cuatrienal tenía *agōnes* individuales en 27 eventos atléticos, ecuestres y musicales⁵. Además, competiciones de grupos fueron preparadas para coros pírricos y ditirámbicos, y para equipos tribales de corredores de antorchas, marineros y hombres jóvenes varoniles. Estos eventos eran mucho más numerosos que los de los antiguos Juegos Olímpicos⁶. Otros ocho festivales tenían competiciones deportivas. Los juegos anuales para los muertos en la guerra, los Eleusinos, que eran preparados en 3 de cada 4 años, y el festival cuatrienal de Heracles en Maratón tenían cada uno un amplio conjunto de eventos atléticos, ecuestres y musicales⁷. Otros cinco festivales anuales también presentaban una única competición atlética o ecuestre (Pritchard, 2013, 95-96, con testimonios).

² Isae. 9.21; Isoc. 7.29; Lys. 30.19-20.

³ P. e. Isoc. 4.45; [Xen.] *Ath. Pol.* 3.2; cf. Ar. *Nub.* 307-10.

⁴ Por ejemplo, Arist. fr. 637 Rose; ver también Shear (2001, 29-38).

⁵ *IG ii²* 2311 con Shear (2003).

⁶ Miller, 2004, 113-129. Para la duración de las grandes Panatenaicas, ver por ejemplo Shear (2001, 382-384).

⁷ Para los juegos de los muertos, ver p. e. [Arist.] *Ath. Pol.* 58.1; Dem. 60.1; Lys. 2.80; Kyle 1987, 44-5; Para los Eleusinia ver p. e. *IG i³* 988; *ii²* 1672.258-61; Kyle, 1987, 47. Para el festival de Heracles, ver p. e. [Arist.] *Ath. Pol.* 54.7; Dem. 19.125; *IG i³* 3; Kyle, 1987, 46-47.

El *dēmos* ateniense hacía pagar a los ciudadanos de clase superior por una gran parte de los costes fijos de organización de estas fiestas⁸. Los *lampadēphoroi* (corredores de antorchas) de las grandes Panatenaicas y los festivales de Hefestos y Prometeo competían y entrenaban como parte de equipos que habían sido formados de las tribus clisténicas. El coste de entrenar a cada uno de estos 10 equipos recaía en un ciudadano de clase superior que actuaba como *gumnasiarkhos* («patrocinador de entrenamiento atlético»)⁹. Un *khorēgos* o patrocinador de coro hacía lo mismo por cada uno de los coros que competían en los concursos dramáticos y ditirámbicos de Atenas¹⁰. Durante los años en torno al 350 estas liturgias de festival se sumaron hasta contar 97 anualmente, y este número se elevaba a 118 en los años de las grandes Panatenaicas (Davies, 1967).

En la Antigüedad ocasionalmente se quejaban de que los atenienses en realidad gastaban más en preparar fiestas que en luchar guerras¹¹. Desde comienzos del siglo xix, algunos estudiosos han considerado esta antigua queja como completamente justificada¹². La democracia ateniense indudablemente gastó una gran cantidad de dinero en festivales, pero una cuidadosa comparación de su gasto real en ellos y en sus fuerzas armadas muestra que esta queja era una exageración completa. Lo que los atenienses gastaban en la guerra manifestamente siempre empequeñecía todos los otros gastos públicos combinados (Pritchard, 2015, 114-115). En torno al 420, el gasto público sólo en las fuerzas armadas fue de aproximadamente 1.500 talentos por año (Pritchard, 2015, 92-98). En torno al 370, el cálculo aproximado anual total de todo el gasto en la guerra fue de 500 talentos (Pritchard, 2015, 99-111). A pesar de esto, los atenienses aún concedían una alta prioridad a financiar generosamente sus fiestas. Gastaron 25 talentos en cada celebración de las grandes Panatenaicas (Pritchard, 2015, 28-40). El programa completo de festivales administrados por el estado probablemente consumió no menos de 100 talentos anuales (Pritchard, 2015, 40-51). Esto era una gran cantidad de dinero: era comparable a los costes fijos de desarrollo de la misma democracia ateniense (Pritchard, 2015, 49 y 51-90). Así, el *dēmos* ateniense puede haber considerado el hacer la guerra como su mayor prioridad pública, pero aun así gastaban una asombrosa suma en sus fiestas.

La democracia ateniense también priorizaba las infraestructuras públicas para la educación atlética. Los políticos claramente se ponían a la cabeza en sus *agōnes* buscando la preeminencia con cada uno de los otros tomando a su cargo tres *gumnasia* o

⁸ P. e.. Xen. *Oec.* 2.6.

⁹ P. e. Xen. *Vect.* 4.51-2.

¹⁰ P. e. [Arist.] *Ath. Pol.* 56.2-3; ver también Pritchard (2004).

¹¹ P. e. Dem. 4.35-7; Plut. *Mor.* 349a.

¹² P. e. Böckh (1828, 280 y 360-361).

poseyendo públicamente campos de entrenamiento atlético¹³. Por ejemplo, en el siglo v, Cimón gastó de su propio peculio para proveer de buenas pistas de correr y de jardines para la Academia¹⁴. Pericles utilizó fondos públicos para renovar el Liceo¹⁵. Alcibíades propuso una ley que concernía a los Cinosargos¹⁶. En el siglo iv, Licurgo supervisó no sólo la finalización del teatro de piedra de Dionysos, sino también la construcción del estadio Panatenaico y la renovación del Liceo¹⁷. Los tesoreros atenienses mantenían una vigilancia estrecha sobre las finanzas de estos campos deportivos¹⁸. El *dēmos* introdujo una capitación en sus caballeros, hoplitas y arqueros para el mantenimiento del Liceo¹⁹.

Este soporte público del deporte se reflejó en la antigua comedia (Pritchard, 2013, 113-120). Las comedias supervivientes podría dar la impresión de que simplemente cualquiera en la vida pública era víctima de la ridiculización cómica. Pero un estudio importante de los objetivos de los antiguos comediantes muestra que un grupo de conspicuos atenienses escapó de tales ataques personales: los atletas atenienses (Sommerstein, 1996, 331). En contraste con su tratamiento de las otras actividades de la clase superior estos poetas no sometían las pruebas atléticas a una parodia continuada o a la crítica directa. Asumían que el deporte era decididamente una cosa buena. Por ejemplo en *Las nubes*, Aristófanes empareja la «vieja educación», de la que las pruebas atléticas son el componente principal, con normas de ciudadanía y hombría²⁰. Su Mejor Argumento sostiene que la educación tradicional floreció a la vez que dos de las virtudes cardinales de la ciudad griega: justicia y moderación²¹. También nutría a «los hombres que lucharon en Maratón»²². De acuerdo al Mejor Argumento, esta educación asegura un joven que tendrá «un pecho radiante, una piel brillante, hombros anchos, una lengua pequeña, un gran trasero y un pene pequeño»²³. Representaciones de atletas sobre cerámica de figuras rojas revela que la mayoría de éstos son los atributos físicos de los hombres jóvenes «hermosos» (p.e. Pritchard, 2013, 77, fig. 2.3). La «nueva educación» de los sofistas, continúa el Mejor Argumento, resulta en «piel pálida» y en otros rasgos físicos indeseables, y ha vaciado de estudiantes las escuelas de lucha²⁴.

¹³ Para estos tres *gymnasia* ver p.e. Kyle (1987, 56-92).

¹⁴ Plut. *Vit. Cim.* 13.7.

¹⁵ Harp. s.v. ‘Lyceum’.

¹⁶ Ath. 234e; *IG i³* 134.

¹⁷ *IG ii²* 457.b5-9; Hyp. fr. 118 Jensen; Plut. *Mor.* 841c-d, 852a-e.

¹⁸ E. g. *IG i³* 369.

¹⁹ *IG i³* 138 con Jameson (1980).

²⁰ Ar. *Nub.* 961, 972-84, 1002-32; cf. *Ran.* 727-33.

²¹ Ar. *Nub.* 960-2.

²² Ar. *Nub.* 985-6.

²³ Ar. *Nub.* 1009-14; cf. 1002.

²⁴ Ar. *Nub.* 103, 119-20, 186, 407, 718, 986-8, 1017, 1112, 1171.

Los dramaturgos y oradores públicos atenienses representaban a los atletas y las pruebas atléticas en los mismos términos positivos (Pritchard, 2013, 103-113, 120-130, 138-156). Pueden haber sido miembros de la clase superior, pero en el caso de los dramaturgos, sus obras eran estrenadas como parte de los *agōnes* dramáticos de dos festivales urbanos para Dionisos. El resultado de estos concursos estaba formalmente en las manos de jueces seleccionados aleatoriamente (Csapo & Slater, 1994, 301-305). Pero en última instancia, la victoria dependía de las respuestas vocales de los asistentes al teatro, predominantemente de clase inferior²⁵. El resultado era que los poetas tenían que tejer sus obras respecto a las expectaciones dramatúrgicas y la perspectiva de los ciudadanos de clase inferior²⁶. Bajo la democracia ateniense los litigantes y los políticos se enfrentaron a una dinámica del desempeño de su actividad comparable: sus *agōnes* se decidían por los votos de jurados de clase inferior, asistentes a la asamblea o concejales (Roisman, 2005, 3-6, 135-139). Consecuentemente, ellos también tenían que negociar las percepciones de los ciudadanos pobres²⁷. Por consiguiente, este tratamiento abrumadoramente positivo de los atletas y de las actividades atléticas en la literatura popular ateniense es una clara evidencia de la alta estima que la clase inferior ateniense tenía hacia el atletismo. La preferencia que mostraban por los *agōnes* atléticos en su programa de festivales patrocinados por el Estado y su cuidadosa administración de la infraestructura de la educación atlética puede ser atribuida a su evaluación muy positiva de los atletas y del atletismo.

3. LA PARADOJA DEL DEPORTE DE ÉLITE BAJO LA DEMOCRACIA

Para los chicos y hombres jóvenes, el entrenamiento para las pruebas atléticas sólo tenía lugar en las clases de escuela regulares del *paidotribēs* («el profesor de atletismo») (Pritchard, 2013, 46-53). Isócrates explica cómo los profesores de atletismo instruían a sus pupilos en «los movimientos ideados para la competición»²⁸. Ellos les entran en atletismo, les acostumbran al esfuerzo y les exigen que combinen cada una de las lecciones que han aprendido²⁹. Para Isócrates, este entrenamiento convierte a los pupilos en competidores de atletismo competentes, siempre que tengan suficiente talento natural. Los maestros de atletismo eran muy frecuentemente representados en textos clásicos o en vasijas de figuras rojas impartiendo lecciones en lucha o en los otros –así considerados– eventos destacados de boxeo y el *pankration*³⁰. Esto no es inesperado, ya que muchos de estos maestros poseían su propia *palaistra*

²⁵ P. e. Dem. 18.265; 19.33; 21.226; Pl. *Resp.* 492a; *Leg.* 659a; ver también Pritchard (2012, 16-17).

²⁶ P. e. Arist. *Poet.* 1453a; *Pol.* 1341b10-20; Pl. *Leg.* 659a-c, 700a-1b.

²⁷ P. e. Arist. *Rh.* 1.9.30-1; 2.21.15-16; 2.22.3; Pl. *Resp.* 493d.

²⁸ Isoc. 15.183.

²⁹ Isoc. 15.184-5.

³⁰ P. e. Ar. *Eq.* 490-2, 1238-9; Pl. *Alc.* I 107e-8e; *Grg.* 456d-e; Pritchard, 2013, 178, fig. 5.1.

(«escuela de lucha»)³¹. Lo que es inesperado es que también les encontramos entrenando a sus estudiantes en los habituales eventos de «pista y campo» del atletismo griego (p. e. Pritchard, 2013, 50, fig. 2.1). Por ejemplo, en su *Estadistas*, Platón esboza cómo hay en Atenas «bastantes sesiones de entrenamiento para grupos» supervisadas³². En estas clases de escuela, escribe, se dan instrucciones y se gastan *ponoi* no sólo para la lucha, sino también «por el bien de la competición en las carreras a pie o algún otro evento».

La democracia ateniense no financiaba ni administraba la educación (Pritchard, 2013, 53-58). Así pues, cada familia tomaba sus propias decisiones sobre cuánto tiempo sus chicos estarían en la escuela y si tomarían cada una de las tres disciplinas educativas tradicionales: atletismo, música y letras³³. Los escritores del período clásico entendían muy bien que el número de disciplinas que un chico podía cultivar y la duración de su escolarización dependían de los recursos de su familia³⁴. El dinero determinaba no sólo si una familia podía pagar las tasas de la escuela, sino también si podían darle a sus hijos la *skholē* («tiempo libre») que necesitaban para poder proseguir disciplinas que fuesen enseñadas de forma paralela³⁵. Los escritores contemporáneos dejan claro que la mayoría de los ciudadanos pobres no podían permitirse suficientes esclavos domésticos³⁶. De este modo, requerían a sus niños que les ayudasen a llevar sus granjas o negocios (Golden, 1990, 34-36). Estos escritores se daban perfecta cuenta de cómo este trabajo infantil restringía las oportunidades educativas de los chicos³⁷.

En *Sport, Democracy and War in Classical Athens* ya reunía la evidencia que muestra cómo, como resultado de tales barreras socio-culturales, las familias pobres atenienses dejaban de lado la música y las actividades atléticas (Pritchard, 2013, 58-83). Sólo enviaban a sus hijos a las clases del profesor de letras, porque creían que serían las más útiles para la instrucción moral y práctica. Por lo tanto, sólo los chicos pudientes recibían formación en cada una de las 3 disciplinas educativas. Como el *dēmos* ateniense claramente creía que el entrenamiento atlético era indispensable para una actuación loable³⁸, los chicos y jóvenes de clase inferior no habrían estado inclinados a participar en las competiciones deportivas desde el primer momento. Por consiguiente, en la democracia más completamente desarrollada de los tiempos pre-modernos, los atletas siguieron siendo extraídos predominantemente –y quizás incluso de forma exclusiva– de la clase superior del estado³⁹.

³¹ P. e. Aeschin. 1.10; Pl. *Lysis* 204a, 207d; *Grg.* 456c-e.

³² Pl. *Plt.* 294d-e; cf. *Grg.* 520c-d.

³³ Para estas tres disciplinas ver, p. e. Pl. *Alc.* I 118d; *Cleitophon* 407b-c; *Prt.* 312b, 325e, 326c.

³⁴ P. e. Arist. *Pol.* 1291b28-30, 1317b38-41; Pl. *Ap.* 23c; *Prt.* 326c; Xen. *Cyn.* 2.1; [Xen.] *Ath. Pol.* 1.5.

³⁵ Para este programa concurrente ver p. e. Ar. *Nub.* 963-4.

³⁶ P.e. Arist. *Pol.* 1323a5-7; Hdt. 6.137.

³⁷ P. e. Isoc. 7.43-5; 14.48; Xen *Cyn.* 8.3.37-9.

³⁸ P. e. Aeschin. 3.179-80; Aesch. fr. 78a.34-5 Snell, Kannicht y Radt; Isoc. 16.32-3; Pl. *Leg.* 807c.

³⁹ Sobre este alto nivel de desarrollo, ver p. e. Pritchard (2010, 3-4).

Había otras actividades llamativas en la Atenas clásica, como la fiesta de bebida, la pederastia homosexual, el liderazgo político y la equitación, que eran también coto exclusivo de los ricos⁴⁰. Pero estas ocupaciones de la clase superior diferían del atletismo en un aspecto crítico: eran regularmente criticadas en la vieja comedia y en los otros géneros de la literatura popular ateniense. Los atenienses pobres pueden haber esperado disfrutar un día del estilo de vida de los ricos⁴¹. Pero aún tenían problemas con sus ocupaciones exclusivas. Los ciudadanos pudientes eran criticados, entre otras cosas, por su excesivo disfrute de dos elementos del *sumposion* («la fiesta de la bebida»): el alcohol y las prostitutas⁴². El *dēmos* ateniense creía que el desembolso en una fiesta como esa se producía a expensas de la habilidad de un ciudadano rico para pagar por las liturgias de los festivales y otros impuestos⁴³.

El *dēmos* de la Atenas clásica aparentemente nunca acabó por condenar de una vez la pederastia (Pritchard, 2013, 131-133). De otro modo, es difícil de explicar por qué sus políticos en ocasiones usaban este pasatiempo para metáforas para describir comportamientos políticos que eran vistos comúnmente como positivos⁴⁴. Sin embargo, el juicio que los atenienses de clase inferior hacían de esta actividad era en su mayor parte negativo, porque los oradores públicos, junto con los poetas cómicos y trágicos, con bastante frecuencia representaban el amor a chicos como una fuente de ansiedad, la asociaban con los vicios estereotípicos de la clase superior y desfiguraban la relación de un *erastēs* («amante») con su *erōmenos* («amado») como si fuera la misma que entre un cliente y un hombre que se prostituía⁴⁵. Por consiguiente, parecería que el atletismo no sólo era muy valorado y soportado en la práctica por la democracia ateniense. También escapaba a la crítica por otra parte persistente de las actividades de la clase superior en la cultura popular ateniense (Pritchard, 2013, 136-138). Por qué este era el caso ha sido una pregunta sin respuesta durante mucho tiempo.

4. IDEAS POPULARES Y TEORÍAS MODERNAS

Han existido desde hace tiempo ideas populares contrapuestas sobre el impacto del deporte en la Guerra (Pritchard, 2013, 20-30). Estas ideas han conducido a un amplio abanico de teorías modernas sobre este impacto. El Duque de Wellington puede

⁴⁰ En relación con estas actividades como propias de la clase superior, ver p. e. Pritchard (2013, 130-131, con bibliografía).

⁴¹ P. e. Ar. *Av.* 592-600, 1105-8; *Plut.* 133-4; *Thesm.* 289-90; *Vesp.* 708-11.

⁴² P. e. Aeschin. 1.42; Ar. *Eccl.* 242-4; *Eq.* 92-4; *Vesp.* 79-80; *Av.* 285-6; *Ran.* 715, 739-40.

⁴³ P. e. Ar. *Ran.* 431-3, 1065-8; Dem. 36.39; Lys. 14.23-5; 19.9-11; ver también Roisman (2005, 89-92).

⁴⁴ P. e. Ar. *Eq.* 730-40; Thuc. 2.43.1.

⁴⁵ P. e. Ar. *Plut.* 127-42; ver también Hubbard (1998).

no haber dicho nunca, aunque sea famoso por haberlo dicho, que la Batalla de Waterloo se venció en los campos de juego de Eton. Pero es verdad que desde el siglo XIX, a los chicos en las escuelas privadas de la élite inglesa se les hacía jugar a deportes organizados para bien de su moralidad (Guttman, 1998, 9). Existía la creencia general de que deportes como el rugby, el cricket y el atletismo les enseñaban los valores personales que necesitaban para conducir negocios, administrar el Imperio Británico y luchar por el rey y el país. Élites contemporáneas en Europa y Norteamérica veían estas escuelas como un secreto del éxito económico y del imperio mundial de la Gran Bretaña. De este modo, buscaron establecer clubs de principiantes para conducirlos en la esperanza de mejorar las fortunas de sus propios países. Estos clubs rápidamente formaron organizaciones nacionales. A partir de ellas se conformaron entidades deportivas internacionales. Un buen ejemplo es el Comité Olímpico Internacional, que vio la luz en París en 1894 (Guttman, 2001, 12-20). Como impulsor principal de su establecimiento, Pierre de Coubertin creía que unos Juegos Olímpicos revividos contribuirían al acercamiento de países hostiles y promoverían la paz mundial (Guttman, 2001, 8-9).

Inspirándose explícitamente en su propia experiencia personal de una escuela privada de la élite inglesa, George Orwell llegó a conclusiones diferentes sobre el impacto del deporte en una columna de un periódico que fue publicado en diciembre de 1945. La Unión Soviética acababa de enviar uno de sus equipos de fútbol para jugar con los clubs locales ingleses, aparentemente con el propósito de mantener relaciones pacíficas entre los dos aliados de la pasada guerra. Pero las cosas, como dijeron, no salieron de acuerdo al plan: después de controversias sobre la selección y el arbitraje de equipos, confrontaciones violentas en el campo de fútbol y comportamiento antideportivo por parte de los espectadores, el equipo soviético dejó prematuramente Inglaterra después de sólo dos partidos. Para Orwell, esta debacle del Dynamo de Moscú se debió al nacionalismo agresivo (Orwell, 1973, 41-42). Justificó el ampliamente sostenido escepticismo sobre el supuesto potencial del deporte para impulsar la coexistencia pacífica. «Incluso si» —escribió— «uno no sabía a partir de ejemplos concretos (los Juegos Olímpicos de 1936, por ejemplo) que las competiciones deportivas internacionales conducían a orgías de odio, se podría deducir de los principios generales». Orwell sugiere que la relación de un equipo deportivo con «una entidad mayor» inevitablemente despierta «los instintos más combativos». A nivel internacional esto anima a los espectadores, junto con naciones enteras, a creer que «correr, saltar y golpear un balón son pruebas de la virtud nacional» y a permitir ganar a toda costa. Como resultado, Orwell concluye, «el deporte serio no tiene nada que ver con el *fair play*. Está estrechamente relacionado con el odio, celos, jactancia, desprecio de todas las reglas y placer sádico en contemplar la violencia: en otras palabras, es una guerra sin disparos».

No es necesario decir que el Comité Olímpico Internacional nunca ha hecho caso de tales críticas de su creencia en la promoción de la paz del deporte. Los sucesores

de De Coubertin han continuado creyendo que la promoción de la paz mundial y la reconciliación de naciones beligerantes son los principales propósitos de las Olimpiadas (Guttman, 2001, 1-2, 99, 181). No obstante, nunca han explicado exactamente cómo el deporte podría lograr este fin pacificador. En comparación, ideas coherentes sobre el impacto del deporte en la agresividad han tenido crédito desde hace tiempo en las culturas populares del mundo occidental. Por ejemplo, entrenadores de fútbol americano creen que practicar deporte es un modo seguro de reducir la agresividad, refuerza valores socialmente constructivos, como el trabajo en equipo, y de este modo reduce las probabilidades de guerra (Sipes, 1973, 66-67). Los periodistas deportivos cultivan la idea de que simplemente ver deporte puede reducir la agresividad (Guttman, 1998, 18).

En el marco de las ciencias sociales, esta visión popular del deporte como una válvula de escape para la agresividad ha sido integrada en diferentes teorías de catarsis. Estas teorías se remontan a Freud y Aristóteles. Posiblemente la más influyente de ellas ha sido el modelo de descarga de conducta de catarsis que fue inventado por Konrad Lorenz (1966). Como pionero de la etología, Lorenz argüía que la agresión es una conducta innata que acumula constantemente una tensión agresiva. Para Lorenz esta acumulación es similar al funcionamiento de una caldera de vapor. La tensión agresiva se acumula hasta un punto en el que debe ser liberada, ya sea como una explosión incontrolada o en una serie de descargas controladas. Así pues, la agresividad puede ser ventilada con seguridad a través de actividades socialmente aceptables como el deporte (Lorenz, 1966, 231-233, 242-243).

Este modelo de descarga de conducta de catarsis es todavía esbozado favorablemente por historiadores del deporte, pero ahora es generalmente desacreditado en las ciencias sociales. Psicólogos sociales han mostrado que lo que el modelo de Lorenz predice sobre el deporte y la agresión está completamente infundado: lejos de una relación inversa, el deporte incrementa manifiestamente la agresividad. Por ejemplo, un estudio empírico de estudiantes en la Universidad de Indiana halló que el nivel de agresión no provocada entre los jugadores de fútbol americano era mucho mayor que en aquellos que no practicaban deporte en absoluto (Sillmann, Johnson y Day, 1974, 146-147, 150). El deporte parece tener un impacto similar en los espectadores. Encuestas en un partido entre el Ejército y la Armada en un campo de fútbol en Filadelfia mostraron que los espectadores masculinos eran mucho más agresivos después del partido, sin tener en cuenta si su equipo ganó o perdió (Goldstein & Arms, 1971, 88-89). Un estudio similar alcanzó los mismos resultados con espectadores canadienses de hockey sobre hielo: contemplar este deporte no sólo elevó de forma significativa la agresividad general de hombres y mujeres (Arms, Russell & Sandilands, 1979, 278-279), sino que también disminuyó su habilidad para interactuar de forma cooperativa con otros. Estos resultados, concluye el estudio, «ponen en cuestión una presunción sobre que los acontecimientos deportivos son necesariamente importantes eventos sociales en los que son fomentados la buena voluntad y el estrechamiento de las relaciones interpersonales».

Otra disciplina que ha cambiado la teoría de catarsis de descarga de conducta es la antropología. Los antropólogos asumen que la agresividad humana no es una cualidad innata. Para ellos es algo que es aprendido o, al menos, completamente conformado por factores socio-culturales (p.e. Sipes, 1973, 66-67). Algunos antropólogos también asumen que los valores comunes delatan actividades sociales dispares y que los rasgos mayores de una cultura tienen a soportarse entre ellos. Claude Lévi-Strauss, por mencionar uno, asumía que diferentes estructuras de significado en una cultura tienden a «solaparse, cruzarse y reforzarse entre ellos» (Morley, 2004, 123). Finalmente, Günther Lüschen infiere a partir de estudios de caso antropológicos: «el deporte es sin duda una expresión de ese sistema socio cultural en el que ocurre» (Lüschen, 1970, 87). Para Lüschen, el deporte no sólo lleva los valores y normas de una sociedad; también «socializa» hacia ellos y generalmente ayuda a articular y a legitimar las estructuras de una sociedad (Lüschen, 1970, 93-94).

En un estudio muy aplaudido, Richard Sipes reúne estas presunciones en una nueva teoría sobre el impacto del deporte en la guerra. Él denomina su teoría el modelo de pauta cultural (Sipes, 1973, 64-65). Este modelo contempla la «intensidad y configuración» de la agresión como «características predominantemente culturales», lo cual asume «una tensión hacia la consistencia en cada cultura, con valores y pautas de comportamiento similares, tales como la agresividad, tendiendo a manifestarse en más de un área de la cultura» (Sipes, 1973, 65). En consecuencia, el comportamiento y las pautas culturales «relacionadas con la guerra y los deportes combativos tienden a solaparse y a soportar sus respectivas presencias». El modelo de Sipes predice una relación directa entre los deportes combativos y la guerra: los deportes combativos tienden a darse más en sociedades belicosas que en las pacíficas.

5. EL SOLAPAMIENTO CULTURAL ENTRE EL DEPORTE Y LA GUERRA

Los atenienses de época clásica concebían el deporte y la Guerra con un conjunto común de conceptos. Aunque ningún escritor antiguo comenta este solapamiento cultural, el modelo de pauta cultural de Sipes provee una hipótesis plausible para explicar la paradoja del deporte de élite bajo la democracia ateniense. El solapamiento cultural más fundamental entre los dos era que la batalla y un evento deportivo eran considerados un *agōn*, esto es, una competición decidida por reglas mutuamente acordadas (Pritchard, 2013, 165-176). Las democracias occidentales de hoy en día, incluida la mía propia, en ocasiones hacen la guerra contrariamente a la ley internacional. De este modo se puede olvidar fácilmente que la guerra en el mundo occidental estuvo un día regulada por convenciones ampliamente discutidas y era entonces vista como un medio legítimo para resolver las disputas entre estados. La batalla regular de hoplitas de la Grecia clásica no era una excepción, siendo como

eran, por citar a Jean-Pierre Vernant, «una prueba tan limitada por reglas como un torneo» (Vernant, 1988, 38).

Un estado griego informaba así a otro de su intención de atacar enviando un heraldo⁴⁶. Por acuerdo, sus ejércitos de hoplitas se encontraban en la topografía que estuviese mejor adaptada para una batalla campal: una llanura agrícola⁴⁷. Después de horas de combate cuerpo a cuerpo, el momento decisivo era la *tropē* («el giro»), cuando los hoplitas de un bando rompían filas y corrían por sus vidas⁴⁸. Los vencedores les perseguían sólo durante una corta distancia antes de volverse a lo que tenían que hacer en el campo de batalla. Allí recogían los cuerpos de sus camaradas muertos, despojaban los cuerpos del enemigo y usaban algunas de las armas y armaduras que habían capturado para preparar un *tropaion* («trofeo») sobre el lugar exacto donde la *tropē* había ocurrido⁴⁹. Cuando los vencidos tenían tiempo para reagruparse, enviaban un heraldo a los que controlaban el campo de batalla para solicitar una tregua de modo que pudiesen recuperar a sus muertos⁵⁰. La costumbre dictaba que los vencedores no podían rechazar esta petición honorablemente. Pero solicitar una tregua era reconocido como la concesión definitiva de la derrota⁵¹.

Para los atenienses de época clásica, los *agōnes* del atletismo y la Guerra también probaban la fibra moral y las capacidades físicas de los deportistas y soldados (Pritchard, 2013, 176-188). Se pensaba que ambas actividades incluían *ponoi* y *kindunoi*⁵². Esta visión popular del atletismo como peligroso estaba totalmente justificada. Los vendados de manos –y brazos– de un boxeador griego estaban diseñados, como los puños de hierro, para proteger sus manos y para herir a su oponente. El vencedor de un asalto de boxeo se conocía sólo cuando un boxeador se rendía o era dejado inconsciente. De hecho, en ocasiones los boxeadores morían⁵³. Sus dibujos sobre las cerámicas de figuras negras y rojas frecuentemente mostraban la sangre manando de sus rostros (Pritchard, 2013, 178, fig. 5.1). Los atenienses de época clásica también creían que la victoria se debía a la *aretē* de los atletas y soldados, y al *kudos* («ayuda divina»)

⁴⁶ P. e. Thuc. 1.29.1.

⁴⁷ P. e. Hdt. 7.9; Plut. *Mor.* 193e.

⁴⁸ P. e. Eur. *Heracl.* 841-2.

⁴⁹ P. e. Aesch. *Sept.* 277, 954.

⁵⁰ P. e. Plut. *Vit. Nic.* 6.5-6; Thuc. 4.44, 97.

⁵¹ P. e. Hdt. 1.82; Thuc. 4.44.5-6; Xen. *Hell.* 3.5.22-5; 7.5.26.

⁵² Para los *ponoi* de las competiciones deportivas ver p. e. Eur. *Alc.* 1025-6; Pind. *Isthm.* 4.47; 5.22-5; *Ol.* 6.9-11; 10.22-3; *Nem.* 6.23-4. Para los de la batalla ver p.e. Ar. *Ach.* 695-7; *Eq.* 579; Eur. *Supp.* 373; Thuc. 2.38.1. Para sus peligros ver p.e. Dem. 60.3-5; Lys. 2.20, 43, 50-1; Pl. *Menex.* 239a-b.

⁵³ P. e. Paus. 6.4.2; 8.40.3-5.

de los dioses y semidioses protectores del estado⁵⁴. Por el contrario, la derrota de un deportista y un soldado o su rechazo a competir en cualquier tipo de *agōn* se atribuía a su cobardía⁵⁵.

Esta superposición cultural entre los *agōnes* del deporte y del combate elevaron la valoración que los atenienses de clase inferior tenían del atletismo en dos modos distintos. El primero de ellos estaba estrechamente relacionado a la permanencia del *polemos* («la guerra») en la democracia ateniense (Pritchard, 2013, 188-191). Los atenienses de época clásica intensificaron y transformaron la forma de hacer la guerra, atacaron frecuentemente otras democracias y mataron a decenas de miles de compatriotas griegos (Pritchard, 2010, 5-7, 15-27). Para cuando la democracia ateniense estuvo completamente consolidada, el *polemos* había llegado a dominar su política y sus vidas personales. La guerra consumía más dinero que todas las otras actividades públicas combinadas y era efectuada más con más frecuencia que nunca antes⁵⁶. Los ciudadanos de clase inferior valoraban la guerra más que cualquier otra actividad secular. Se veían a sí mismos como más valientes en el campo de batalla que el resto de los griegos, sus motivos para hacer la guerra siempre justos y la historia de su Estado, desde la edad de los héroes, como una serie casi ininterrumpida de victorias militares⁵⁷.

En la Atenas democrática la guerra era manifiestamente más prominente como actividad pública que el atletismo. Los atenienses de época clásica, es verdad, dedicaban mucho tiempo y dinero en *agōnes* atléticos. Pero dedicaban considerablemente más a sus fuerzas armadas y sus campañas militares. Estas campañas solían implicar a varios miles de hoplitas que no eran cuerpos de élite y a marineros. Pero la concepción de estas dos actividades como comparables significaba que el atletismo estaba estrechamente asociado con una parte de la ocupación central de la democracia atenienses, que recibía la mayor consideración posible. Las otras actividades notables de los ricos carecían de una conexión tan cercana con el *polemos*. Así pues, la superposición cultural entre deporte y combate proporcionó al atletismo una ventaja real sobre ellos en la valoración que el *dēmos* hacía regularmente del modo de vida de la élite.

⁵⁴ Para la *aretē* de los atletas, ver p. e. Bowra (1964, 171-172). Para la de los combatientes, ver p. e. Dem. 60.21; Lys. 2.4-6, 20, 64-5; Pl. *Menex*. 240d. Para el *kudos* para atletas, ver p. e. Soph. *El* 697-9; Bowra, 1964, 173-174. Para los soldados, ver p. e. Aesch. *Sept.* 271-80; Ar. *Vesp.* 1085; Lys. 2.39; Thuc. 6.32.1.

⁵⁵ Sobre esta cobardía de los atletas vencidos, ver p. e. Xen. *Mem.* 3.7.1; Bowra, 1964, 182-183. Para la de los combatientes vencidos, ver p. e. Dem. 60.21; Eur. *Or.* 1475-88; Lys. 2.64-5.

⁵⁶ En el siglo V hicieron la Guerra en dos de cada tres años, con solo una década de paz (Pritchard, 2010, 6).

⁵⁷ Esta es la imagen consistente de la Guerra ateniense en la oración fúnebre y en la tragedia; ver p. e. Dem. 60.11; Lys. 2.55; Eur. *Supp.* 306-42, 378-80; Crowley, 2012, 88-92.

6. LA DEMOCRATIZACIÓN DE LA GUERRA

La Atenas del siglo V extendió el servicio militar y sus representaciones tradicionales a todos los estratos de la clase inferior. Antes de la democracia ateniense, la guerra había sido principalmente una ocupación de la élite. Las guerras eran realizadas con cierta frecuencia e iniciadas de forma privada por los líderes de facción de la clase alta⁵⁸. Los hoplitas de cada guerra se contaban por cientos, más que por miles, y procedían de forma predominante de la clase superior de Atenas (Singor, 2009). El modo en que representaban a sus soldados puede ser visto en la cerámica arcaica de figuras negras y de figuras rojas. Las escenas militares de esta loza han sido cuidadosamente analizadas por François Lissarrague. Estas escenas pintadas muestran cómo los atenienses de clase superior se apoyaban en los valores e ideas de la poesía épica con el fin de glorificar sus propias hazañas marciales (Lissarrague, 1990, 233-240).

Un buen ejemplo tiene que ver con las escenas de un hoplita que había resultado muerto en acción o de su cuerpo siendo trasladado de vuelta a Atenas. Los héroes de Homero discuten cómo ganarán renombre inmortal y memoria imperecedera de su juventud mediante la muerte con bravura en la batalla⁵⁹. Mediante esta «muerte hermosa» un héroe obtiene una confirmación perdurable de su *aretē*, que se refleja en la belleza de su cadáver⁶⁰. En ocasiones, los pintores representan esta *aretē* de los hoplitas muertos introduciendo un león (Lissarrague, 1990, 71-96), que era uno de los animales que Homero usaba como símbolo de la *aretē* de un héroe⁶¹. Evocan su logro de la muerte hermosa de los héroes dándole a él solo pelo largo entre todas las figuras pintadas, una característica de los héroes en la poesía épica⁶².

La creación de un ejército de hoplitas controlado públicamente como parte de las reformas que Clístenes introdujo a finales del siglo VI, la subsecuente armada pública masiva de Atenas y la introducción de la paga por el servicio militar abrieron los *agônes* de la guerra, como la política, a grandes cantidades de ciudadanos que no pertenecían a la élite (Pritchard, 2013, 200-203). A causa del poder que esta clase social manejaba en los debates legales y políticos y en los *agônes* dramáticos de la democracia ateniense, los oradores públicos y dramaturgos sintieron la necesidad de representar las experiencias de estos nuevos hoplitas y marineros con la explicación moral tradicional de la *nikê* («victoria») en la batalla o en el estadio⁶³.

⁵⁸ P. e. Plut. *Vit. Sol.* 9.2-3.

⁵⁹ P. e. Hom. *Il.* 12.318-28; 22.71-3, 304-5; cf. 22.362-4.

⁶⁰ P. e. Hom. *Il.* 22.71-3, 369-71.

⁶¹ P. e. Hom. *Il.* 5.782; *Od.* 8.161; 11.611.

⁶² P. e. Hom. *Il.* 3.43; 2.443, 472; 18.359.

⁶³ P. e. Aesch. *Pers.* 357-60, 386-401; Ar. *Vesp.* 684-5; Thuc. 2.86; ver también Balot (2014, 179-199) y Pritchard (2013, 203-208).

Esta democratización ideológica de la guerra puede ser observada mejor en el funeral público por los caídos en la guerra (Arrington, 2015). Las cenizas de estos atenienses caídos eran divididas entre 10 ataúdes de ciprés (uno por cada tribu) y dispuestas públicamente en el centro cívico de Atenas⁶⁴. El día del funeral eran llevados al cementerio público, donde eran dejados en «una bella y grandiosa tumba»⁶⁵. Tales tumbas estaban decoradas con estatuas de leones y frisos de soldados matando oponentes que significaban la *aretē* de aquéllos que estaban siendo enterrados (Low, 2010, 342-350). Tenían epigramas que explicaban que los muertos habían puesto su *aretē* más allá de la duda, dejando atrás una memoria eterna de su valor⁶⁶. Finalmente, cada tumba mostraba una lista completa de las bajas del año, incluyendo a los marineros atenienses, que estaba organizada por tribus⁶⁷. La oración fúnebre que tradicionalmente era pronunciada tras este enterramiento siempre esbozaba cómo los muertos en la guerra habían hallado la muerte más hermosa: cayendo en combate por el Estado habían ganado fama inmortal y recuerdo imperecedero no sólo de su *aretē* sino también de su juventud⁶⁸.

Esta democratización práctica e ideológica de la guerra creaba una segunda vía para la superposición cultural entre deporte y guerra, para tener un impacto positivo en la posición del deporte. Ello significaba que el *dēmos* ateniense no solo asociaba estrechamente las pruebas atléticas con la muy valorada y prominentemente pública actividad de la guerra, sino que también disfruta de una fuerte afinidad personal con lo que los atletas hacían realmente. Podían ver cómo los deportistas exhibían la *aretē* y soportaban los *kindunoi* y los *ponoi* tal como ellos mismos hacían cuando luchaban por Atenas. Juntas, estas dos vías responden completamente a por qué los atenienses que no formaban parte de la élite valoraban el atletismo y a los atletas tanto como lo hacían, protegían ambos de la crítica pública y mostraban una fuerte preferencia por los *agōnes* atléticos sobre otros tipos de competición en su programa de festivales. En conclusión, los cambios que los atenienses que no pertenecían a la élite hicieron para el desarrollo de la guerra ayudaron a soportar y a legitimar el deporte de élite.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Arms, R. L., Russell, G. W. y Sandilands, M. L. (1979). Effects on Hostility of Spectators of Viewing Aggressive Sports. *Social Psychology Quarterly*, nº 42, 275-279.

⁶⁴ Thuc. 2.34.

⁶⁵ Pl. *Menex*. 234c.

⁶⁶ P. e. *IG* i³ 1179.3, 8-9; 1162.48.

⁶⁷ *IG* i³ 1142-93. Sobre la inclusión de los marineros atenienses, ver p. e. Pritchard (1999, 234-240).

⁶⁸ P. e. Dem. 60.32-3; Hyp. 6.27-30; Lys. 2.78-81; Pl. *Menex*. 247c, 248c; Thuc. 2.43-4.

- Arrington, N. (2015). *Ashes, Images and Memories: The Presence of the War Dead in Fifth-Century Athens*. Oxford.
- Balot, R. K. (2014). *Courage in the Democratic Polis: Ideology and Critique in Classical Athens*. Cambridge y Nueva York.
- Böckh, A. (1828). *The Public Economy of Athens*. Tr. George Cornwall Lewis. 2 vols. Londres.
- Bowra, C. M. (1964). *Pindar*. Oxford.
- Crowley, J. (2012). *The Psychology of the Athenian Hoplite: The Culture of Combat in Classical Athens*. Cambridge.
- Csapo, E. and Slater, W. J. (1994). *The Context of Ancient Drama*. Ann Arbor.
- Davies, J. K. (1967). Demosthenes on Liturgies: A Note. *JHS*, nº 87, pp. 33-40.
- Golden, M. (1990). *Children and Childhood in Classical Athens*. Baltimore y Londres.
- Goldstein, J. H. y Arms, R. L. (1971). Effects of Observing Athletic Contests on Hostility. *Sociometry*, nº 34, pp. 83-90.
- Guttmann, A. (1998). The Appeal of Violent Sports. En Goldstein, J. (Ed.), *Why We Watch: The Attractions of Violent Entertainment*. New York y Londres, pp. 7-26.
- Guttmann, A. (2001). *The Olympics: A History of the Modern Games*. Second edition. Chicago and Urbana.
- Hubbard, T. K. (1998). Popular Perceptions of Elite Homosexuality in Classical Athens. *Arion*, nº 6, pp. 48-78.
- Jameson, M. (1980). Apollo Lykeios in Athens, *Archaiolognia*, nº 1, pp. 213-236.
- Kyle, D. G. (1987). *Athletics in Ancient Athens*. Leiden.
- Lissarrague, F. (1990). *L'autre guerrier: archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*. París y Roma.
- Lorenz, K. (1966). *On Aggression*. Tr. M. K. Wilson. Nueva York.
- Low, P. (2010). Commemoration of the War Dead in Classical Athens: Remembering Defeat and Victory. En Pritchard, D. M. (Ed.), *War, Democracy and Culture in Classical Athens*. Cambridge, pp. 341-358.

- Lüschen, G. (1970). The Interdependence of Sport and Culture. En G. Lüschen (Ed.), *The Cross-Cultural Analysis of Sport and Games*. Champaign, pp. 85-99.
- Miller, S. G. (2004). *Ancient Greek Athletics*. Londres-New Haven.
- Morley, N. (2004). *Theories, Models and Concepts in Ancient History*. Londres y Nueva York.
- Orwell, G. (1973). The Sporting Spirit. En *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell: Vol. IV: In Front of Your Noise 1945-50*, editados por Orwell, S. y Angus, I.. Londres, pp. 40-44.
- Osborne, R. G. (1993). Competitive Festivals and the *Polis*: A Context for the Dramatic Festivals at Athens. En Sommerstein, A. H., Halliwell, S., Henderson, J. y Zimmermann B. (Eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis: Papers from the Greek Drama Conference Nottingham 18-20 July 1990* (21-38), Bari.
- Pritchard, D. M. (1999). *The Fractured Imaginary: Popular Thinking on Citizen Soldiers and Warfare in Fifth-Century Athens*. (Tesis no publicada). Available at <<http://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:152267>>. Macquarie University, Sydney.
- Pritchard, D. M. (2004). Kleisthenes, Participation, and the Dithyrambic Contests of Late Archaic and Classical Athens, *Phoenix*, nº 58, pp. 208-228.
- Pritchard, D. M. (2010). The Symbiosis between Democracy and War: The Case of Ancient Athens. En Pritchard, D. M. (Ed.), *War, Democracy and Culture in Classical Athens*. Cambridge, pp. 1-62.
- Pritchard, D. M. (2012). Aristophanes and de Ste. Croix: The Value of Old Comedy as Evidence for Athenian Popular Culture. *Antichthon* 46, pp. 14-51.
- Pritchard, D. M. (2013). *Sport, Democracy and War in Classical Athens*. Cambridge.
- Pritchard, D. M. (2015). *Public Spending and Democracy in Classical Athens*. Austin.
- Roisman, J. (2005). *The Rhetoric of Manhood: Masculinity and the Attic Orators*. Berkeley.
- Shear, J. L. (2001). *Polis and Panathenaia: The History and Development of Athena's Festival*. (Tesis no publicada). The University of Pennsylvania, Philadelphia.

- Shear, J. L. (2003). Prizes from Athens: The List of Panathenaic Prizes and the Sacred Oil. *ZPE*, nº 142, pp. 87-105.
- Singor, H. W. (2009). War and International Relations. En Raaffaub, K. A. y Van Wees, H. (Eds.), *A Companion to Archaic Greece*. Boston, Malden y Melbourne, pp. 585-603.
- Sipes, R. G. (1973). War, Sport and Aggression. *American Anthropologist*, nº 75, pp. 64-86.
- Sommerstein, A. H. (1996). How to Avoid Being a *Komodoumenos*, *CQ*, nº 46, pp. 327-356.
- Vernant, J.-P. (1988). *Myth and Society in Ancient Greece*. Tr. J. Lloyd. Nueva York.
- Zillmann, D., Johnson, R. C. y Day, K. D. (1974). Provoked and Unprovoked Aggressiveness in Athletics. *Journal of Research in Personality*, nº 8, pp. 139-152.



RELIGIONE E SPORT. TRA RITO E SPETTACOLO

Religion and sport. Between rite and spectacle

Roberto CIPRIANI
roberto.cipriani@tlc.uniroma3.it
Università degli Studi di Roma 3

Fecha de recepción: 14-VI-2015

Fecha de aceptación: 17-VIII-2015

RIASSUNTO: Sono numerosi i punti di contatto e le affinità fra religione e sport. Il che avviene sin dai tempi più antichi. Esemplare è il caso della Grecia, dove non a caso sono sorte le Olimpiadi in un contesto e con motivazioni a carattere tipicamente religioso.

La stessa ripresa dei Giochi Olimpici nel 1896 rappresenta un momento di svolta per la storia dello sport ma evidenzia anche le ragioni profondamente etiche (e religiose) che animavano il loro fondatore, il barone de Coubertin.

Oggi sotto diverse forme ed in situazioni favorevoli il legame fra religione e sport si va rafforzando tanto da poter verificare la presenza di riti, preghiere, formule, gesti, simboli e ruoli tipicamente religiosi anche in avvenimenti sportivi, nel corso della loro preparazione come nelle fasi successive allo svolgimento delle competizioni.

Vari studi sul campo mostrano che specialmente entro modelli d'ispirazione cristiana vigono e si diffondono pratiche religiose che accompagnano da vicino le dinamiche relative all'organizzazione di gare in diversi sport, a partire dai momenti fondativi per giungere sino ai processi di legittimazione delle memorie del passato.

Soprattutto nel campo del calcio esistono forme di divismo, movimenti parareligiosi e culti propiziatori ed esorcistici tesi ad ottenere risultati agonistici continuamente positivi.

Parole chiave: sport; religione; rito; spettacolo.

ABSTRACT: There are many convergences and affinities between religion and sport. This happens since long time ago. Greece is a good example for this. The Olympics were born there because of a religious context.

The modern Olympics started in 1896 as a turning point in the history of the sport. Their roots were both ethical and religious, if we consider the person of the founder, de Coubertin.

Today the link between religion and sport is well evident, and it is more and more stressed through rites, prayers, gestures, symbols, and many other modalities, that are present in sport events, their preparation, and following moments.

Sociological studies confirm a relevant presence of religious inspiration for sport activities, which are accompanied by religious practices and behaviors, from their foundation till the legitimization of past memories.

Namely in soccer competitions para-religious movements and cults are active in order to reach positive results, in a continuous search for the victory.

Keywords: sport; religion; rite; spectacle.

SOMMARIO: 1. Premessa. 2. Una vecchia storia. 3. Il mito ed il rito olímpico. 4. Elementi filosofici ed antropologici nella connessione fra religione e sport. 5. Sport, religione e società. 6. La specificità del rapporto fra religione e sport. 7. Conclusione. 8. Bibliografia.

1. PREMESSA

Sul rapporto fra religione e sport è emblematico il caso del Belfast Celtic Football Club, una squadra di calcio vincitrice di 71 *honours* (compresi 48 titoli) in oltre mezzo secolo di attività, dal 1891 al 1949, anno del suo scioglimento e dunque ritiro da ogni competizione. Così squadra e tifosi persero il loro *Paradise* (Coyle 1999), come veniva chiamato il campo di gioco situato nella parte occidentale della città, sulla Donegall Road di Belfast: era il Celtic Park (oggi divenuto un centro commerciale). I nomi di Paradiso e di Celtic Park erano peraltro i medesimi già in uso pure a Glasgow, in Scozia. Infatti la comunità cattolica nazionalista nordirlandese aveva preso come riferimento il forte valore simbolico del Celtic Football Club di Glasgow, squadra scozzese per antonomasia, fondata appena tre anni prima, nel 1888.

Fu nel 1920 che lo stesso Belfast Celtic Football Club venne escluso per la prima volta dal campionato, per un periodo di quattro anni, a seguito della tragica vicenda ricordata sotto il nome di *Bloody Sunday*, per la morte di 14 spettatori ed un calciatore, durante dei disordini poi sedati con un pesante intervento della polizia britannica. La successiva proibizione di partecipare alle gare colpì alla fine una squadra caratterizzata dall'essere prevalentemente di orientamento indipendentista e cattolico.

Oggi una certa continuità «spirituale» con il Belfast Celtic Football Club è garantita dal Cliftonville (fondato nel 1879) ma anche dal Donegal Celtic Football Club (fondato nel 1970, sempre nella zona occidentale di Belfast), già vincitore di 25 trofei finora. La continuità è assicurata anche dal colore della maglia ufficiale del Donegal, ancora a strisce verdi e bianche orizzontali come quella del Belfast Celtic F. C.; ma un'altra connessione è data anche dai disordini avvenuti prima, durante e dopo la gara per la Coppa d'Irlanda del 1990 fra il Linfield (258 trofei, di cui 51 titoli nazionali, in oltre 120 anni) ed il Donegal: ci furono cinquanta feriti (ufficialmente dichiarati), ma verosimilmente anche di più, giacché molti dei bisognosi di cure non avevano fatto ricorso agli interventi medici in strutture pubbliche per il timore di essere riconosciuti quali protagonisti dei *riots* avvenuti.

Il contrasto con il Linfield era di vecchia data, perché si trattava della medesima squadra di matrice protestante già coinvolta nel *Boxing Day* (26 dicembre) del 1948, che aveva visto l'invasione del campo di gioco da parte dei tifosi dei *blues* per assalire i calciatori in bianco-verde del Belfast Celtic, in particolare un attaccante di religione protestante ma militante nella squadra «sbagliata» (perché di ispirazione cattolica): si chiamava Jimmy Jones e ne ebbe una gamba spezzata.

La storia del Belfast Celtic F. C. non si è però del tutto conclusa. Essa continua grazie agli auspici ed alle iniziative della Belfast Celtic Society, che dal 2003 mantiene viva la memoria del glorioso club di cui porta il nome. Però la storia non si è conclusa soprattutto perché il Cliftonville perpetua nell'Irlanda del Nord la tradizione di una società sportiva cattolica di calcio e di atletica. Gli avversari di sempre restano quelli del Linfield ed altresì del Glentoran (vincitore della Coppa d'Irlanda nel 2015), società entrambe di origini protestanti ed unioniste (favorevoli ai legami con il Regno Unito).

Oggi il Cliftonville non disdegna la partecipazione di tifosi e calciatori protestanti nelle proprie fila. Lo stesso dicasi, a prospettiva rovesciata, per la società dei Crusaders (fondata nel 1879), insediata in un quartiere protestante, ma disponibile a considerare favorevolmente nel suo ambito la presenza sia di atleti che tifosi di confessione cattolica.

L'intreccio inestricabile fra religione e sport è dunque ancora una volta confermato, quale che sia l'esito concreto, a livello di atteggiamenti e comportamenti. Sta di fatto che la difesa di ideali a contenuto spirituale fa leva sulla veicolazione sportiva per affermarsi e riaffermarsi in un contesto che è competitivo-conflittuale sul piano delle appartenenze di base e che offre attraverso la pratica sportiva un terreno, magari erboso, sul quale incontrarsi, confrontarsi, scontrarsi. Qualche volta la passione è così possente da produrre gravi conseguenze, come provano gli eventi del *Bloody Sunday* del 1920 e del *Boxing Day* del 1948. Ma sono appunto tali tragici episodi che comportano poi decisioni drastiche: l'esclusione dalle gare o l'abbandono dell'attività sportiva. Salvo poi recuperare

presenze e simboli sotto altra veste, in una continuità ideale tra passato e presente, volta a ribadire i principi originari, i valori di riferimento, le credenze di base.

In ogni caso si tratta di legittimare e consolidare una propria identità religiosa (e politico-ideologica insieme, nell'Irlanda del Nord o in Scozia ma anche altrove nel mondo). Ed altresì di trovare nella pratica sportiva una via d'uscita, una sorta di compromesso che ripropone la propria visione della realtà, si contrappone ad altre letture della società, si giustappone al dibattito sempre in atto, si espone ad una verifica continua della propria tenuta in termini di immagine pubblica e condivisa. Insomma una squadra di calcio può anche rappresentare un'estensione spaziale della comunità religiosa di riferimento ed il campo di gioco diventa un ulteriore tempio in cui esprimere il proprio credo e le proprie convinzioni. Ed anche il tempo del sacro si espande: dalla celebrazione del culto festivo (o prefestivo del sabato) a quella del *match* in un luogo che molto eloquentemente può chiamarsi non a caso «Paradiso».

2. UNA VECCHIA STORIA

Agli albori della storia vi è certamente l'incontro fra individui umani che devono decidere il loro comportamento, ovvero l'agire concreto giorno per giorno. La decisione non può non derivare dal calcolo che si fa della presenza altrui e dell'ambiente circostante.

Ma è prioritariamente la presenza di un essere mobile, umano o animale che sia, ad influenzare l'esercizio di una volontà in merito. Specialmente quando l'alterità non è conosciuta occorre fare rapidi conti e costruire scenari immediati su quelle che possono essere le prospettive susseguenti.

Ecco dunque che nascono timori ed aspettative ma anche progetti sul da farsi. Insomma è - detto in termini a noi contemporanei - l'ennesima partita a scacchi che viene giocata sulla base dei rischi di perdita e sulle potenzialità di acquisizione: il dilemma rimane identico, cioè se «mangiare» o «essere mangiati». Esattamente quanto avviene ancora oggi in una circostanza di caccia grossa o in uno sport estremo dove è in gioco la vita stessa.

Ed appunto la vita è la posta in gioco nel momento in cui si pensa direttamente alla propria esistenza: che significato ha? A chi serve? A che cosa serve? E dopo la sua conclusione è davvero tutto finito? Qui la risposta viene anche dalla religione ovvero dalle religioni oppure dall'assenza di qualunque riferimento ad una dimensione metafisica.

Ma ritorniamo al punto di avvio. L'impatto fra due esseri viventi non è mai senza conseguenze: si può cooperare o confliggere od anche ignorarsi a vicenda (o da parte di uno solo dei due individui).

Comunque un confronto ha luogo. Ci si scruta per capire le caratteristiche e segnatamente le intenzioni dell'altro. Poi si decide il da farsi, commisurandolo alle informazioni raccolte nel giro di qualche istante, dunque in modo del tutto estemporaneo.

Dopo le prime mosse da entrambe le parti è possibile delineare un primo quadro situazionale, che risulta fondante per le dinamiche successive. In fondo ancora una volta si verifica l'*impasse* tipica del noto dilemma del prigioniero: avere fiducia o diffidare, collaborare o tradire? Una volta instaurata una certa dialettica più o meno amicale, discorsiva, od invece più o meno conflittuale, dissidente, il seguito è direttamente conseguente e dà luogo a vittorie e sconfitte or dall'una or dall'altra parte.

In questo succedersi di andamenti si accumulano esperienze e *know how*, che orientano atteggiamenti e comportamenti quasi senza soluzione di continuità. In tal modo si costruisce la storia di due individui come di un gruppo, di una comunità come di un'intera società. I tratti peculiari di tale storia contrassegnano individui e popoli e ne definiscono i profili tipici ossia le propensioni ricorrenti più prone a percorsi pacifici o bellici, sovente con alternanze fra l'uno e l'altro *trend*. Così si producono sequenze ora più tranquille ora più movimentate. Da tale alternarsi deriva di fatto la possibilità di esperire un diverso tipo di confronto: solitamente amichevole, sportivo, in tempi di pace, ovviamente aggressivo, sregolato, in tempi di conflitto armato. Le storie dei popoli di ogni continente sono costellate di queste vicende contrastanti. Il che fa pensare ad una vera e propria costante sociologica ed antropologica rappresentata dal continuo ricorso a forme competitive più o meno accentuate, che «sul campo» si divaricano fra soluzioni tipiche dello sport o al contrario del πόλεμος (*pólemos*).

In assenza di guerre vere e proprie non è un caso che proliferino formule funzionalmente sostitutive quali i giochi di guerra, realizzati dal vivo con armature ed armi od anche virtualmente mediante videogiochi, che fanno uso di *softwares* sofisticati, appositamente studiati per soddisfare «istinti ed istanze» di giocatori agguerriti e ben disposti ad affrontare le sfide più difficili.

3. IL MITO ED IL RITO OLIMPICO

Antropologi e sociologi si sono interrogati a lungo sui legami che uniscono il mito al rito e ne hanno discussi valenze e significati, premesse e conseguenze, origini e sviluppi. Una costante pare confermata: a partire da una narrazione fondatrice, a carattere sovente leggendario, si creano forme e formule che mirano a riproporre il mito, che viene ri-narrato in nuove modalità strutturate e ripetute, codificate e controllate. La religione nasce da un racconto originario, magari raccolto anche in forma scritta, nei cosiddetti testi sacri, che legittimano a futura memoria gli eventi straordinari ed ordinari del passato e danno vita a letture ed esegezi che mirano a consolidare l'affidabilità dei

documenti di riferimento. Solitamente attraverso il rito si ripercorre in modo formalizzato e liturgicamente modulato ed accentuato quanto raccontato in precedenza con accenti e toni di meraviglia (e magari rammemorato esplicitamente nella celebrazione rituale). Il passaggio dal mito al rito riduce in particolare la distanza che intercorre fra l'essere umano e la divinità.

Si deve a Victor Turner (1982) lo spunto più suggestivo in tale ordine di fenomenologie individuali e sociali. Quando egli parla di *performance* il rinvio è ad una rappresentazione, ad una teatralità che racchiude in sé l'essenziale del discorso in atto. L'atto performativo serve a far transitare attraverso la (più o meno nuova) forma quello che è già stabilito, noto, di dominio cognitivo condiviso. Gli astanti anche se non sono protagonisti assoluti sanno che cosa si sta operando: una *per-formazione* ovvero una *tras-formazione*, un mutamento in senso proprio. Per cui, ad esempio, se un'opera teatrale è in grado di far rivivere un'epoca ed un'epopea, allo stesso modo una celebrazione religiosa ricorda un momento fondativo del culto in essere ed una gara sportiva è il punto di arrivo di una lunga preparazione previa che sfocia alla fine nel rito del confronto interpersonale, che può trasformare un semplice dilettante in un grande campione da osannare quasi negli stessi termini di una divinità.

La triplice dimensione di struttura, liminalità e antistruttura prospettata da Turner è applicabile sia ad un rito religioso che ad una competizione sportiva. Tutta la fase preparatoria ha il carattere della struttura previa, che è di premessa a quanto verrà dopo. C'è bisogno infatti di qualcosa di solido, abbastanza valido ed empiricamente verificabile, per garantire la fattibilità di qualcosa di significativo ed anche capace di produrre mutamenti sostanziali. Segue la fase della liminalità, che è insita nel rito medesimo ma non giunge sino al suo termine, giacché nel frattempo sarà emersa la cosiddetta antistruttura, cioè il nuovo *status*, dovuto al vissuto rituale esperito. E dunque dalla celebrazione religiosa deriverà una purificazione re-innovatrice, mentre dalla tenzone agonistica scaturirà una nuova e diversa consapevolezza del sé, esaltato od anche solo confermato, in base all'esito della competizione (ma talora anche mortificato in caso di sconfitta o mancata riuscita).

A sostegno del tutto vi è quasi sempre una *communitas* di appartenenza e/o di sostegno, che presenzia ai momenti strategici della lotta tra contendenti e fazioni e prende parte attivamente in favore dei suoi membri riconosciuti e riconoscibili. Si spalleggiano così i difensori di una fede religiosa o di un *club* sportivo, si acquistano oggetti-ricordo e *gadgets* di ogni genere per sottolineare la propria affiliazione. Si cerca di evitare anche in tal modo gli scismi e le separazioni, puntando a rafforzare la solidarietà di gruppo e di squadra. Appare evidente dunque che la stessa continuità è fondamentale per rinsaldare vincoli e ribadire la propria adesione ad un'idea, ad un simbolo, ad un riferimento valoriale, sia esso rappresentato da una confessione religiosa di cui si è fedeli come da un *team* sportivo di cui si è *fans*. Per confermare i vincoli di affiliazione si può far ricorso

ad un tempio monoteista o ad un panteon di divinità, ma pure ad una *Hall of Fame* che celebri i grandi divi (passati o ancora viventi) di uno sport individuale o di squadra. Ed allora si ricordano i defunti e tutti i santi ma non mancano *memorials* in onore di soggetti specifici e quindi dedicati a chi ha ben meritato come atleta o dirigente o tecnico.

Il rito accompagna spesso momenti di vita individuale e sociale: nel recitare un'orazione o nel compiere atti abituali, a carattere scaramantico o meno, prima di una prova decisiva o di un *match*. Soprattutto nell'ambito culturale il rituale è piuttosto presente e diffuso. Esso ha un carattere anche profetico perché anticipa un futuro possibile e produce di fatto un cambiamento, fosse pure solo di un'opinione estemporanea su una questione esistenziale.

In fondo religione e sport si fondano entrambi sulla tradizione ma non disdegnano anzi valorizzano la trasformazione, il mutamento. Tale andamento può riguardare idee e metodi, contenuti e forme. Nel mondo cristiano (per restare entro un contesto ben noto in Europa) la celebrazione eucaristica odierna segue schemi del passato ma si apre a soluzioni diversificate, nella lingua e nella musica, nella parola e nel canto, nell'estetica e nella comunicazione, nel mondo sportivo in generale molte regole di base hanno radici secolari, ma i sistemi di allenamento, le tattiche di gioco, le strategie organizzative, i metodi di gara (in precedenza in campo calcistico esisteva il «metodo» per eccellenza, fondato sul ruolo principe del centromediano, oggi però tutto si basa su altre sequenze numeriche: non più il 2-3-5 del *Metodo* (contrapposto al Sistema basato principalmente sul 3-2-2-3) ma il 4-3-3 oppure il 4-4-2 od anche il 3-4-3 (abbastanza affine al vecchio *Sistema*) ed altro ancora per indicare lo schema di schieramento dei calciatori in campo, eccezion fatta per il portiere che comunque è bene non si allontani troppo dalla porta che deve difendere, a baluardo del santuario da proteggere, da conservare intatto, inviolato, appunto un *sancta sanctorum*).

Nelle culture religiose ancestrali è l'indovino, lo sciamano, l'uomo-medicina, a decidere delle sorti dei singoli e dei loro gruppi primari, nelle pratiche sportive è l'allenatore, il *trainer*, il *mister* che gioca quasi lo stesso ruolo dello stregone di un villaggio, ovvero di colui che sa, che suggerisce, che indirizza, che cura. In questo processo vi sono soggetti che vengono preferiti ad altri, scelti a fini promozionali, di valorizzazione, ma nel contempo ci sono coloro che non godono del favore degli dei che sembrano avere delegato ad altri, a degli umani, sacerdoti ed arbitri-giudici il loro potere d'intervento.

Forse l'espressione massima e più evidente della correlazione fra religione e sport si rintraccia invero nell'istituzione dei giochi olimpici. Olimpo era il luogo ove risiedevano gli dei ed a Olimpia, nell'Elide, c'era un frequentatissimo santuario (un tempio venne costruito fra il 471 ed il 456 avanti Cristo) dedicato a Giove Olimpo (di cui Fidia scolpì una celebre statua).

In occasione delle gare che vi si svolgevano c'era abitualmente la divinazione dei nomi dei trionfatori, ai quali poi le città di provenienza ergevano delle statue, che nel piedistallo portavano l'iscrizione dei trionfi conseguiti.

Giustamente si esordisce, parlando de *I Giochi Olimpici dall'antichità ai giorni nostri* (Teja, Ristori 1999: 11), con la seguente affermazione: «I Giochi Olimpici, espressione della religiosità del popolo greco, furono un'occasione rituale e al contempo agonistica in cui la vittoria ad una gara costituiva un punto di contatto tra l'atleta e la divinità, oltre che preghiera ed ossequio del vincitore».

Anche in epoca contemporanea si è potuta registrare una confluenza fra il sacro e lo sport, in particolare fra la Sindone di Torino e le Olimpiadi invernali del 2006, allorché si è manifestata una chiara sovrapposizione devozionale e promozionale, allo stesso tempo ed allo stesso modo, fra religione e sport (Tilson 2009).

L'agone è strumento di «indumento», di relazionalità con il divino, una sorta di religione esperita dall'atleta in forma speciale. Insomma si può definirla una scelta divina od almeno una vocazione *sui generis* con contenuti pre-weberiani, dunque indipendenti da dinamiche socio-professionali ed economiche (Weber 1988).

La vittoria era anche una specie di preghiera dedicata al dio o agli dei. Insomma rappresentava un atto di omaggio al potere soprannaturale. Ma sia la preghiera che l'ossequio potevano coinvolgere gli spettatori e gli altri atleti non vincitori, pronti a riconoscere e la superiorità del vincente e, soprattutto, l'onnipotenza delle divinità olimpiche.

Per questo si ribadisce opportunamente che «non potremmo capire nulla del fenomeno delle Olimpiadi nell'antichità se non cogliessimo innanzitutto il loro profondo significato religioso» (Teja, Ristori 1999: 11). Fra l'altro la celebrazione olimpica è un segno evidente dell'assenza di guerra e dunque della possibilità di vedere gareggiare concorrenti delle più diverse provenienze territoriali.

Neppure va sottovalutato il carattere precipuamente sociologico dello svolgimento delle tenzioni olimpiche. Queste ultime rientrano appieno nella nozione di fenomeno sociale totale coniata da Marcel Mauss (1923). «Era un fenomeno totale con aspetti religiosi, culturali, politici, militari, sociali, economici e psicologici differenziati ma che vanno collegati se si vuole pienamente conoscere, capire, interpretare i primi Giochi Olimpici», come avvertono Teja e Ristori (1999: 11). Talmente totale da aggregare e congregare città fra loro avverse, Atene e Sparta insieme, ancora avversarie ma senza spargimento di sangue, rappresentate dai loro atleti migliori.

Non è facile individuare quale mito, quale leggenda stia alla base delle Olimpiadi e ne sia la ragione dell'inizio. Nondimeno traspare in ciascuna delle narrazioni un'aura sacrale, che è caratteristica anche della città Olimpia, tuttora. Secondo Pausania

(II secolo dopo Cristo), nel tomo V (10, i) della sua *Descrizione della Grecia*, il nome di Olimpia ovvero Altis deriverebbe dal bosco sacro ἄλσος (alsos) che la circondava e che era dedicato a Giove. Plutarco, vissuto tra il 46/48 ed il 125/127 dopo Cristo, è d'accordo (*Licurgo*, 1, 1) con Pausania (tomo V, 20) nell'attribuire all'oracolo di Delfi la decisione di istituire i Giochi nel 776 avanti Cristo (come testimoniato da un disco di bronzo conservato nel tempio di Era e di cui parlano sia Pausania che Plutarco).

Ad Olimpia, divenuto santuario panellenico, si recavano per la festa e per le gare molti pellegrini, grazie ad un salvacondotto, data la pace divina o *ekecheiria* (έκεχειρία).

Il cimento atletico era la corsa di 192 metri, lo stadio appunto. Probabilmente vi erano anche gare solo femminili di tipo cultuale dedicate ad Era, le *Heráiai* ('Ηραίαι), che vedevano la partecipazione di vergini che offrivano un peplo alla divinità. Si ipotizza che la corsa femminile fosse anche più antica delle stesse Olimpiadi.

I sacerdoti stabilivano le giornate di gara in modo da collocarle durante il secondo o terzo plenilunio d'estate, cioè in coincidenza con riti ritenuti abbastanza peculiari.

Va ricordata pure l'importanza del periodo pre-olimpico, consistente in una preparazione di trenta giorni attraverso prove ed allenamenti rituali. Tutti i presenti (atleti, accompagnatori, giudici, allenatori) seguivano un rigido regolamento comportamentale, giacché erano praticamente in ritiro pre-gara, in isolamento, come in attesa di un rito iniziatico.

Prima delle Olimpiadi si faceva un solenne giuramento a Giove sulla correttezza della preparazione e sul divieto di ricorrere a modi illegittimi nella predisposizione e nello svolgimento delle gare.

La pace olimpica era annunciata da messaggeri in tutta la Grecia ma era piuttosto un momentaneo periodo di non belligeranza, durante il quale andavano osservate alcune norme di inviolabilità di luoghi sacri, dove si accedeva inermi.

Un consiglio supremo, di cui facevano parte anche sacerdoti, salvaguardava le regole delle gare o le innovava se necessario. Inoltre gli *ellanodikai* ('Ελλανοδίκαι) in quanto giudici potevano comminare sanzioni in caso di inadempienze. La pena consisteva di solito in una multa pecuniaria da destinare alla costruzione di statue bronzee in onore di Giove.

La cerimonia inaugurale prevedeva un corteo processionale di atleti, giudici, alleinatori, sacerdoti, magistrati, spettatori, lungo la Via Sacra da Elide ad Olimpia. Alla fonte Pieria tutti si purificavano. Alla vigilia delle competizioni si dormiva nel bosco sacro.

Lo stesso Caillois (1995: 79) è convinto che «erano prima di tutto una sorta di culto, la liturgia di una cerimonia sacra».

Il primo ed ultimo giorno si svolgevano ceremonie religiose. Il terzo giorno si celebrava un grande sacrificio agli dei con l'uccisione di cento animali, dati in pasto a tutti nel convivio conclusivo.

Nel 392 l'imperatore cristiano Teodosio, amico di Ambrogio vescovo di Milano, proibì le Olimpiadi, come del resto tutti i riti e giochi pagani, ma nel frattempo lo stesso presule aveva condannato il capo supremo dell'impero, escludendolo dai sacramenti, a seguito della sanguinosa repressione-massacro dei tessalonicesi, rei di aver ucciso Buterico, comandante imperiale.

Il barone de Coubertin, che molti secoli dopo rilanciò i Giochi Olimpici, ripresi ad Atene il 5 aprile 1896, aveva ricevuto un'educazione fortemente religiosa, giacché aveva studiato in un collegio ecclesiastico.

Suoi emuli, per così dire, nella diffusione degli ideali sportivi ma con finalità prettamente religioso-educative furono in Italia san Leonardo Murielso (1828-1900) e san Giovanni Bosco (1815-1888), i quali, definiti «santi educatori dell'800», «sono dei punti di riferimento incontestabili per quanto attiene questa attività» e «cominciano ad organizzare all'interno di ricreatori e scuole una attività motoria di tipo popolare (sarebbe interessante vedere quanto ciò si estende, in seguito, a livello delle società di mutuo soccorso e operaie di orientamento socialista) che viene modificandosi nella misura in cui penetra in Italia, dall'Inghilterra e dalla Francia, lo sport moderno, frutto anche della nuova organizzazione strutturale della società borghese» (Martini 1976: 119).

Peraltra «vi erano i cattolici liberali che accettavano il nuovo stato italiano e si mostravano 'possibilisti' nei confronti della società industriale. Era fra questi che si collocavano i praticanti e i divulgatori dell'idea di uno 'sport per tutti' e che intendevano promuoverne soprattutto i valori della cooperazione di squadra più che esclusivamente quelli della competizione che circolavano invece assai più fluidamente nell'importato ideale dell'*athleticism* d'oltremanica» (Lo Verde 2014: 75).

4. ELEMENTI FILOSOFICI ED ANTROPOLOGICI NELLA CONNESSIONE FRA RELIGIONE E SPORT

Secondo Hessen (1959: 81) un ruolo significativo avrebbe svolto per la promozione dell'educazione un vescovo, William di Wykeham, che nel secolo XIV fece costruire il New College di Oxford, aiutò gli studenti meno abbienti e diede una svolta al sistema formativo del collegio di Winchester.

Ancora un inglese, Thomas Arnold, diacono della Chiesa d'Inghilterra, qualche secolo dopo, nell'Ottocento, dava una nuova spinta all'impegno educativo e religioso, facendogli recuperare una dimensione pratica e di fatto uno spazio adeguato per l'attività fisica. Fu lui, come direttore di scuola a Rugby, a volere un programma sportivo, aggiuntivo al curriculum ordinario. Pensava al rafforzamento del carattere degli alunni ed al potenziamento delle loro possibilità di scelte autonome. Si trattava perciò di fornire un carattere morale all'esercizio sportivo. Si riprendeva così il filone della classicità greca e dello spirito di Olimpia, trascurato per secoli anche grazie all'intervento della Chiesa che vietava i giochi definiti «pagani», sovente sanguinosi e letali.

Nel frattempo dopo la progressiva diffusione dei processi democratici, a partire ancora dall'Inghilterra ed in particolare dalla *Magna Charta libertatum* del 1215, anche lo sport andò affermandosi sempre più. Fu J. B. Basedow, sulla scia di Jean-Jacques Rousseau a rivalutare il gioco infantile, mentre Guth Muths propugnò la pratica dell'educazione fisica. Un altro importante contributo venne da F. C. Jahn che riprese lo stimolo dell'educazione sportiva proveniente dall'antica Grecia e lo diffuse nell'area tedesca nella prima metà dell'Ottocento, con un taglio nazionalistico.

Alla fine si diede l'occasione al liberale cattolico De Coubertin di rifondare le Olimpiadi, con uno spirito solidaristico memore della lezione durkheimiana. E si giunse a parlare di una religione dell'atleta (*religio athletae*) secondo un'espressione dello stesso De Coubertin.

A dare man forte alla prospettiva decoubertiniana intervengono nel corso del Novecento due autori della stazza di Huizinga (1939) e Caillois (1967, 1995). Il primo attribuisce al gioco un ruolo primario nelle società e nelle culture. Il secondo insiste sul carattere incerto di ciò che è ludico. Entrambi riconoscono una dimensione di separazione, di differenziazione, che ha del «magico» (Huizinga) ma pure dell'aleatorio (Caillois). Se però è vero che nel medesimo anno del volume di Huizinga aveva Caillois a sua volta scritto su *L'uomo e il sacro*, nondimeno quest'ultimo toglie un certo carattere sacro al gioco già proposto dallo stesso Huizinga. Come opportunamente rileva Pier Aldo Rovatti (Caillois 1995: IX-X), «il giocatore d'azzardo, che è certo la figura sulla quale il lavoro successivo sui giochi fa centro, ha a che fare con il sacro, e precisamente con il 'sacro di trasgressione', come lo chiama Caillois, nella sua vocazione alla 'perdita'. Ma Caillois scorge una precisa differenza tra la dimensione religiosa con il necessario investimento che la accompagna e la dimensione ludica la quale invece rimanda solo a se stessa in una sorta di auto-investimento. Caillois non nega che molti giochi, se andiamo a vederne le origini, ci riconducano alle pratiche religiose, ma poi se ne separano e si affermano nella loro specifica gratuità di giochi. Per esempio, il gioco del pallone, che oggi è diventato un fatto sociologico di primaria importanza, presso i Maori è un rito che si collega ai miti della conquista del cielo: la posta in gioco, e cioè il pallone medesimo, rappresentava il

sole. Ma poi il gioco del pallone, fino all'attuale *football*, si sgancia da questo teatro del mito e il pallone cessa di rappresentare il cielo da conquistare. Il gioco diventa, ed è, un rito senza mito, anzi un rituale: qualcosa di meramente profano opposto – si direbbe – al sacro, in cui il divertimento non ha più nulla a che fare con la tensione religiosa: e anche la ‘trasgressione’ del giocatore d’azzardo va intesa come qualcosa di puramente profano, un paradossale sacro-profano nettamente ‘separato’ dall’esperienza religiosa».

Il gioco si sviluppa sostanzialmente in due modi: come *ludus*, in quanto propensione a superare una difficoltà, ad esercitare ragionamento, connessione, capacità di attesa e misura del da farsi, cimento con se stessi. Nella *paidia* invece vi è più sregolatezza, confusione, assenza di calcolo, abilità innovatrice e fantasia nell’azione, per cui ci si diverte maggiormente.

Come noto, sono quattro i momenti o le forme del gioco individuate da Caillois: *agon*, *alea*, *mimicry* e *ilinx*, ovvero competizione, sorte, maschera e vertigine. La competizione mette in gioco il sé, la sua padronanza, la fiducia nelle proprie potenzialità ed è fatta di corse, combattimenti, prove atletiche. Nella sorte c’è passività, affidamento al caso, dunque non si può pensare a qualcosa di affine allo sport. Nella maschera vi è un mimetismo che permette piacevolmente di uscire da se stessi, ma in modalità imitative non agonistiche. La vertigine infine è il fulcro del gioco, la sua realizzazione massima e si ritrova in forme sportive come lo sci e l’alpinismo.

In generale il gioco rimane libero, separato, incerto, improduttivo, regolato, fittizio (Caillois 1995: 26). Ma sono varie le combinazioni possibili: *agon-alea*, cioè competizione-caso; *agon-mimicry*, cioè competizione-imitazione; *agon-ilinx*, cioè competizione-vertigine; *alea-mimicry*, cioè caso-imitazione; *alea-ilinx*, cioè caso-vertigine; *mimicry-ilinx*, cioè imitazione-vertigine (Caillois 1995: 89).

Quanto la dimensione religiosa sia più volte concomitante con quella ludica è ripetutamente ribadito da Caillois (1995: 99): «nell’antichità , il ‘gioco del mondo’ è un labirinto all’interno del quale si spinge una pietra – cioè l’anima – verso l’uscita. Con l’avvento del Cristianesimo, il tracciato si allunga e si semplifica. Riproduce la pianta di una basilica: si tratta di far arrivare l’anima (di spingere il ciottolo) fino al Cielo, al Paradiso, alla Corona o alla Gloria, che coincide con l’altare maggiore della chiesa, schematicamente rappresentata sul terreno da un seguito di rettangoli».

5. SPORT, RELIGIONE E SOCIETÀ

In definitiva non si verifica alcuna soluzione di continuità, giacché in un modo o in un altro la sfida continua, sia essa regolata da arbitri e giudici sportivi, sia essa affrontata in assenza di regole con il solo obiettivo di creare il danno maggiore possibile all'avversario.

Tale opzione volta tendenzialmente al confronto come prassi ricorrente è diffusa ed anche teorizzata sociologicamente pure in favore di soluzioni guerreggiate. Il caso di sociologi della statura di Max Weber e Georg Simmel fautori, senza riserve, dell'intervento armato, in occasione della prima guerra mondiale, la dice lunga sulla pervasività della tendenza alla competitività, nel tentativo di affermare o riaffermare la superiorità propria o della propria nazione, in risposta al desiderio di stare al di sopra degli altri, di tutti gli altri (*über alles*).

Lo stesso Weber prende posizione e stigmatizza quanto avviene peraltro al di là dell'Atlantico: «Nel paese dove si è sommamente scatenata, negli Stati Uniti, la ricerca del profitto si è spogliata del suo senso etico-religioso, e oggi tende ad associarsi con passioni puramente agonali, competitive, che non di rado le conferiscono addirittura il carattere dello sport. Nessuno sa ancora chi, in futuro, abiterà in quella gabbia, se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o una possente rinascita di antichi pensieri e ideali, o se *invece* avrà luogo una sorta di pietrificazione meccanizzata» (Weber 1988, 1, p. 204; 1976, pp. 321-322).

6. LA SPECIFICITÀ DEL RAPPORTO FRA RELIGIONE E SPORT

Come mai la religione si connette specificamente allo sport? Quasi tutto ruota attorno all'esperienza del contatto, del confronto fra persone. Ovviamente tale incontro-scontro avviene anche quando l'altro è materialmente assente o almeno non è presente nel proprio raggio di azione. Nello sport individuale in effetti l'atleta è solo con se stesso: deve lanciare il disco o il peso o il giavellotto quanto più lontano possibile; i concorrenti non sono con lui in pedana ma la loro influenza è comunque in atto, per le misure da loro già raggiunte o che potranno conquistare in seguito. Nello sport di squadra invece l'avversario od anche il compagno sono attivi sul medesimo terreno di gioco, spesso a contatto di gomito od almeno a vista (come nella pallavolo o nel tennis). Qualcosa di simile si verifica nel percorso religioso, spirituale, dove il vissuto esperito può essere appunto individuale e/o collettivo: si prega da soli od insieme con altri, si compiono atti di devozione a casa, in privato, in solitudine, oppure in un tempio o in una piazza stando in compagnia di altre persone. Il che ricorda da vicino l'espressione anglofona che dice *bowling alone and kicking in groups*. In realtà si sta passando da abitudini domestiche a prassi comunitarie. Ciò ha luogo in *networks* religiosi (basti pensare all'associazionismo in tal senso rilevabile negli Stati Uniti come in Italia) e sportivi (sempre più si intrattengono relazioni al bar o in ufficio, a scuola o all'università, al ristorante o nei centri commerciali, intessute su temi legati al tifo per una squadra o per un campione. Non si tratta di legami fugaci e senza effetti: un'intera giornata o gran parte di essa può essere dedicata al gruppo di catechisti o di coristi di una parrocchia o alla frequentazioni di amici che hanno le stesse passioni agonistiche. Sono telefonate,

incontri, momenti conviviali, frequentazioni comuni di locali e luoghi di divertimento, di cinema e discoteche, negozi e punti d'incontro abitudinari che diventano le scadenze fisse di un programma quotidiano che nutre di problematiche religiose o sportive od anche entrambe in connessione diretta od in successione di tempo nell'arco delle ventiquattr'ore. Il precipitato sociologico di tutto ciò è l'assuefazione alla vita di relazione, alle risorse organizzative, alle occasioni di incremento del proprio capitale sociale e culturale. Ne beneficia anche la cittadinanza politica perché gruppi solidali sono anche la base elettorale per candidati alla ricerca di consensi più ampi: non sono pochi i presidenti di società sportive che utilizzano la loro attività dirigenziale per farsi conoscere ed apprezzare e quindi poter contare sull'appoggio di associati e tifosi in occasione di future scadenze elettive amministrative.

Il denominazionalismo statunitense conosce successi di attrattività quasi senza sosta ma l'associazionismo sportivo non è da meno. Nell'uno come nell'altro caso prevale il *kicking in groups*, sebbene Putnam (2000) non sia dello stesso avviso. Comunque è innegabile il successo delle *youth soccer leagues*, delle organizzazioni *no profit*, degli organismi di massa con finalità specifiche.

Non è solo questo il punto di convergenza fra sport e religione. Vi è anche l'aspetto emozionale, esemplarmente codificato nella teoria delle emozioni di James-Lange (James 1884; Lange 1887). Le sensazioni che si possono provare in un culto o in un'orazione non sono di misura e significato particolarmente diversi da quanto si sente nel corso di una sfida sportiva o di una gara, quale che sia il numero dei partecipanti. Semmai una certa differenza può intercorrere fra il livello di coinvolgimento: di per sé quanti assistono ad una celebrazione religiosa sono anch'essi protagonisti e lo sono in prima battuta, a meno che la liturgia non preveda una gestione da parte di un unico *leader* o di una élite, senza dare alcuno spazio ai fedeli. Altrimenti la ceremonialità religiosa si presenta più direttamente partecipata, condivisa, più di quanto non lo sia un *match* di calcio con ventidue giocatori a correre e calciare e qualche decina o qualche migliaia di spettatori che nulla possono fare (o quasi) in merito all'andamento della disputa, né possono intervenire a colmare qualche carenza o a rafforzare un ambito, un settore: praticamente, tutto è affidato ai soli *players*, ai *competitors* in gioco. Detto in altri termini, l'interferenza o comunque l'interconnessione è ben più presente nel contesto religioso, dove il ruolo dei fedeli è ritenuto solitamente essenziale, mentre il pubblico di un incontro sportivo non appare indispensabile, tanto è vero che le gare possono svolgersi anche in assenza di spettatori. Ovviamente non va trascurato che nell'ambito di una celebrazione religiosa il *feeling* che intercorre fra chi celebra e chi assiste (o «con-celebra») è più diretto, espansivo, condiviso «sul campo». Il supporto di una folla che incoraggia dagli spalti un giocatore od un intero *team* è certamente una forma di partecipazione ma non lo è in senso pieno. Se anche in alcuni campi di gioco non vi è separazione fisica totale fra chi gioca e chi assiste nondimeno le differenze funzionali ed operative persistono. Invece la balau-

stra posta dinanzi all'altare di una chiesa non segna sempre un limite invalicabile, giacché ha un carattere fittizio e semmai solo simbolico-figurativo, per designare la maggiore sacralità di uno spazio rispetto a quello contiguo ma in realtà non si nota né si evidenzia una soluzione di continuità. Il che legittima ancor più il «popolo di Dio» nell'esercizio delle sue funzioni anche liturgiche, come mostra il fatto che ormai, in ambito cattolico, l'accesso dei laici al presbiterio (cioè allo spazio immediatamente circostante l'altare) non costituisce più un problema od una violazione grave.

Anche le modalità della clausura monacale sono mutate sensibilmente per cui i non religiosi, i non claustriati, riescono più facilmente ad entrare in contatto con quanti sono clausurati. Qui poi è appena il caso di notare che a tale formula restrittiva della limitazione della libertà di uscita si fa ricorso in preparazione di una gara decisiva, di particolare rilevanza. Con tale soluzione si cerca di evitare distrazioni e tentazioni, esattamente come avviene in un ritiro spirituale propriamente detto. Fra l'altro l'esatta corrispondenza del termine sia se lo si applica ad un gruppo di laici o preti o religiosi oppure ad una équipe sportiva denota chiaramente una sovrappponibilità che non è meramente di nomenclatura linguistica ma che in concreto richiama modalità e contenuti che connotano una fase di ascesi, di astensione, di separatezza, di riflessione, di meditazione. Si potrebbe dire che un ritiro, religioso o sportivo, ha il carattere di una sorta di veglia d'armi, alla vigilia di una sfida decisiva, e ripropone il modello di una veglia di preghiera in attesa di un evento cruciale. Il timore di una sconfitta, di un esito tragico, produce ansia, genera incertezza, induce a riflessioni tremebonde per il proprio futuro, che resta imperscrutabile. Lo stesso dicasi e quando ci si interroga sul proprio destino *post mortem*, trovando risposta nell'escatologia confessionale, e quando si affronta un *turning point* definitivo, auspicando una buona riuscita della propria prestazione agonistica.

Un altro momento fondante che comprova il collegamento fra religione e sport è dato dalle ritualità festive, dalle ricorrenze settimanali (specialmente il sabato e la domenica), dalle festività in onore di divinità e santi, dalle celebrazioni para-liturgiche (processioni, pellegrinaggi, raduni, offerte votive, eccetera), manifestazioni che di prassi si accompagnano a tornei, campionati, partite per l'aggiudicazione di un trofeo o di un coppa, corse di vario genere, maratone, gare di tiro. Di norma i programmi che annunciano lo svolgimento di una festa tendono a distinguere fra parte religiosa e parte «civile». In linea di massima quest'ultima concerne avvenimenti sportivi, oltre quelli musicali. Dunque dall'alto della gerarchia ecclesiastica si propende a discernere ciò che è più propriamente definibile come strettamente liturgico-ufficiale e ciò che non lo è, senonché la popolazione in generale presenta comportamenti che non operano una tale suddivisione ma tutto conglobano nell'unico contesto festivo. Anzi si dà il caso che in fondo la festa sia percepita come tale più per gli aspetti cosiddetti esteriori (iniziativa sportive incluse, e talora prevalenti) che non per la sua dimensione specificamente spirituale, interna

(volutamente contrapposta a quella esterna dei festeggiamenti non regolati direttamente dalle autorità ecclesiastiche).

Neppure va trascurato l'impegno diretto delle organizzazioni religiose in settori sportivi di particolare attrattiva. Anzi vi sono organismi e strutture di matrice religiosa appositamente dedicati allo sviluppo dell'attività sportiva, in chiave sia dilettantistica che professionale, sia promozionale che aziendalistica, sia a titolo gratuito che a pagamento. Non si è di fronte ad un fenomeno secondario. Esso è cresciuto sempre più nel tempo. Da qualche migliaio di aderenti alcuni decenni fa un ente italiano di propaganda sportiva e di diretta emanazione di un'associazione cattolica nazionale quale l'Azione Cattolica Italiana conta oggi oltre un milione di atleti regolarmente iscritti ed operanti in tutte le regioni e province italiane. Infatti il Centro Sortivo Italiano, nato nel 1944, si ricollega alla Fasci (Federazione delle Associazioni Sportive Cattoliche) nata nel 1906, poi sciolta dal governo fascista nel 1927.

Naturalmente non sono mancati utilizzi strumentali, orientati a finalità religiose, di figure esemplari dello sport. Ciò è avvenuto, per esempio, nel caso del ciclista Gino Bartali, additato come campione cattolico per eccellenza, a partire dalla fine degli anni Quaranta del secolo scorso.

Più volte anche i papi hanno avuto modo di intervenire per parlare di sport.

7. CONCLUSIONE

Il legame fra sport e religione è talmente stretto, quasi inestricabile, tanto che anche in condizioni imprevedibili esso continua a riaffacciarsi, magari sotto mentite spoglie, come nel caso di una sinagoga trasformata in uno *shop* dedicato ad una squadra di baseball: ne hanno parlato il *New York Times*, il *New Yorker* ed altri giornali. La cassa del negozio è collocata nello stesso posto in cui il rabbino teneva le sue prediche o leggeva la Torah. Il tempio, fondato al principio del secolo scorso, negli anni Sessanta apparteneva ai «Figli d'Israele», un gruppo di ebrei ortodossi, che in un paio di decenni, tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta, si sono ridotti di molto. Dopo un breve tentativo di rinascita attraverso un'altra congregazione, si è posto fine all'uso religioso del luogo: nel 1991 la sinagoga ha chiuso i suoi battenti. Di recente, però, Andrew Berlin, di fede ebraica ma di scarsa pratica, ha comprato l'edificio per restaurarlo e farne lo *store* ufficiale della sua squadra di baseball, che gioca nel Coveleski Stadium, nei pressi della sinagoga, ora divenuta un punto commerciale. Singolari sono poi gli adattamenti apportati dal nuovo proprietario che laddove si custodiva l'arca con la Torah ha fatto disegnare animali in procinto di entrare nell'arca di Noè, accompagnati dalla scritta: «sospesa per pioggia». Oltre la Bibbia, anche la Cappella Sistina ha ispirato una scritta, cioè: «Play ball», che è la

frase d'inizio di un match di baseball, aggiunta ad un'immagine di Dio che offre ad Adamo la palla in un guantone.

In definitiva il rabbino non c'è più ma quell'edificio ancora parla del sacro, in evidente e reiterato connubio con lo sport. La sinagoga è ancora là a South William Street, nella cittadina di South Bend, nello stato dell'Indiana. Anche il nome della squadra è cambiato: dapprima South Bend White Sox, poi Silver Hawks, infine Arizona Diamondbacks. Quel che non è cambiato nel frattempo è il vecchio lampadario, che ancor oggi illumina la sinagoga, segno di continuità fra il passato ed il presente ma anche fra la religione e lo sport.

Il calciatore brasiliano Jorginho ha fondato a Monaco una chiesa neo-pentecostale appartenente alla nota Chiesa Universale del Regno di Dio ed ha diffuso l'evangelismo nella *Bundesliga*, sotto forma di gruppi di preghiera, di cui si ritrovano esempi anche altrove, in Spagna per esempio presso la squadra del Celta de Vigo (Rial 2012). Qualche giocatore sta pensando di fare il pastore una volta conclusa la sua carriera. Questo è il caso del brasiliano Müller ma pure Kakà sembra della medesima idea. Del resto molti calciatori brasiliani che giocano all'estero seguono la rete televisiva *Record* espressione della Chiesa Universale del Regno di Dio. Nonostante le proibizioni della FIFA sono molte le modalità di «propaganda» religiosa possibili. Ricorrenti sono le immagini di atleti brasiliani che riuniti a cerchio elevano preghiere. Per non parlare di coloro che indossano una maglietta con la scritta «I belong to Jesus», per clamare la loro fede religiosa. Nel 2009 la squadra brasiliana – ricorda ancora Rial (2012) – ha deciso di avere un capitano religiosamente e moralmente affidabile come Lúcio. Dal 2006 al 2010, quando l'allenatore della nazionale brasiliana è stato Dunga il neo-pentecostalismo ha giocato un ruolo centrale nella vita quotidiana degli atleti. Rial qualifica tutto ciò come «religiosità banale», che ha un carattere affine al «nazionalismo banale» di Billig (1995: 11): «there is a distinction between the flag waved by Serbian ethnic cleansers and that hanging unobtrusively outside the U.S. post office». Il nazionalismo banale riguarda gli orientamenti e le abitudini a carattere ideologico che si riproducono quotidianamente negli atteggiamenti e nei comportamenti dei cittadini di un'intera nazione. Sono anche i mezzi di comunicazione a ribadire continuamente agli individui sociali la loro appartenenza nazionale: «they can be seen as banal rehearsals for the extraordinary time of crises, when the state calls upon citizenry, and especially its male citizenry, to make ultimate sacrifices in the cause of nationhood».

Cattolicesimo popolare e culti afro-brasiliani sono comunque ancora presenti nell'ambito dello sport brasiliano in particolare. Sono vari i gesti a contenuto religioso-simbolico che fanno seguito alla realizzazione di un gol (per esempio levare le mani verso il cielo e/o inginocchiarsi). Giocatori piuttosto ricchi hanno aderito alla cosiddetta «teologia della prosperità», rigettata invece da altri, più propensi a sostenere un'idea di

«Atleti di Cristo», secondo un'espressione tipica di quanti sono abbastanza vicini alla chiesa battista.

Del resto non va dimenticato che la dizione «muscular Christianity» era già stata coniata in lingua inglese nel 1857 in un romanzo di Charles Kingsley e nel 1858 in un romanzo di Thomas Hughes per raccontare quanto avveniva nella scuola di Rugby (ancora una volta torna in campo il riferimento a questa città, sportiva anche nel nome ed eponima dell'omonima disciplina sportiva giacché vi nacque proprio il rugby ad opera di William Webb Ellis nel 1828). Il cristianesimo muscolare ben si addiceva al rugby ed era propugnato in chiave anti-ascetica ed anti-femminile, specialmente in ambito anglicano. Hughes e Kingsley diffusero tale idea di muscularità anche negli Stati Uniti. Invero il protestantesimo non era stato molto favorevole allo sport, molto presente invece nel mondo cattolico.

Nel Nordamerica come nell'America Latina un modello diffuso anche fra gli sportivi è il gruppo biblico, che si riunisce per leggere e spiegare i testi sacri. Significativo è poi il fatto che la squadra statunitense di golf sia composta da vari appartenenti a chiese evangeliche. E molto fa capo al capitano Corey Pavin, cristiano di origine ebraica. I membri dell'équipe seguono fra l'altro corsi biblici, utili anche alla lotta contro l'alcolismo. Lo fanno anche grandi golfisti come Stewart Cink, Zach Johnson, Rickie Fowler, Bubba Watson e Matt Kuchar.

In Italia la squadra di rugby del Benetton Treviso è diretta da Franco Smith, un praticante cattolico che invita i suoi giocatori a pregare prima di ogni partita, proprio come avviene altrove, in Sudafrica per i rugbisti dei Bulls e dei Cheetahs. In Brasile alcune squadre di calcio ed altri sport partecipano a veri e propri riti religiosi di tipo propiziatorio. Ed in generale non mancano allenatori, dirigenti, giudici di gara, arbitri, tecnici a vario titolo, assistenti medici, massaggiatori ed altri operatori sportivi che invocano una o più divinità prima di dare inizio ad una competizione, indipendentemente dalla sua importanza per la classifica, per la vittoria del campionamento, per il superamento di una procedura selettiva. Quel che maggiormente appare significativo è anche il dato empiricamente rilevabile per cui *anche in assenza di risultati positivi* il ricorso alla pratica religiosa pre-gara continua senza alcuna interruzione (o quasi). Va detto che anche sul piano psicologico la preghiera o l'invocazione a carattere spirituale svolge la funzione di una terapia anti-ansia. D'altro canto l'orazione in comune è un elemento tipicamente solidaristico, che rafforza la coesione, il senso di appartenenza, lo spirito cooperativo, la capacità di affrontare crisi e disfatte, come già esemplarmente indicava Émile Durkheim (1912) nel parlare della danza della pioggia attorno al totem in periodi di siccità. Evidentemente il rito coreutico non produceva l'evento pluviale ma almeno aiutava il gruppo, la comunità, a sopportare meglio, insieme, le difficoltà del momento.

Ormai in molti studiosi di scienze sociali è largamente presente l'idea che il nesso tra sport e religione sia molto stretto (Higgs 1995, Putney 2001, Baker 2007, Hoffman 2010). Pure nella cultura religiosa islamica si rilevano interessanti orientamenti teologici ed operativi che concernono la realtà sportiva (Amara 2008).

Ancora Rial (2012) fornisce esempi significativi dell'influenza religiosa rintracciabile soprattutto nel calcio. Sovente i campi di *football* sono usati per manifestazioni religiose (lo fa anche il papa cattolico). Inoltre alcuni riti del calcio ripercorrono da vicino i modelli delle celebrazioni liturgiche con le loro gerarchie prestabilite e fisse, i gesti ripetitivi e ieratici, le invocazioni e le imprecazioni-giaculatorie, gli orari ed i calendari, i linguaggi e le abitudini, gli esorcismi e le formule apotropaiche per allontanare le influenze maligne.

Negli spogliatoi ci si concentra e si medita prima di una gara, in un contesto ambientale che non di rado è costellato di immagini sacre, santini, scritte bibliche ed altro ancora. Rial (2012) pensa che il campo stesso di gioco sia l'equivalente di un altare, ma forse il luogo più sacro è quello della porta, con la sua rete che va ben difesa e protetta come un *sancta sanctorum* inaccessibile.

Certamente però lo stadio ha il profilo spaziale di un tempio, come luogo tendenzialmente chiuso e privilegiato: il sogno di molti appassionati è quello di potere calpestare il sacro suolo di un impianto sportivo o persino di acquistarne zolle di terra da portare a casa come amuleto-ricordo. Altri vanno ben oltre: chiedono che le loro ceneri siano depositate presso lo stadio del loro club preferito.

Per non parlare del divismo accentuato che arriva a considerare divinità alcuni grandi protagonisti della scena sportiva: quando si grida a squarcigola il nome di Messi il pensiero non può non andare al quasi omofono lemma di «messia». Qualcosa di simile si ritrova nel caso di Maradona: resta nota l'espressione di «mano di Dio» a proposito di un celebre e decisivo gol da lui segnato con la mano; peraltro il suo numero di maglia, dieci, *diez* in spagnolo, risuona quasi come il termine *dios*, per cui l'associazione con la divinità è quasi automatica; per di più, quasi a riprova di tutto ciò, nel 1998 è stata anche fondata una «Chiesa Maradonista».

8. BIBLIOGRAFIA

- AA. VV. (1959). *La regalità sacra. The Sacral Kingship. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle religioni* (Roma, aprile 1955). Leiden: Brill.
- AA. VV. (1962). Le pouvoir et le sacré. *Annales du Centre d'étude des religions*, 1.

- AA. VV. (1976). *Sport e società. Problemi e prospettive dello sport in Italia*. Roma: Editori Riuniti.
- Abe, S. (1986). Zen and Sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 13, pp. 45-48.
- Ader, A. (2013). *Sport, Gesundheit, Erziehung in Antike, Christentum, Humanismus*. Hamburg: Kovač.
- Aguado, (2010). Lo sport professionistico e la fede religiosa. *Anti UAAR*, 14 ottobre 2010.
- Aledda, A. (1991). *Nel sacro recinto di Olimpia: per una storia sociale dello sport*. Roma: Società Stampa Sportiva.
- Alpert, R. T. (2015), *Religion and Sports*. New York: Columbia University Press.
- Amara, M. (2008). An Introduction to the Study of Sport in the Muslim World. In Houlihan, B., *Sport and Society. A Student Introduction* (pp. 532-552). London-Thousand Oaks-New Delhi-Singapore: Sage.
- Baker, W. J. (2007). *Playing with God: Religion and Modern Sport*. London: Harvard University Press.
- Bardelli, D. (2012). *Cattolicesimo, ginnastica e sport. Un percorso storico nel rapporto tra religione e attività motorie*. Milano: EDUCatt Università Cattolica.
- Benn, T., Pfister, G., Jawad, H. (2010). *Muslim Women and Sport*. London: Routledge.
- Bickel, P. B.-J. (1944). *Religion et sport: essai historique et philosophique*. St-Maurice: Éditions de l'oeuvre St-Augustin.
- Billig, M. (1995). *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Blazier, A. (2015). *Playing for God: Evangelical Women and the Unintended Consequences of Sports Ministry*. New York-London. New York University Press.
- Caillois, R. (1946). Le ludique et le sacré. *Confluences*, 10, pp. 66-77; anche in Caillois, R. (1963). *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, pp. 199-213.
- Caillois, R. (1939). *L'homme et le sacré*. Paris: Leroux; tr. it., *L'uomo e il sacro. Contre appendici sul sesso, il gioco e la guerra nei loro rapporti con il sacro*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- Caillois, R. (1957). Le sacré. In *Encyclopédie Française* (vol. 19, pp.19-32 e 35). Paris: Société Nouvelle de l'Encyclopédie Française.

- Caillois, R. (1964). *Istincts et société*. Paris: Denoël-Genthier; tr. it., *Istinti e società*. Milano: Guanda, 1983.
- Caillois, R. (1967). *Jeux et sports*. Paris: Gallimard; tr. it., *I giochi e gli uomini*. Milano. Bompiani, 1981; Rizzoli, 1995.
- Cipriani, R. (1967). Recensione di Magnane, G. *Sociologie du sport* (Paris: Gallimard, 1964). *Stadium*, 2, p. 28.
- Cipriani, R. (1989). Recensione a Mongardini, C., *Saggio sul gioco* (Milano: Angeli, 1992). *La Critica Sociologica*, 92, pp. 240-241.
- Cipriani, R. (1990). Il gioco tra play e game. In Macchietti S. S. (a cura), *Il bambino il gioco il giocattolo* (pp. 49-58). Roma: FISM.
- Cipriani, R. (2009). Simboli, linguaggi, appartenenze. *Stile libero – Sport&Sicurezza*, 4, pp. 29-32.
- Cipriani, R. (2010). Il gioco oggi, quale cultura? *Nuove proposte*, XVIII (luglio-agosto), p. 23.
- Cipriani, R. (2011). Sports, bodies, identities. In Cynarski, W. J., Obodziński, K., Porro, N. (eds.), *Sports, Bodies, Identities and Organizations* (pp. 15-26). Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Cipriani, R. (2011). Dallo spirito allo sport e viceversa. Il gioco della vita quando la vita è in gioco. *Religioni e Società*, XXVI (71), pp. 61-9.
- Cipriani, R. (2012). Sport, Corpi, Identità. Una rivotazione alla vigilia delle Olimpiadi di Londra. *Orientamenti Sociali Sardi*, gennaio-giugno, pp. 48-68.
- Cipriani, R. (2012). Sport as (Spi)rituality. *Implicit Religion*, 15 (2), pp. 139-51.
- Comitato Provinciale del C.S.I. (1945). *Vantaggi doveri e finalità dello sport nella parola del Santo Padre a 10.000 sportivi romani: discorso pronunciato il 20 maggio 1945*. Udine: Comitato provinciale del C.S.I.
- Commissione ecclesiale per la pastorale del tempo libero, turismo e sport (2003). *Sport e vita cristiana: nota pastorale della Commissione ecclesiale per la pastorale del tempo libero, turismo e sport*. Roma: ARANBLU.
- Coyle, P. (1999). *Paradise Lost and Found: Story of Belfast Celtic*. Edinburgh: Mainstream Publishing.

- Di Chiara, A. (2012). *Paidia. Cenni per una filosofia dell'esistenza come gioco.* Rapallo. video: <<http://www.letteratura.rai.it/articoli/il-calcio-come-metà-fora-del-sacro/16893/default.aspx>>.
- Di Filippo, L. (2014). Contextualiser les théories du jeu de Johan Huizinga et Roger Caillois. *Questions de communication*, 2014/1 (25), pp. 281-308.
- Di Marco, C. (2014). Per un pensiero ludico. «L'aldilà del serio» in Georges Bataille. *B@belonline/print*, 16/17, pp. 127-139.
- Durkheim, É. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.* Paris: Alcan; tr. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia.* Milano: Mimesis, 2013.
- Edge, A. (2001). *La fede dei nostri padri. Il calcio come una religione.* Milano: Libreria dello sport.
- Ellis, R. (2014). *Games People Play: Theology, Religion, and Sport.* Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Ferrero Camoletto, R. (2005). *Oltre il confine. Il corpo fra sport estremi e fitness.* Bologna: il Mulino.
- Forney, C. A. (2010). *The Holy Trinity of American Sports: Civil Religion in Football, Baseball, and Basketball.* Macon, GA: Mercer University Press.
- Gedda, L. (1931). *Lo sport.* Milano: Vita e Penàsiero.
- Giovannini, D., Savoia, L. (2002). *Psicologia dello sport.* Roma: Carocci.
- Greenspoon, L. G. (ed.) (2012). *Jews in the Gym: Judaism, Sports and Athletics.* West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Gugutzer, R., Böttcher, M. (2012). *Körper, Sport und Religion: Zur Soziologie religiöser Verkörperungen.* Wiesbaden: Springer.
- Harvey, L. (2014). *A Brief Theology of Sport.* London: SCM Press.
- Hessen, S. (1959). *Scuola democratica e sistemi scolastici.* Roma: Armando.
- Higgs, R. J. (1995). *God in the Stadium: Sports and Religion in America.* Lexington: The University Press of Kentucky.
- Hoffman, S. J. (1992). *Sport and Religion.* Champaign, IL: Human Kinetics Pub.
- Hoffman, S. J. (2010). *Good Game: Christianity and the Culture of Sports.* Waco, TX: Baylor University Press.

- Houlihan, B. (2008). *Sport and Society. A Student Introduction*. London-Thousand Oaks-New Delhi-Singapore: Sage.
- Huizinga, J. (1939). *Homo ludens*. Amsterdam: Nachod; tr. it., *Homo ludens*. Torino: Einaudi, 1973.
- Hutch, R. A. (2010). *Sport as a Spiritual Practice: Mastery, Failure, and Transcendence in the Life of Athletes*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- James, W. (1884). What is Emotion? *Mind*, 9, pp. 188-205.
- Jarvie, G., Thornton, J. (2012). Sport, Religion, and Spirituality. In Jarvie, G., Thornton, J., *Sport, Culture, and Society: An Introduction* (pp. 324-340). London: Routledge.
- Lange, C. (1887). *Ueber Gemüthsbewegungen*, 3, 8.
- Lixey, K. et al. (2012). *Sport and Christianity. A Sign of Times in the Light of Faith*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Lo Verde, F. M. (2014). *Sociologia dello sport e del tempo libero*. Bologna. Il Mulino.
- Magdalinski, T. (2002). *With God on Their Side: Sport in the Service of Religion*. London: Routledge.
- Malcolm, D. (2012). *Sport and Sociology*. London: Routledge.
- Martelli, S., Porro, N. (2013). *Manuale di sociologia dello sport e dell'attività fisica*. Milano. FrancoAngeli.
- Martini, L. (1976). Sport e movimento cattolico: dai santi educatori all'associazionismo. In AA. VV., *Sport e società. Problemi e prospettive dello sport in Italia* (pp. 118-126). Roma: Editori Riuniti.
- Matassi, E. (2012). *La Pausa del Calcio*. Rapallo: Il Ramo.
- Matassi, E. (2013). *Pensare il calcio*. Rapallo: Il Ramo.
- Mauss, M. (1923). Essai su le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, *L'Année Sociologique*; tr. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi, 2002.
- Muhammad, G. bin (2002). *The Sacred Origin and Nature of Sports and Culture*. Louisville, KY: Fons Vitae.

- Page, O. (2013). *Sport und Spiritualität* : unter besonderer Berücksichtigung der jüdisch-christlichen Spiritualität. Hamburg: Kovač.
- Peri, V. (1997). *Sport: poesia e preghiera*. Gorle: Velar.
- Porro, N. (2001). *Lineamenti di sociologia dello sport*. Roma: Carocci.
- Prebish, C. (1993). *Religion and Sport: the Meeting of Sacred and Profane*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Price, J. L. (2004). *From Season to Season: Sports as American Religion*. Macon, GA: Mercer University Press.
- Price, J. L. (2015). *Rounding the Bases: Baseball and Religion in America*. Macon, GA: Mercer University Press.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Putney, C. (2001). *Muscular Christianity. Manhood and Sports in Protestant America, 1980-1920*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ravaglioli, F. (1990), *Filosofia dello sport*. Roma: Armando.
- Rial, C. (2012). Brazilian Athletes as Missionaries of the Neo-Pentecostal Diaspora. *Vibrant*, 9, 2, pp. 130-159.
- Roversi, A. (1995). *Sociologia dello sport*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Scholes, J., Sassower, R. (2014), *Religion and Sport in American Culture*. London. Routledge.
- Simonnot, P. (1988). *Homo sportivus: sport, capitalisme et religion*. Paris: Gallimard.
- Smith, G. S. (2010). *Sports Theology: Finding God's Winning Spirit*. Indianapolis, IN: Dog Ear Publishing.
- Sterchele, D., Molle, A. (2011). Introduzione. Sport, religione, spiritualità: nuovi spazi di ricerca e riflessione teorica. *Religioni e società*, 71, pp. 11-15.
- Teja, A., Ristori, U. (a cura) (1999). *I Giochi Olimpici dall'antichità ai giorni nostri*. Roma. Scuola dello Sport-AONI.
- Thiel, J. F., Doutreloux, A. (eds.) (1975). Heil und Macht. Approches du sacré. *Studia Instituti Anthropos*, 22.

- Tilson, D. J. (2009). Winter Olympics and the Shroud of Turin. A Confluence of Town, Vestment and Media. *Fieldwork in Religion*, 4.2, pp. 123-149.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theater. The Human Seriousness of Play*. New York; tr.it. *Dal rito al teatro*. Bologna: il Mulino, 1986.
- Wallace, D. F. (2012). *Il tennis come esperienza religiosa*. Torino: Einaudi.
- Verdi, L. (1999). Miti e riti dello sport tra costruzione sociale e spettacolarizzazione. *Metis*, 1, pp. 101-112.
- Watson, N. J., Parker, A. (eds.) (2013). *Sport and Christianity: Historical and Contemporary Perspectives*. London: Routledge.
- Weber, M., 1988 (1920-1921), *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie* (vol. 1-3). Tübingen: Mohr (Paul Siebeck); tr. it. *Sociologia delle religioni*. Torino: Utet, 1976; *Sociologia della religione*. Torino: Einaudi, 2002.
- Wieting, S. G. (2015). *The Sociology of Hypocrisy: An Analysis of Sport and Religion*. Farnham: Ashgate.

Página intencionadamente en blanco



PERIODICITY, THE CANON AND SPORT

Periodicidad, el canon y el deporte

Thomas F. SCANLON
thomas.scanlon@ucr.edu
University of California Riverside

Fecha de recepción: 29-VI-2015

Fecha de aceptación: 17-VIII-2015

RESUMEN: El tema presentado bajo este título es ciertamente muy amplio, ya que abarca dos conceptos de tiempo y de valorización cultural de los productos artísticos muy generales. Ambos fenómenos son, en la visión actual, ampliamente construidos por sus culturas contemporáneas, y han recibido autoridad en gran medida a partir del prestigio del pasado. La antigüedad de la tradición trae con ella cierta distinción. Incluso aunque puede haber debates periféricos en cualquier sociedad dada que cuestionen las especificidades de la periodización o de la canonicidad, generalmente se acepta la designación consensuada de una secuencia de períodos históricos y se acepta igualmente una lista de trabajos artísticos de alto valor como canónica o con autoridad. Examinaremos primero algunos de los procesos de periodización y de formación de cánones, tras lo cual discutiremos algunos ejemplos específicos de cómo estos procesos han funcionado en el deporte de dos antiguas culturas, en concreto Grecia y Mesoamérica.

Palabras clave: periodización; canonicidad; deporte; antigua Grecia; Mesoamérica.

ABSTRACT: The topic according to this title is admittedly a broad one, embracing two very general concepts of time and of the cultural valuation of artistic products. Both phenomena are, in the present view, largely constructed by their contemporary cultures, and given authority to a great extent from the prestige of the past. The antiquity of tradition brings with it a certain cachet. Even though there may be peripheral debates in any given society which question the specifics of periodization or canonicity, individuals generally accept the consensus designation of a sequence of historical periods and they accept a list of highly valued artistic

works as canonical or authoritative. We will first examine some of the processes of periodization and of canon-formation, after which we will discuss some specific examples of how these processes have worked in the sport of two ancient cultures, namely Greece and Mesoamerica.

Keywords: periodization; canonicity; sport; Ancient Greece; Mesoamerica.

The topic according to this title is admittedly a broad one, embracing two very general concepts of time and of the cultural valuation of artistic products. Both phenomena are, in the present view, largely constructed by their contemporary cultures, and given authority to a great extent from the prestige of the past. The antiquity of tradition brings with it a certain cachet. Even though there may be peripheral debates in any given society which question the specifics of periodization or canonicity, individuals generally accept the consensus designation of a sequence of historical periods and they accept a list of highly valued artistic works as canonical or authoritative. We will first examine some of the processes of periodization and of canon-formation, after which we will discuss some specific examples of how these processes have worked in the sport of two ancient cultures, namely Greece and Mesoamerica.

Like much else, periodization is a problem of «epistemology», «how we know». We might say that, generally, «knowing» is a process of classifying, putting together like things; or it can be seen as «translation» of unfamiliar into the familiar. That which is absolutely unique cannot be known (or classified); it needs a new category. One way of making sense of time is to put it into periods, constructing privileged periods; then we give each period a value or a character.

Periodicity or periodization is the cultural construction of the phenomenon of time into distinct units. The term ‘period’ originally designated a ‘circuit’ or ‘round trip’, coming from the Greek *peri* and *hodos*, a ‘way’ or ‘road around’. As applied to time, a period indicates either a general or specific historical length of time. So ‘periodization’ or the construction of a period of time can be seen as a somewhat arbitrary. As one recent commentator puts it: «Periodization distorts... when we draw lines through time, artificially dividing the continuous flow of lived experience, we may obscure as much as we reveal. So why do we do it? The obvious but facile answer is that it makes the practices of history easier. It gives us a shorthand; everyone knows what we mean when we talk about archaic and classical, early, middle and late, or phases I, II, and III...[But p]eriodization is also characterization...this block is qualitatively different from other blocks of time that can be identified before and after it» (Morris 1997, 96).

Periodization, as some have described it, divides time into periods according to various general, common configurations, which can and do overlap, two of which we review here. First there is a strictly chronological method, which is based on lunar and/or solar cycles of years, and proceeds by counting a linear sequence fixed around a certain

communally important marker. For Christians of course the marker which has become the world standard is the date set for the birth of Jesus, or at least the point at which early Christian chronographers fixed it. Early Christians posited prior to Christ a series of five or six «ages» or *aetates*, each of 500 to 600 years, counted *ab exordio mundi*, «from the creation of the world». For Islamic, Judaic and a host of other cultures, the common points differ from one another but offer a shared, usually sacred reference point for each. For the ancient Greeks of the fifth century B.C. and later, the common point was the foundation of the quadrennial Olympic games in 776 B.C., after which each year was identified by its place within its Olympiad. For the ancient Romans, the starting point was the founding of Rome, most commonly in 753 B.C., after which each year was given a designation AUC or *ab urbe condita*, «from the foundation of Rome». And this bit of «millenalia» is in L. Robin Fox's *Pagans and Christians* (1987): «In 248 the Emperor Phillip had celebrated a spectacular millennium of Rome with lavish pagan honours». And for the Maya, a mythological zero date can be correlated to the date of cosmic creation in 2 August, 3114 B.C. in our notation (Miller & Taube, 1993, 50: s.v. «Calendar»). The current substitution of B.C.E. and C.E. for B.C. and A.D. points up both our acceptance of the Christian timeline and our desire to ecumenize or objectify it, though the practice has not yet gained popular favor.

Secondly, there is an evolutionary scheme of time, which traces phases of development through growth, acme and decline, i.e. cycles based roughly on a biological model, with each period dominated by a civilization or social system which eventually wanes and yields to another. Here we might cite Hesiod's 8th century B.C. model of the five races of men, golden, silver, bronze, heroic and iron, each one populated by a powerful race of men whom the gods eventually destroy, each one in some respects more or less inferior to the last. Also in this system is the Indian cycle of four ages or *yugas*, beginning with the first, «perfection», and ending with the fourth, the worst or *kali yuga*, namely the present. Likewise, Plato's or Polybius' cycle of constitutions fall into this world view of time in which a degenerating cycle of monarchy, oligarchy, democracy, and tyranny tend to occur in a repetitive sequence, which for Polybius is halted only by the establishment of Rome's superior, mixed constitution.

These organization of times are frequently described by a time line. This line with a beginning and end point implies «moments» along the way, «direction», and «connection».

x->—|—|—|—|—|—|—|—|—|—|—|—|—|—|—|—|—y

So space is used to describe time. We cannot help but interpret and try to make sense of things by using spatial or physical metaphors to understand the non-physical. Our ordering of time by century, Latin *centuria*, German *Jahrhundert*, is a relatively

recent phenomenon, first broadly adopted in the 18th century, not coincidentally the age of the birth of modern science. Thus the widespread popular modern tendency to christen neatly divided centuries, and even decades and millennia, each with their own special character is a practice fostered by the modern, linear notion of time. Periods are forced into a base-ten grid system analogous to the way space is measured and matter weighed. Quantification equals the bestowal of meaning.

Mircea Eliade proposed an alternate and useful, though perhaps overly rigid, schema for understanding time, namely a dichotomy between «historical (or secular or linear) time» and «mythic (or sacred or cyclical) time». Eliade's schema supercedes the problem of periodization, by focusing on the two fundamental modes in which people conceptualize time. A modern, western, and more or less secular world see linear, teleological progress of completely singularized events, perhaps causally linked but each distinguishable from others in the past. The premodern concept of time was, on the other hand, generally «cyclical», with no beginning or end. Secular time, in this dichotomized formulation, has the characteristics of being linear, ever changing, human-centered, and continually unique; sacred time conversely is retrievable, repeatable, paradigmatic and foundational.

Eliade's model of mythic time can be used to show how periodization connects with canonical narratives. In traditional religious cultures, meaning is ascribed or authority given to the activity of a people by recourse to a «mythic time», *in illo tempore*, to which sacred writing, rituals and places make constant reference. Mythic time is the time of origins, describing what gods, heroes, or ancestors did, and it is accessible, *inter alia*, through rituals or the reading of canonical texts. For Jews it refers to the narrative of the Hebrew Bible, for Christians to the life of Jesus, for the classical Greeks to the events of the heroic age such as in the Homeric epics, for ancient Mesoamerican cultures to the events in their creation text, *Popul Vuh*, and so on. The foundational periods described in each culture's canon is paradigmatic, repeatable in and retrievable through communal representations and celebrations of the mythic time.

CANONS

A canon is essentially a list, usually of written texts but possibly extended to visual and other products of culture, a list which is given special status and authority by a group. The list includes or selects certain items and excludes others. Canons are almost always comprised of old or ancient texts, and the paradigmatic sets of texts are perhaps the sacred books of various world religions canonized on the basis of being the inspired word of divine authority. The choice for inclusion of texts in the canon is usually made initially by a few members of the culture, and is continually ratified or changed over

time. The list of the canon is closed at the time of its adoption, but this finite closure is given openness by the process of interpretation or commentary. Interpretations allow the canonical text to be taken as a generic and metaphorical document which successive generations open up by linking the specifics of their contemporary situation to what is taken as the «deeper meaning» of the text. In sacred contexts, divination and other processes or interpretation can be used to extract significance from the text. But canonical secular texts also make claims to greater metaphysical import by citing the very survival of the text as a sign of its universal validity, aesthetic superiority, and authority bestowed by the generations who bestow on the texts their approval. Yet despite these claims of transnational and diachronic authority, we can observe how any given group or individual who performs an exegesis of the text seeks new and different meanings from it, hence its openness. Claims of aesthetic superiority can also be problematic. One could argue, as I have heard done, that the New Testament gospels are the stylistic equivalents of classic comic books for early Christians. And one could imagine that some future generation could canonize Superman comics, writing extensive commentaries on the universal lessons gleamed from that narrative. How, then, is a canon used? In one sense at least, it is crucial for the formation of the identity of a group, for example in the variations between Catholic and Protestant translations of the Bible, or in the use of the Veda which is arguably the only thing which gives unity to what we call Hinduism.

EXAMPLES

To illustrate the principle of how periods can be constructed and how literary texts, or indeed oral narratives of myths and legends, can directly affect later cultures, we turn now to our examples from Mesoamerican culture and from archaic Greece. In both cases, we will look at how the canonical narratives are used to validate and to invest meaning into cultural practice, in particular how the sports of each culture is constructed through traditional «legends». By «legends» I mean narratives of the past which have become canonical for a particular public, and can be appropriated by that public to inform their cultural identity.

Sports are also by definition public events, events of the stadium, and thus events which in some ways serve as a mirror for activity in the public sphere of society outside the circumscribed space of the competition. Sports involve public performance, carried out by the bodies of participants. In their public and physical displays before spectators or an audience, sporting competitions are comparable to religious rituals, to the recitation or singing of stories, and to performances of drama in ancient, traditional, and even modern cultures. The actions of sports, like analogous performances, often describe a complex interplay of tensions from which the audience can derive implicit or explicit messages to apply to their lives. Thus the activity of the stadium may constitute a dialog-

gue between a contemporary culture and the mythic time of its canonical referent. One major difference, however, between sports and most other public performances is that rituals, songs, and dramas are scripted while sporting competitions admit risk or chance in the outcome. Hence in Mayan thought, sport is closely associated with divination and the casting of lots, and among the Greeks the outcome of a contest was thought to depend greatly on the favor of the gods.

In Mesoamerican ballgames, sports not only have recourse to divine causation, but depend upon the notion of canonical legend alluding to mythic time. Quiché Maya myth collected in the sixteenth century C.E. in the *Popul Vuh* text tells the story of two ball-players and gamblers, Hun-Hunahpu and Vucub-Hunahpu, who anger the underworld gods, are challenged to a competition by a messenger, accept, and are killed before the contest. Their contest took place in the ballcourt of Xibalba, the Otherworld «Place of Fright», in short, the underworld; the brothers were sacrificed and buried at Pucbal Chaah, «The Place of Ballgame Sacrifice». The twin sons of Hun-Hunahpu, Hunahpu and Xbalanque, take up the challenge to compete, compete, and survive several contests until Hunahpu is decapitated. His brother overpowers the underworld opponents and avenges his predecessors. Thus he triumphs over the Lords of Death and establishes the cosmic relationship between eternally dead gods and regenerative human beings. To this ball court those human beings «of the light born, the light engendered» would return, the Lords of the Maya. The ballgame was the pivot of the cycle of creation. The victorious brother retrieved his father, the Lord of Maize, the Underworld and from the corn human beings were shaped and created; all agricultural abundance subsequently flows from this event (Schele, Freidel & Parker, 1993, 308; see also De la Garza, 2012; Aguilar, 2015).

Besides the textual version of this myth, it is portrayed on several Mesoamerican ballcourts themselves to remind viewers of the constant human confrontation with death, the need to beware of hostile cosmic forces, and the ability to master one's own fate. It also recalls the essential similarity between playful sports and serious antagonisms. The ballgames also show the need for family members to maintain solidarity and to even the score with enemies.

The actual historical ball game was popular among many Mesoamerican peoples, who played on courts of a basically uniform shape with a rubber ball aimed at a ring or markers. Rules varied, but two teams of two or three players each vied on the court, touching the ball in play only with the upper arm or thigh, never the hands. Many understood the ball game as a metaphor for the movements of heavenly bodies, particularly the sun, the moon and Venus. The ball itself may have been understood as the sun journeying in and out of the underworld with a cartouch of an Underworld opening frequently marking the ball court. Thus the metaphorical reading of these games connects

them with celestial and temporal cycles, as well as with the process of creation at the beginning of temporal periods, hence grounding the game as a ritual and the ballcourt as a place of power where even kings sometime wore the regalia of ballplayers to display their authority.

Human sacrifice was notoriously incorporated into the game, with the victors sometimes decapitating the losers. Among the Classic Maya, defeated players, usually captives of war, were bound and trussed to be used as the ball itself in a ritual paralleling the game. In the final act of the game, the captive-as-ball was bounced down a flight of stairs. (Miller *et al.*, 1993, 42-44) The historical games replicate the game in which the king, like the Ancestral Hero Twins, will triumph, and will bring forth abundance and prosperity from the Land of Death into his realm. The game was correlative to the deadly game of war where the king was a farmer of his people, as his people were farmers of corn (Schele *et al.*, 1993, 309-310).

We turn now to our example from Greek culture, and to the *Iliad* and *Odyssey*. Are there connections between the rise of actual Greek athletic festivals, particularly the Olympics which began in 776 B.C.E., and the spread of early Greek heroic legend, in particular of the Homeric epics, which were written down arguably between 750-725? *Prima facie*, the answer would seem to be «no»: Homer does not mention the Olympics, and, after the eighth century, the Olympics do not claim explicit connections with Homeric heroes. Yet closer inspection reveals less direct connections.

Homer is of course the earliest testimony for Greek sports, with the Games for Patroclus in *Iliad* XXIII and the «after dinner games» at Phaeacia in *Odyssey* VIII. These games are in many aspects different from those of later historical festivals, for example the wearing of loincloths by athletes, the inclusion of a duel in armor which is unparalleled in later practice. Whether these are conscious archaisms or true relics of earlier customs cannot be decided, but it does indicate that Homer's games are not precise templates for later contests. Still, it seems more than coincidental that the rise of the popularity of heroic epic was contemporaneous with the increasing popularity of athletic festivals.

Current consensus about the date of the writing down of the Homeric poems mostly as we have them is that the texts were fixed in writing in the eighth century, with some arguing for both epics being written down in the early eighth century, while most put the *Iliad* at about 750 B.C. and the *Odyssey* at about 725¹. The earliest preserved allusion to the poet Homer himself comes in the *Hymn to Apollo* (172-73), dated approximately to the first third of the sixth century (Kirk, 1985, 114-115; Strauss Clay, 1997, 501). Xenophanes ca. 550 B.C. takes issue with Homer's representation of the gods (frs. 11, 14, 15, 16 DK). Pindar, writing from about 500 to 446 B.C., names Homer

¹ Early 8th century: Powell, 1997, 31; 750 and 725: Wilcock, 1996.

three times and constructs an extensive intertextuality with Homeric epic (Nagy, 1990). As one scholar recently summarizes: «If non-Homeric early Greek lyric only gradually became distinct and distinguishable from the Homeric corpus, and the two centuries of archaic lyric (650-450) constitute in their own way a development incorporating and appropriating Homeric poetry, tragedy notoriously began with Aeschylus' self-styled 'chops from Homer's banquet'. (Lamberton, 1997, 40). In this literary assessment, we should keep firmly in mind, however, that well into the fifth century B.C. and beyond Homeric authorship was commonly attached to the entire epic cycle, not just the *Iliad* and *Odyssey*. (Lamberton, 1997, 38-39).

The archeological artifacts of Iron Age Greece, i.e. from the eighth century B.C., evidence a growing interest in the heroic past. This interest is, however, not necessarily inspired by Homer's works, which were Ionian products and probably took some decades to have a great impact on the Greek mainland. So in the eighth century itself, the age of the earliest Olympics, the newly written and therefore fixed versions of the *Iliad* and *Odyssey* probably had minimal impact on the way in which Olympic participants viewed the recently formed games (Morgan, 1990, 59-60). More likely there was a «single expression of an heroic ethos which emerged in the late Geometric/Early Archaic times», of which epic poetry, artifacts illustrating heroic scenes, and the earliest Olympics themselves were individual products.

From the period of Homer to 600 B.C., «only a small fraction of the probable mythological scenes take their subject from the *Iliad* or *Odyssey*— between 10% and 16%, according to the degree of optimism of the person counting» (Snodgrass, 1997, 573). Yet other myths in the Homeric cycle are recorded in art of this period, and probably non-Homeric versions of Homer's subject matter, which suggests only that Homeric texts were known but had not yet become the exclusive or widely accepted canonical versions of the legends. Judging from heroic scenes in Greek art, then, it was not until the period between the late seventh century and the mid-sixth century that canonical versions of the epics of Homer and others in the cycle seem to become widely known in the Greek world.

We now turn from the dates and early spread of the Homeric texts to the origins and growth of the ancient Olympic festival. The traditional date for the founding of the Olympics, derived from the fifth century B.C. victor list of Hippias, is 776 B.C., though several ancient sources put the beginning back to the early ninth century or even earlier and call the eight century date a point of the restoration of the festival. Most importantly for present purposes, ancient commentators name the 776 date as the year in which the games were re-instituted on the occasion of a treaty between local warring states; the important date was not therefore that of any legendary founding by famous heroes of the Bronze Age three centuries earlier (Rutter, 2014). Notably the 776 date later became so

important that it was the most widely used common date from which later ancient historians dated all events. Like the Maya culture, the foundation of a communal sporting became the basis for periodization, but unlike that New World model, the Greeks fixed on an historical and political event, and not a mythic one, associated with the games. Even so, it seems more significant that the Greeks, like the Maya, chose for their periodic ground zero a festival contest shared widely among their independent states, and a contest moreover heavily invested with mythic foundation tales.

Before we look at the legends themselves, we pause to look briefly at the first two centuries of the Olympics and ask when Greeks generally began to link the games with the heroic tales. As we saw above, it was not until about 600 B.C. that heroic epic is widely depicted in Greek art. As it happens, this date coincides very closely with the point when the Olympics and other athletic festivals became very popular throughout the Greek world. In recent years the controversy has continued with one prominent German excavator at Olympia placing the beginning of the games to about 700 B.C., though this seems too late for reasons I will not go into here. I propose we accept for argument's sake the date of 776, which seems most plausible to me; Catherine Morgan also supports this date, though the precise starting date of 776 is not supported by a perceivable shift in archeological finds at that period; more certain is the relative increase in dedicatory activity at the sanctuary during the last quarter of the eighth century. Prior to 700, Hippias' list shows athletic victors almost exclusively from the western Peloponnes or Laconia. Thus the early games were by custom, by explicit restriction, or simply according to popular interest, local in character in comparison with the more properly panhellenic games of later periods².

Known Olympic victors in the seventh century came from a bit wider afield, but in no great numbers: of a total of 59, the greatest number, 39, still came from the Peloponnese with 33 of these from Sparta, followed by 7 from the ascending state of Athens, and the remaining 13 from the far west, Italy and Sicily, from Ionia on the eastern edge of the Greek world, and from central Greece.³ In short, so far as our fragmentary records can tell, the games were still fairly parochial, greatly dominated by Spartan athletes whose polis aggressively sought political capital from the conspicuous success. The seventh century is remarkable by the absence of any other periodic athletic festival along the Olympic model. That century is one in which athletics had still not reached

² Morgan (1990, 92), assessing material evidence and following Pausanias's dating, supports the date of 776 as one which «may relate to the refoundation of the Olympic games after some earlier contest had lapsed». For a collection of the primary sources (in English translation) on the legendary origins of the Olympics, see Robinson, 1979, 32-55. Discussion of the founding date: Golden, 1998, 63-65. Origin in 700: Mallwitz, 1988. Last quarter of eighth century: Morgan, 1990, 48-49. Local participation in Olympics pre 700: Morgan, 1990, 102.

³ The reckoning of regional affiliations of victors from the 696 to the 588 Olympics is based on Moretti, 1957.

its acme of civic and popular appeal. This was before the age of gymnasia and training processes. There were certainly some regional festivals with games and occasionally secular athletic or equestrian contests, but they were much fewer and of smaller scale than in later centuries⁴.

With the first quarter of the sixth century, the picture changed entirely. In 582/1 (or 586/5) the first major prize games were held at Delphi at the Pythian festival for Apollo which became a quadrennial fixture thereafter⁵. Two biennial games also began at this time, in 582/1 the Isthmian games for Poseidon at the Isthmus of Corinth, and in 573 the Nemean games in honor of Zeus. These three festivals, along with the Olympics, constituted a circuit or *periodos*, at which athletes thereafter aspired to become *periodonikai*, «circuit victors», though the term first appears only in the second century A.D. With the first quarter of the sixth century, the picture changed entirely. Between 586 and 573, three other major panhellenic games were instituted in Greece, and there were joined by the first local games at Athens, the Panathenaia in or near 566. The early sixth century, then, was marked by an intense institutionalization of athletic festivals, the very period when the Homeric epics and other heroic legends also became more widely known in Greece.

The canonical legends, I argue, added impetus to the spread of athletics in the early 500's. The public monuments of Olympia itself yield the most famous examples. In one story of the origins of the Olympic games, a foreign hero, Pelops defeated and caused the death of the brutal King Oenomaus in a chariot race, winning the king's daughter, Hippodameia, in marriage (Lacroix, 1976; Weiler, 1974, 209-217; Murray, 2014, 309-319). A funeral mound for Pelops and an altar for Zeus were central features of the Olympic sanctuary from its founding. In addition, the sculpture of the east pediment of the Temple of Zeus at Olympia from the second quarter of the fifth century showed Pelops and his bride together on one side of the central figure, Zeus, the patron of the race. Finally, on the metopes of that temple are depicted the labors of Herakles, the hero also seen as a legendary founder of the games. The Olympic space thus explicitly alludes to its origins in mythic time, and evidences the growing popularity of both the heroic ethos and athletics. Other games of the early sixth century similarly connected their games to their legendary heroic founders through architecture and sculpture. Like the Maya ballgame, the Olympics seek validation from a supposed mythic time. The juxtaposition of Pelops and Zeus in the sanctuary and on the temple underscores a crucial theme for Olympic athletes, the opposition of death and life, mortality and immortality, defeat and victory.

⁴ There is a inscription from about 580 B.C. by a victor probably in the local Eleusinian games for a vicitry in the pentathlon or possibly in the long jump as a separate event: Moretti, 1953, 1-5.

⁵ Dates for the origin of the Pythia: Morgan, 1990, 136; for the Pythia, Isthmia and Nemea: Golden, 1998, 10.

When we step back and examine the total socio-historical contexts of festival games in Mesoamerica and in Greece, we are confronted with broader questions. First a political question. How at any given time and place in those cultures was the appeal to origins from canonical legends used by kings or the ruling élite to solidify their hold on power? Architecture, ritual, costumes, claims to genealogy, and so on were invoked during the occasion of the festivals themselves to score political capital, to gain popular favor, to establish individual or civic identity, in short to use a constructed memory of the past as a basis for authority in the present.

Secondly, a question of whether the sports-and-legends phenomenon is unique to Greece and Mesoamerica, or has broader, even contemporary importance. If the canonical legends had not existed, would the games not have became as popular? This is too complex to address here of course, but quick reference to cultures like ancient India, China, the Hittite empire, and Egypt, where there are scattered traces of games but no coalescence into important regular festivals, suggests that legends can serve as a catalyst for or invest meaning into sports. But the immense popularity of gladiatorial and other contests in Rome without seminal foundation myths suggests that sometimes forces other than canonical legends can also promulgate such contests.

In the present day United States, sports seem to have spread more along the lines of ancient Rome, for extraneous social reasons like the rise of a leisured class in the nineteenth century. We seem to lack a dominant single legend perhaps mainly because our proliferation of media results in a multiplicity of legends. Still we can identify in modern sports a thread of canonical legend around which media images cluster. Our most popular sports are team sports. Do team sports represent a high valuation of community and individual sports of the individual? How can we reconcile the American tradition of praise for the individual and the loner with the love of team sports? One commentator attributes this to the nature of modern life in which our notions of freedom often include elements both of autonomous effort and of cooperation towards common goals. The team element connects the fan with the team representing a region or a school. Yet the cowboy or the loner Rambo image simultaneously feeds the complementary image of the individual star player seeking to get into the hall of fame. Films, novels, and television all reinforce this paradox of the solo individual alongside a collective deeply dependent upon him or her.

Our survey of periodization and canon formation seen in one sphere of activity then demonstrates the importance of these phenomena in construction of a culture's identity. The games in the Greek stadium, the Maya ballcourt, and the modern sports venue provide a public arena for re-enactment of mythic aetiologies. Both participants, spectators, and the social élite can vicariously, or ritually speaking even actually, become the founding heroes who perform acts of death and rebirth. And the seemingly fixed

canons and the mythic time to which these performances make reference are constantly re-constructed and given new meaning by the dominant culture of the time.

In sum, festival contests give social context a greater role, virtually a ritual function, demonstrating how fame and glory may be won in peaceful competitions which parallel more serious activities. Here the prize-givers are like the rulers in society, setting and bending the rules to accommodate human circumstances. Societies which staged sports festivals in later times probably took inspiration from the courage and skill of their legendary ancestors, putting themselves in the place of legendary heroes.

BIBLIOGRAPHY

- Aguilar, M. (2015). Ulama: Pasado, presente y futuro del juego de pelota mesoamericano. *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, vol. 49, nº 1. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garza, M. de la (2012). *El legado escrito de los mayas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Golden, M. (1998). *Sport and Society in Ancient Greece*. Cambridge.
- Kirk, G. S. (1985). In Easterling, P. E. and Knox, B. M. W. (eds.), *The Cambridge History of Classical Literature, I. Greek Literature*. Cambridge.
- Kyle, D. G. (2007). *Sport and spectacle in the Ancient World*. Malden & Oxford.
- Lacroix, L. (1976). La Légende de Pélops et son Iconographie, *BCH*, 100, pp. 327-341.
- Lamberton, R. (1997): In Morris, I. and Powell, B. B. (eds.). *A New Companion to Homer*. Leiden, New York and Cologne.
- Mallwitz, A. (1988). In Raschke, W. (ed.), *The Archeology of the Olympics*. Madison.
- Miller, M. and Taube, K. (1993). *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. London.
- Moretti, L. (1953). *Iscrizioni Agonistiche Greche*. Rome.
- Moretti, L. (1957). *Olympionikai, i Vincitori negli Antichi Agoni Olimpici*. Rome.
- Morgan, C. (1990). *Athletes and Oracles*. Cambridge.
- Morris, I. (1997). Periodization and the Heroes: Inventing a Dark Age. In Golden, M. and Toohey, P. (eds.), *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization and the Ancient World*. London and New York, pp. 96-131.

- Morris, I. and Powell, B. B. (eds.) (1997). *A New Companion to Homer*. Leiden, New York and Cologne.
- Murray, S. C. (2014). The role of religion in Greek sport, en Christesen, P. & Kyle, D.G. (eds.), *A companion to Sport and spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Malden & Oxford, pp. 309-319.
- Nagy, G., (1990). *Pindar's Homer: The Lyrics Possession of an Epic Past*. Baltimore.
- Powell, B. B. (1997). In Morris, I. and Powell, B. B. (eds.). *A New Companion to Homer*. Leiden, New York and Cologne.
- Robin, L. (1987). *Fox's Pagans and Christians*. Knopf.
- Robinson, R. S. (1979). *Sources for the History of Greek Athletics*. Chicago (repr. of 1955 edition).
- Rutter, J. (2014). Sport in the Aegean Bronze Age, en Christesen, P. & Kyle, D.G. (eds.), *A companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Malden & Oxford, pp. 36-52.
- Scanlon, T. F. (ed.) (2014). *Sport in the Greek and Roman Worlds*. Oxford.
- Schele, L., Freidel, D. and Parker, J. (1993). *Maya Cosmos: Three Thousand Years On The Shaman's Path*. New York.
- Snodgrass, A. (1997). In Morris, I. and Powell, B. B. (eds.) (1997). *A New Companion to Homer*. Leiden, New York and Cologne.
- Strauss Clay, J. (1997). In Morris, I. and Powell, B. B. (eds.) (1997). *A New Companion to Homer*. Leiden, New York and Cologne.
- Weiler, I. (1974). *Der Agon im Mythos: Zur Einstellung der Griechen zum Wettkampf*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wilcock, M. (1996³). s.v. «Homer» in *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford and New York.

Página intencionadamente en blanco



LO SPORT CATTOLICO ITALIANO, DALLA FINE DEL II GUERRA MONDIALE ALLE OLIMPIADI DEL SESSANTA

Italian Catholic Sports, from the end of the 2nd World War to the Olympics of 1960

Maria Mercedes PALANDRI¹

m.mercedes@virgilio.it

Società Italiana di Storia dello Sport / Collegio dei Fellows del CESH

Fecha de recepción: 4-VII-2015

Fecha de aceptación: 17-VIII-2015

RIASSUNTO: All'interno di una cornice che descrive la situazione storico-politica del primo II dopoguerra, la ricostruzione dello sport italiano prende l'abbrivo dopo la lunga parentesi del periodo fascista. Accanto al Comitato Olimpico Nazionale Italiano (Coni) emergono nuovi organismi che si occupano di sport e contribuiscono ad arricchire la società italiana, tra tutti spicca il Centro Sportivo Italiano (CSI).

Questa ricerca ha lo scopo di indagare il contributo che l'organizzazione dello sport cattolico ha messo in campo a favore dello sviluppo del sistema sportivo nazionale. Dalla relazione privilegiata che papa Pacelli ha concesso al popolo sportivo cattolico elaborando con i suoi discorsi una concezione di sport «cristianamente e sanamente inteso», capace di guiderlo e orientarlo di fronte a questo fenomeno in continua espansione. Alla presentazione della figura di Luigi Gedda, presidente del Csi dal 1944, anno della sua fondazione, fino al 1960, anno della XVII Olimpiade romana, e che ha rappresentato il *trait d'unior* tra le gerarchie ecclesiastiche, il Csi e lo sport. All'alacre attività del Csi degli anni Cinquanta che ha visto un sostanziale sviluppo del suo impegno e delle sue attività nei confronti del gioventù sportiva che si è concretizzato attraverso il riscontro di un maggiore numero di tesserati. Ma soprattutto all'operosa condotta portata avanti da questa organizzazione cattolica in prospettiva dei Gio-

¹ Dra. en Ciencias del Deporte. Secretaria della Società Italiana di Storia dello Sport. Secretaria del Collegio dei Fellows del CESH.

chi Olimpici di Roma del 1960 con la preparazione della Giornata Olimpica indetta dal Coni per diffondere lo spirito olimpico tra la popolazione in ogni luogo d'Italia e per sollecitare lo sviluppo di una coscienza critica di fronte al vasto analfabetismo motorio degli italiani.

Parole chiave: Centro Sportivo Italiano (CSI); Comitato Olimpico Nazionale Italiano (Coni); Sport cattolico; Giornata Olimpica; papa Pacelli; Luigi Gedda.

ABSTRACT: In the frame of the historical and political situation of the postwar period after the 2nd World War, the reconstruction of Italian Sport begins after the long interval of the fascist period. Besides the Italian National Olympic Committee (INOC), new bodies emerge concerning sports and contributing to win over the Italian society; between all of them the Italian Sport Center (ISC) stands out.

This research has as a target the inquiry about the contribution of the organization of catholic sport to help the development of the national sport system. From the privileged relation given by the Pope Pacelli to the catholic sporting people, working out with his speeches a conception of «Christianly and healthily intense» sport, able to guide and direct them in facing this phenomenon in continuous expansion. To the introduction of Luigi Gedda's character, the president of the ISC from 1944, the year of its foundation, until 1960, the year of the XVII Olympiad in Rome, who represents the union link between the ecclesiastical hierarchy, the ISC and the sport. To the activity of the ISC in the 50s, when a substantial development of its pledge and its activities has been seen in front of the sporting youth, made concrete through a higher number of federated ones. But specially to the working behavior developed before by this catholic organization facing the Olympic Games of Rome in 1960, with the preparation of the Olympic Journey designed by the INOC for spreading the Olympic spirit among population in all places of Italy and for requesting the development of a critical awareness in front of the Italians' high motive illiteracy.

Keywords: Italian Sport Center (ISC); Italian National Olympic Committee (INOC); Catholic Sport; Olympic journey; Pope Pacelli; Luigi Gedda.

SOMMARIO: 1. L'Italia del II dopoguerra. 2. Lo sport italiano nel dopoguerra. 3. «...cos'è lo "sport" se non una di quelle forme della educazione del corpo?» (dal discorso di Pentecoste 1945 di Pio XII al Csi). 4. Luigi Gedda e la nascita del Csi. 5. I Giochi di Roma del Sessanta e il contributo dello sport cattolico italiano. 6. Conclusioni.

1. L'ITALIA DEL II DOPOGUERRA

L'Italia, all'indomani della sconfitta e delle devastazioni redatte dalla guerra, era alla ricerca di una nuova identità garantita dalla riacquistata libertà. Voleva essere un Paese dove la sovranità del popolo non fosse più piegata da forme autoritarie di governo come quello fascista, appena sconfitto. Così attraverso le elezioni del 2 giugno 1946, il popolo italiano, dopo poco più di vent'anni di dittatura, fu interpellato sulla scelta della forma di governo. La maggioranza scelse la Repubblica. Queste consultazioni libere videro la partecipazione di un ampio numero di persone, il 90% degli aventi diritto, tra cui biso-

gna ricordare il contributo femminile che per la prima volta riuscì a esprimere il proprio voto. Nata la Repubblica, venne scritta una nuova Costituzione, caposaldo della futura vita democratica. Così, dopo le restrizioni del periodo «mussoliniano», le forze politiche tornarono ad essere protagoniste del governo del paese.

Il debutto di questa giovane democrazia, però, non fu facile. I partiti, nuovi interpreti della dialettica liberale, accompagnati da un'impetuosa crescita della partecipazione degli iscritti, sebbene accomunati dalla lotta antifascista e dall'obiettivo della rinascita e dell'Italia, presentavano infatti ideologie e progetti politici differenti.

Tra questi si stagliava il partito comunista di Palmiro Togliatti, un partito di massa, che tendeva ad allargare i suoi consensi al di là della tradizionale fascia operaia verso i ceti medi e verso gli intellettuali. Questo partito mirava, in questa fase di transizione, all'affermazione di una «democrazia progressiva», tappa obbligatoria nell'avvicinamento al socialismo, e voleva distinguersi da quella «borghese» in quanto la prima era subordinata a finalità sociali. C'era poi il partito socialista, di Pietro Nenni, che non era un partito unitario poiché diviso al suo interno in due correnti, quella massimalista, favorevole all'alleanza con il Pci, e quella invece riformista/autonomista, favorevole alla sua autonomia. Tale mancanza di uniformità e chiarezza avrebbe nuociuto negli anni a seguire allo stesso partito. La Democrazia cristiana di Alcide De Gasperi ebbe invece come modello il programma del Partito popolare di don Luigi Sturzo ispirato alla dottrina sociale della Chiesa. Avverso alla lotta di classe e rispettoso del diritto di proprietà e aperto alle istanze di riforma, tra le sue file accolse i giovani cresciuti nelle organizzazioni cattoliche (Fuci e Azione Cattolica), ma soprattutto a suo favore raccolse il consenso della Chiesa e degli Stati Uniti.

Il Pci, il Psi e la Dc avevano dunque instaurato, attraverso percorsi differenti, una vicinanza verso ampi strati della popolazione favorendo una crescita imponente della partecipazione politica degli italiani.

Il partito cattolico e quello comunista furono protagonisti di un'accesa e intensa campagna elettorale in occasione delle elezioni politiche del 18 aprile 1948. Clima che rifletteva –a livello nazionale– quel bipolarismo che dominava lo scenario mondiale e che vedeva gli Stati Uniti contrapporsi all'Unione Sovietica. Entrambe aspiravano a divenire potenze mondiali ognuno perseguitando il benessere e il progresso dei popoli attraverso un modo antitetico di intendere la società. I primi favorivano l'espansione della democrazia liberale, la politica pluralista, la concorrenza economica, la libertà personale e un'etica del successo a sfondo individualistico; i secondi, al contrario, tendevano a trasformare i vecchi assetti politico-sociali verso un modello collettivistico, fondato sul partito unico e sulla pianificazione centralizzata e un'etica della disciplina e del sacrificio anti-individualista. Ogni circostanza

diventava quindi un'occasione per manifestare la propria supremazia a livello ideologico, militare, culturale ma anche –soprattutto negli anni a venire– a livello atletico e sportivo. Così le elezioni italiane furono influenzate dalla pressione derivante dalla situazione internazionale, dalla politica di contenimento di Truman, dal rischio di esclusione dal piano Marshall in caso di vittoria dei comunisti. Pertanto la vittoria delle elezioni del partito cattolico, insieme all'adesione al Patto Atlantico (1949), sancito alla fine di un intenso dibattito parlamentare tra le varie forze politiche, garantirono all'Italia un'integrazione più stretta con l'Occidente e la sua protezione da parte degli Stati Uniti. Si chiuse così la fase più incerta e agitata del dopoguerra (Cfr. Mammarella 2006; Mammarella 2008; Cotta 1984; Cotta, Della Porta & Morlino 2004; Sabbatucci & Vidotto 2009).

2. LO SPORT ITALIANO NEL DOPOGUERRA

All'interno di questa situazione storico-politica riprende avvio anche la storia dello sport italiano. Dopo la lunga parentesi del periodo fascista in cui la pratica sportiva non era scaturita da una scelta volontaria della persona ma dall'intervento costrittivo del regime che prediligeva metodiche incentrate sulla ripetitività degli esercizi a corpo libero, sull'attrezzistica, sull'apparenza di coreografie e dei saggi ginnici (Fabrizio, 1977, 113-120, 116), proprio a rimarcare la necessità di una omogeneizzazione delle masse e alla loro conformazione alla politica del regime, contrastando qualsiasi spinta creativa e individualista contraria ad esso. Il regime era stato promotore dello «sport spettacolo», avallato da una stampa sportiva priva di «rigore morale e di indipendenza» che aveva appoggiato l'interesse politico vigente in modo incondizionato, stimolando l'immaginario collettivo e favorendo la fabbrica del consenso della massa che fruiva passivamente del fenomeno sport (Fabrizio, 1977, 117).

La ripresa, tuttavia, fu difficoltosa poiché tutto il sistema sportivo italiano² dipendeva dal Coni. Questo Ente, in base alla legge n° 426 del 16 febbraio 1942 relativa alla sua costituzione e al suo ordinamento, era posto alle dipendenze del Partito Nazionale Fascista (Pnf), in seguito alla sua soppressione, venne posto alle dipendenze della Presidenza del Consiglio dei Ministri in base all'art.5 del Decreto Legge n° 704, del 2 agosto 1943³. Quindi per comprendere meglio qual'era lo stato dello sport italiano nel secondo dopoguerra bisogna procedere guardando da una parte all'attività svolta dal Coni, nella

² Fabrizio, 1977, 121-168; utile, per un ulteriore approfondimento di queste tematiche, è il testo di Bonini (2006).

³ Archivio Centrale di stato (ACS), P.C.M. 1955-58, 3-2-5, b.197, Prima riunione del Consiglio Nazionale Coni, Roma 19 giugno 1946; Archivio Coni (AC), Giunta esecutiva del Coni dalla 1^a alla 11^a riunione anni 1946-1947, f. VI sessione Giunta esecutiva, 5 marzo 1947.

persona di Giulio Onesti⁴, dall'altra seguendo l'affermarsi delle nuove realtà associative sportive che nascono, nella quasi totalità, come organismi collaterali ai partiti.

Giulio Onesti, giovane avvocato socialista, fu incaricato, nel giugno del 1944, di fare da commissario straordinario governativo del Coni per liquidarlo, conservarne i beni e restituire «lo sport italiano al suo originario costume democratico»⁵.

Il primo problema da risolvere fu, dunque, quello di allontanare dall'Ente tutte quelle persone che avevano avuto a che fare con il partito fascista. Il giovane avvocato piemontese avrebbe pertanto dovuto «epurarlo», ma si trovò di fronte ad un quadro difficile, così bene descritto dallo storico Felice Fabrizio:

«espulso dalla sua sede naturale, il Coni conduce una grama esistenza in sistemazioni di fortuna; l'organizzazione periferica si è frantumata, gli impianti sono andati per buona parte distrutti; i larghissimi contributi con i quali il governo fascista aveva finanziato l'attività ginnico-sportiva sono improvvisamente venuti meno; la classe politica è ripiombata nel tradizionale disprezzo dello sport, giudicato fenomeno secondario e frettolosamente etichettato come «creatura» del regime» (Fabrizio, 1977, 124-125).

Di fronte a questa situazione Onesti, per salvaguardare la stessa vita dello sport italiano, stabilì di conservare e rafforzare quelle «prerogative accentratrici e dirigistiche» del Coni decidendo di proteggere lo sport italiano da un'inevitabile fine e Onesti si trovò di fronte all'impossibilità di liquidare l'Ente, anzi egli dovette conservare e rafforzare quelle peculiarità dell'istituzione sportiva che avrebbero permesso la sua esistenza. Anche perché, vista la sua inesperienza sul versante sportivo, Onesti aveva necessità di persone che lo aiutassero a proporre e attuare «progetti di ampio respiro» (Fabrizio, 1977, 124-125). Lo stesso Fabrizio accennando al dibattito riguardo alla possibilità mancata di dar vita ad una nuova riforma dello sport nel II dopoguerra che portasse una svolta in quegli anni, riferisce come la situazione generale di «sfacelo economico», di «disorientamento morale», di «miseria» e di «tensioni sociali» spostava il baricentro degli impegni di governo verso altre questioni più importanti rispetto a quella della «rinascita sportiva» (Impiglia, 2010, 45). Così si sarebbe dovuto evitare che lo sport venisse lasciato allo sbando.

L'altra questione importante da risolvere era quella del finanziamento. Se nel periodo fascista il Coni aveva usufruito di un contributo offerto dal regime attraverso il

⁴ La figura di Onesti rimase legata alla leadership del sistema sportivo italiano fino al 1978 come Presidente del Coni. (Cfr. Pennacchia, Valenti, Falangola & Scimonelli, 1986; De Juliis, 2001).

⁵ Archivio Centrale di stato (ACS), P.C.M. 1955-58, 3-2-5, b.197, Prima riunione del Consiglio Nazionale Coni, Roma 19 giugno 1946.

Pnf, ciò non era possibile nello Stato democratico parlamentare. Allora, trovato l'avallo legislativo, attraverso un concorso di scommesse e pronostici allestito dal giornalista Massimo Della Pergola, venne messo a punto un sistema di sovvenzione che permise al Coni di essere indipendente dallo Stato. Infatti, tolta la percentuale degli incassi per il montepremi e per il Ministero delle finanze, la quota rimanente fu gestita dal Coni. «Il Coni e lo Stato dovevano essere due istituzioni governate in nome della libertà e tenute rigidamente separate tra loro» (Impiglia, 2010, 34). Questo modo di gestire il sistema sportivo differenziò il sistema italiano da quello degli altri Paesi e andò a costituire una specificità molto originale ancora ai nostri giorni.

Avviata alla risoluzione la questione finanziaria, il 27 luglio 1946, Onesti si dimise da commissario straordinario e venne eletto come presidente del Coni e, come dirigente del Coni, si attorniò di uomini di fiducia, primo fra tutti Bruno Zauli⁶, che volle segretario generale.

Zauli era una personalità di spicco nel mondo dello sport e «più che un teorico [fu] un uomo d'azione. Fu lui a ricostruire l'intelaiatura dello sport nazionale, mentre a Onesti spettò il compito di tenere a bada i pescecani della politica, ghiotti del boccone Totocalcio» (Impiglia, 2010, 40). Proprio questo suo essere concreto portò Zauli a realizzare diverse iniziative, tra tutte ricordiamo di aver portato lo sport nella scuola; inoltre egli si mostrò a favore di uno sport dilettantistico come risorsa fondamentale di una nazione moderna. Il suo aiuto fu determinante anche per reclutare altri collaboratori alla «corte» di Onesti, come Saini, l'organizzatore per eccellenza, che fu nominato vicesegretario generale del Coni, e Marcello Garrone, chiamato nel 1955 a rinforzare la segreteria del Coni.

Una volta impostata la roccaforte organizzativa, l'azione del Coni risultò essere di tipo monopolistico, nel senso che diramava il suo operato su tutti i fronti, non si rivolgeva solo all'attività sportiva agonistica attraverso i suoi organi –le Federazioni-, ma aveva anche un ruolo di responsabilità nei confronti dell'impiantistica sportiva e nella formazione ginnico sportiva nella scuola.

In questo delicato periodo di ricostruzione, accanto alla politica accentratrice del Coni emersero sulla scena sportiva nazionale alcune realtà associative che si dedicarono ugualmente allo sport, ma che spesso sorsero come attività collaterali a quelle dei partiti, come la Commissione Sportiva nazionale del Fronte della Gioventù (Di Monte, 2002, 116-117), o il Centro Sportivo Italiano (Csi) oppure il Centro Sportivo Libertas e, soprattutto all'inizio, divennero uno strumento di proselitismo.

⁶ Ex dirigente del movimento sportivo fascista, laureato in medicina, fu redattore de «Il Littoriale», curatore dell'ufficio stampa del CONI e della FIDAL, della quale fu anche collaboratore, consigliere della FIGC, si interessò di rugby, fu tra i fondatori della Federazione Italiana Medici Sportivi, entrò nella IAAF (Impiglia, 2010, 32-44).

La prima fu la Giac (Gioventù Italiana di Azione Cattolica), che proprio in virtù del rischio di un possibile avvento del comunismo, ripristinò quelle organizzazioni che erano state vietate dal fascismo⁷. Così, su questa scia nel gennaio 1944 mons. Evasio Colli, direttore generale dell’Azione Cattolica, approvò la richiesta di Luigi Gedda di costituire un nuovo organismo specializzato per l’attività sportiva, il Centro Sportivo Italiano, nuova organizzazione che voleva avere un’impostazione più aperta rispetto alla vecchia Federazione delle Associazioni Sportive cattoliche Italiane (Fasci). Dopo una prima bozza dello statuto e del regolamento, questi entrarono in vigore a tutti gli effetti nel 1946, come diremo più diffusamente in seguito.

Nel 1944 fu dedicata un’associazione anche alle donne cattoliche, denominata Fari, Federazione Attività Ricreative Italiane, dove, oltre al canto corale, alla filodrammatica e alle escursioni turistiche, fu dedicato uno spazio anche all’attività fisica. I numeri erano nettamente inferiori rispetto all’associazione gemella maschile, d’altronde grandi erano ancora le remore psicologiche che bloccavano le donne impedendo loro di frequentare i campi sportivi, soprattutto nel mondo cattolico, e che le vedevano relegate ad attività secondarie, e soprattutto lontane da quelle che riguardassero la loro corporeità (Fabrizio, 1977, 135)⁸.

Anche le Associazioni Cristiani Lavoratori Italiani (Acli), costituite nell’agosto del 1944, avevano tra le varie attività formative e di azione sociale anche quella sportiva che s’ispirava al modello dopolavoristico –ricreativo (Fabrizio, 1977, 139).

Non distante, come orientamento di pensiero, fu il Centro Sportivo Libertas sorto su iniziativa del democristiano Enrico Giammei, che nel settembre 1944 cominciò dando avvio ad un modesto torneo calcistico. L’importanza storica di questa organizzazione risiede nel fatto che un partito politico, per la prima volta, promuoveva un organismo collaterale in grado di soddisfare dei bisogni sociali ritenuti fino allora secondari (Fabrizio, 1977, 140).

La società si stava dunque arricchendo di nuove espressioni e di nuovi organismi che si dedicarono allo sport, ma rispetto alla rapida ripresa dello sport cattolico, più lenta e travagliata, fu la crescita delle organizzazioni sportive della sinistra a causa di una tradizione più povera nel campo delle attività ricreative.

Le Associazioni Sportive Socialiste (Assi), sorte a Mantova nel 1948 all’indomani della liberazione in alcune roccaforti del partito socialista, a Milano, Genova, Savona,

⁷ Ricordiamo tra esse l’Associazione Scoutistica Cattolica Italiana, il Centro Cattolico cinematografico, il Centro Radiofonico, il Centro Cattolico Teatrale, la Gioventù Italiana Operaia Cristiana, la Gioventù Studentesca.

⁸ Valida, per una corretta ricostruzione delle vicende storiche del movimento sportivo cattolico e per la ricca documentazione iconografica, è anche l’opera curata nel 2006 da Alberto Greganti, divisa in tre volumi e pubblicata in occasione del centenario del movimento sportivo italiano. Per approfondire invece le tematiche sullo sport femminile, sono utili i testi di Teja (1995; 2004).

Bologna, Firenze, Reggio Emilia erano istituzioni spontaneistiche, chiuse, che fungevano da reclutamento. L'attività sportiva, pertanto diventò strumento di conquista e di avvicinamento dei giovani al partito (Fabrizio, 1977, 159). In particolare c'era la volontà di stringere una stretta collaborazione con le diverse componenti dell'associazionismo sportivo popolare, in particolare con la Uisp.

La Unione Italiana Sport Popolare, l'Uisp⁹ appunto, uscì allo scoperto solo nel 1948, con due iniziative interessanti, a Roma e a Bologna. Nella capitale si svolse un convegno sullo sport popolare, in cui si affermò che lo sport non doveva essere un fatto privato ma un evento sociale.

«lo sport [...] non è solo un problema di miglioramento fisico individuale o di prestigio cittadino e regionale o nazionale, ma è soprattutto un problema sociale, e come tale va collocato nel contesto più ampio delle lotte intraprese dai giovani e dai lavoratori per ottenere concrete riforme sociali ed economiche» (Fabrizio, 1977, 155).

A Bologna invece vennero organizzate le piccole Olimpiadi, con forme elementari di attività sportiva che, proponendo delle attività più semplici aveva l'obiettivo di reclutare un maggior numero di persone, normalmente esitanti.

La Uisp, rispetto all'associazionismo cattolico dovette affrontare diverse problematicità a causa della forte diffidenza da parte del Coni. Infatti le difficoltà si materializzarono nella mancanza dei campi e dei finanziamenti e l'unione cominciò ad intensificare l'impegno promozionale per riuscire ad incrinare quella forte indifferenza da parte delle organizzazioni ufficiali. Mancò però, alla Uisp, la capacità di proporsi come alternativa reale al modello allora in voga, e la sua logica, almeno inizialmente, ruotò anch'essa attorno alla logica dell'efficienza, del risultato, della selezione degli elementi di spicco.

«Grava[va] sull'evoluzione del movimento sportivo democratico una concezione del ruolo delle organizzazioni di massa «prevalentemente fondata sul collateralismo» che frusta[va] i tentativi di sviluppo autonomo, blocca[va] l'elaborazione di indirizzi originali, tende[va] a fare dell'Uisp e più ancora, come vedremo, dell'Assi , degli argomenti meramente strumentali, incapaci di assolvere le loro funzioni precipe di mezzi associativi» (Fabrizio, 1977, 158).

⁹ Nata nel 1947 su iniziativa di Gennaro Stazio. Sul tema del rapporto tra la Uisp e lo sport sociale e sulla storia di questa associazione, si vedano specificatamente Martini, 1998; Di Monte, 2002; Di Monte, Giuntini & Maiorella, 2008.

Il collateralismo rappresentò quindi per la stessa organizzazione un freno nei confronti di qualsiasi iniziativa creativa e originale nei confronti dello sport.

Da ricordare inoltre l'Enal, Ente Nazionale Assistenza Lavoratori, che era un'istituzione subentrata all'Opera Nazionale Dopolavoro e che permise alla maggioranza dei lavoratori di accedere ad una pratica sportiva e ricreativa che andasse oltre quella proposta dal dopolavoro, e che si caratterizzò per la ricerca di un'educazione al senso civico da parte dei lavoratori. Mentre l'Ente Gioventù Italiana, la ex GIL, non esercitò alcun ruolo attivo se non quello di gestione degli immobili già di proprietà della stessa, poiché la ginnastica fu riportata sollecitamente in seno alla scuola e dunque del Ministero della Pubblica Istruzione.

Mentre per il mondo universitario venne istituito il Cusi, Centro Universitario Sportivo Italiano, prima a Padova nel marzo del 1946, poi a Roma due mesi più tardi; quest'istituzione fu il risultato di un compromesso tra le istanze riformatrici e le tendenze restauratrici.

È lecito domandarsi se questo eterogeneo associazionismo sportivo, che agiva sulla scena politica dell'immediato dopoguerra, aveva una matrice comune. Intanto questi organismi vengono chiamati Enti di propaganda sportiva, poi, come già accennato, furono organismi collaterali, che permisero alle istituzioni promotrici di allargare e approfondire la partecipazione. Essi erano controllati dai partiti politici con una sovrapposizione di appartenenza, il militante partecipava cioè tanto alla vita del partito che a quella dell'organizzazione sportiva. Ma questo rapporto strumentale impedì alle varie associazioni di esercitare in modo autonomo ed esclusivo la propria funzione precipua, impedendo loro quindi di approfondire un discorso qualitativo a livello di proposta sportiva.

3. «..COS'È LO “SPORT” SE NON UNA DI QUELLE FORME DELLA EDUCAZIONE DEL CORPO?» (DAL DISCORSO DI PENTECOSTE 1945 DI PIO XII AL CSI)

In questa situazione di proliferazione delle organizzazioni delle attività sportive che si facevano spazio accanto all'organizzazione cattolica del Csi, anche la Chiesa volle dare il suo orientamento, e lo fece proprio con i numerosi discorsi che il pontefice, Pio XII (1939-1958), rivolse anche nei riguardi dello sport.

Eugenio Pacelli (1876- 1958), papa Pio XII, romano di nascita, era piuttosto timido, ansioso e desideroso di non scontentare nessuno, egli ebbe una formazione giuridica (Laboa, 2001, 151-169) e visitò diversi paesi, mentre, per tredici anni, fu nunzio apostolico in Germania. Eletto papa, proprio alla vigilia del secondo conflitto mondiale, già a partire dai radiomessaggi di guerra, Pio XII cominciò a tessere quell'«ordito

che poteva costituire una sorta di tessuto etico e morale della nuova società italiana» (Preziosi, 2011). Il pontefice ebbe modo di agire nel periodo della ricostruzione e della riedificazione sociale e culturale del dopoguerra, rivendicando alla Chiesa un ruolo di guida e di «egemonia spirituale e morale» e, sotto quest'ottica, elaborò una concezione di sport «cristianamente e sanamente inteso», capace di guidare e orientare i cattolici di fronte questo fenomeno in continua espansione. Numerosi furono i suoi interventi al riguardo. Infatti, il papa, utilizzò sistematicamente nel suo magistero le udienze e i mezzi di comunicazione¹⁰, per arrivare alle masse, per far comprendere loro il punto di vista della Chiesa, in un contatto diretto che prima era impensabile ma che portò successivamente al superamento disinvolto dei limiti delle singole Chiese. Diventò, così, di fondamentale importanza il rapporto diretto tra il papa e il popolo cattolico. Secondo il pontefice, la Chiesa era una forza morale:

«I Cattolici possiedono nella verità della loro fede, negli insegnamenti della Chiesa, nel suo programma sociale, una tale ricchezza di forze positive e costruttive che non hanno bisogno di prenderle in prestito a nessuno» (Laboa, 2001, 161).

Nel magistero papale, la Chiesa romana, era considerata l'unico luogo dove si potessero trovare verità e salvezza e, pertanto, questa diventava educatrice di tutti i popoli. La radice di questo universalismo era legato alla peculiarità della città di Roma e non ad una visione nazionalista, questo derivava quindi dall'idea di una Roma cattolica, in antitesi con quella laica e liberale del Risorgimento. Roma diventò allora non solo il cuore di una tradizione antica, ma anche il luogo di sviluppo di un futuro nazionale e moderno. A Roma, la «Città Eterna, la Città universale, la Città *Caput Mundi*, l'*Urbs* per eccellenza, la Città di cui tutti sono cittadini, la Città sede del Vicario di Cristo, verso la quale si volgono gli sguardi di tutto il mondo cattolico» (Pontificio Comitato, 2008, 25), apparteneva un universalismo che non era solo di fede, ma di cultura e di civiltà. Lo stesso pontefice faceva più volte riferimento, nelle sue allocuzioni, alle radici storiche di questa città¹¹. Pio XII insisteva sul fatto che il cattolicesimo fosse universale, perché romano: il modello romano offriva la possibilità di aprirsi a tutti i popoli. Infatti la «Chiesa è dovunque – egli diceva- soprnazionale, perché è un tutto indivisibile e universale», non è prigioniera di una nazione, bensì «è madre, e quindi non è e non può essere straniera in alcun luogo». Roma, dunque, manifestava la maternità universale della Chiesa. Il mondo contemporaneo –secondo la ricostruzione di Pio XII – era stato drammaticamente dilaniato dall'in-

¹⁰ Pio XII aveva colto il potere reale dei mezzi di comunicazione e gli dedicò grande cura (Greganti, 2006, 45).

¹¹ Cfr. Il discorso di Pio XII pronunciato il 16 maggio 1953 in occasione dell'inaugurazione dello Stadio Olimpico in Roma, http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1953/documents/hf_p-xii_spe_19530516_stadio-olimpico.html; consultato nel febbraio 2012.

dividualismo, dal «vieto liberalismo», dal nazionalismo e dal totalitarismo, queste lacerazioni erano state causa della guerra mondiale. La Chiesa, da Roma, si proponeva quindi come educatrice di uomini e di popoli, mentre si confrontava con i nuovi «imperi» delle potenze vincitrici» (Pontificio Comitato, 2008, 25-26).

Nel II dopoguerra il grande avversario con cui la Chiesa si dovette confrontare fu il comunismo e la campagna elettorale del 1948, della quale è stato già fatto cenno, si presentò come uno scontro tra due civiltà: quella cristiana e quella comunista. Proprio in quell'occasione venne messa in atto, anche grazie a tutte le associazioni cattoliche e ai «Comitati Civici»¹², una forte campagna avversa al comunismo. Alle elezioni seguiti, poco più di un anno dopo¹³, un decreto di scomunica che stabiliva che i fedeli iscritti al Pci, o coloro che propagandavano le sue idee, non potevano essere ammessi ai sacramenti; nello stesso tempo incorrevano nella scomunica quei cattolici che professavano la dottrina comunista, la difendevano e la diffondevano. Si passò quindi dalla condanna dell'ideologia alla condanna delle persone, non facendo più distinzione tra l'errore e chi l'aveva commesso. La causa di questa estrema chiusura nei confronti del comunismo e di coloro che lo professavano bisogna ricercarla nella situazione storico-politica di quel momento: infatti nei paesi comunisti, più precisamente nell'Europa dell'Est, era in atto una decisa persecuzione nei confronti dei cattolici, questi atti di accanimento nei confronti loro confronti erano accompagnati dall'idea che questo comportamento fosse guidato dalla decisione mirata di annientare la Chiesa. Così, con la scomunica, Pio XII volle chiarire al mondo la situazione dei credenti in quei paesi e la naturale incompatibilità tra cristianesimo e marxismo. La cultura occidentale, dunque, avrebbe potuto diventare la guida dell'umanità solamente se avesse accettato i valori cristiani con la cultura e le leggi sue proprie; al contrario il comunismo sovietico, avendo una concezione opposta al cristianesimo, era da evitare e con esso bisognava evitare qualsiasi compromesso. La scomunica non ebbe però un effetto positivo, infatti non allontanò gli iscritti dal Pci, la massa continuò a votarlo e gli operai trovarono la conferma che la Chiesa continuava essere alleata con i «padroni».

All'interno di questo scenario in cui talvolta si differenziavano forti tensioni, il pontefice utilizzò i vari strumenti di cui disponeva per poter evidenziare quale dovesse essere il comportamento del cristiano. Così i documenti insieme ai discorsi, preparati dallo stesso pontefice, venivano pronunciati davanti ai rappresentanti delle diverse categorie professionali, in questo modo, Pio XII, mirava a rendere la Chiesa presente in

¹² I «Comitati Civici» furono costituiti nel febbraio del 1948 in vista delle elezioni politiche del 18 aprile. La loro attività era diretta a promuovere nella popolazione la formazione di una coscienza civica, per evitare ogni forma di astensionismo, la formazione di una coscienza democratica, attraverso una campagna anticomunista e l'orientamento delle persone incerte verso l'area cattolica (Cfr. Traniello & Campanini, 1981).

¹³ Per la precisione il decreto fu emanato il 15 giugno 1949.

tutte le manifestazioni della cultura moderna. Anche lo sport rientrò nelle sue riflessioni, molti furono, infatti, gli interventi del pontefice in suo favore, uno tra i più importanti fu quello pronunciato, in occasione della Pentecoste del 1945.

Si legga una delle parti più significative di tale allocuzione in cui il papa espone, di fronte ai dirigenti del Csi, del Coni, delle Federazioni e degli atleti, le qualità positive dello sport, e come esse potevano essere utili anche nel cammino cristiano.

«... Poiché in fine che cos'è lo «sport» se non una di quelle forme della educazione del corpo? Ora questa educazione è in stretto rapporto con la morale. Come dunque potrebbe la Chiesa disinteressarsi?

E in realtà ha sempre avuto verso il corpo umano una sollecitudine e un riguardo, quali il materialismo, nel suo culto idolatrico, non ha mai manifestato. Ed è ben naturale, perché questo non vede e non conosce del corpo che la carne materiale, il cui vigore e la cui bellezza nascono e fioriscono per poi presto appassire e morire, come l'erba del campo che finisce nella cenere e nel fango. Assai diversa è la concezione cristiana. Il corpo umano è, in se stesso , il capolavoro di Dio nell'ordine della creazione visibile. [...]. Ora qual è, in primo luogo, l'ufficio e lo scopo dello «sport», sanamente e cristianamente inteso, se non appunto di coltivare la dignità e l'armonia del corpo umano, di sviluppare la salute, il vigore, l'agilità e la grazia? [...] Voi ben sapete per esperienza personale che lo «sport», moderatamente e coscienziosamente esercitato, fortifica il corpo, lo rende sano fresco e valido, ma per compiere quest'opera educativa, esso lo sottopone a una disciplina rigorosa e spesso dura, che lo domina e lo tiene veramente in servitù; allenamento alla fatica, resistenza al dolore, abitudine di continenza e di temperanza severa, tutte condizioni indispensabili a chi vuol conseguire la vittoria. Lo «sport» è un'efficace antidoto contro la mollezza e la vita comoda, sveglia il senso dell'ordine, ed educa all'esame alla padronanza di sé, al disprezzo del pericolo senza millanteria né pusillanimità. Voi vedrete così come esso oltrepassa già la sola robustezza fisica, per condurre alla forza e alla grandezza morale. [...] Dal paese natale dello «sport» ebbe origine il proverbiale «fair play», quella emulazione cavalleresca e cortese che eleva gli spiriti al di sopra delle meschinità, delle frodi, dei raggiri di una vanità ombrosa e vendicativa, e li preserva dagli eccessi di un chiuso ed intransigente nazionalismo. Lo «sport» è una scuola di lealtà, di coraggio, di sopportazione, di risolutezza, di fratellanza universale, tutte virtù naturali, ma che forniscono alle virtù soprannaturali un fondamento solido, e preparano a sostenere senza debolezza il peso delle più gravi responsabilità [...] Come questa idea è dunque lontana dal grossolano materialismo, per il quale il corpo è tutto l'uomo! Ma come è anche aliena da quella follia di orgoglio, che non si trattiene dal rovinare con uno strapazzo insano le forze e la salute dello sportivo, per conquistare la palma in una gara di pugilato o di velocità, e lo espone talvolta temerariamente

anche alla morte! Lo «sport» degno di questo nome rende l'uomo coraggioso di fronte al pericolo presente, ma non l'autorizza a sfidare senza una ragione proporzionata un grave rischio; il che sarebbe moralmente illecito. [...] Così inteso, lo «sport» non è un fine ma un mezzo; come tale, deve essere e rimanere ordinato al fine, il quale consiste nella formazione ed educazione perfetta ed equilibrata di tutto l'uomo, cui lo «sport» è di aiuto per l'adempimento pronto e gioioso del dovere, sia nella vita del lavoro, che in quella della famiglia. [...] Ma per ciò che riguarda il posto che lo «sport» deve avere nella vita umana, per i singoli, per la famiglia, per tutto il popolo, l'idea cattolica è semplicemente salvatrice e illuminatrice. L'esperienza degli ultimi decenni è in questo senso altamente istruttiva; essa ha mostrato come soltanto la valutazione cristiana dello «sport» è capace di opporsi efficacemente a falsi concetti e a attitudini perniciose e di eliderne il malefico influsso; in compenso essa arricchisce la cultura fisica di tutto ciò che concerne ad elevare il valore spirituale dell'uomo e, quel che più conta, la orienta verso una nobile esaltazione della dignità, del vigore e della efficienza di una vita pienamente e fortemente cristiana. In ciò consiste l'apostolato che lo sportivo esercita, quando rimane fedele ai principii della sua fede» (Csi, 1953, 7-18).

La concezione cristiana – sana – dello sport veniva messa a confronto con quella materialista, pertanto lo sport «cristianamente inteso» avrebbe contribuito a costruire solide fondamenta alle virtù a differenza dell'altro sport quello «grossolanamente materialista» che invece avrebbe condotto ad una gloria fugace e apparente. L'idea cattolica fronteggiò quella materialista e confermò quella strenua opposizione che c'era tra cultura cattolica e quella comunista che andava proprio in quegli anni delineandosi sempre più in maniera chiara.

Pio XII, inoltre, evidenziò le quattro finalità dell'attività sportiva da quella «prossima» a quella «suprema» e lo fece nel 1952 in occasione del Congresso scientifico nazionale dello sport e dell'educazione fisica e si espresse con queste parole:

«La ginnastica e lo sport hanno come fine prossimo di educare, sviluppare e fortificare il corpo dal lato statico e dinamico; come fine più remoto l'utilizzazione, da parte dell'anima, del corpo così preparato per lo sviluppo della vita interiore ed esteriore della persona; come fine anche più profondo, di contribuire alla sua perfezione; da ultimo, come fine supremo in generale e comune ad ogni attività umana, avvicinare l'uomo a Dio» (Pio XII, 1953, 37; Preziosi, 2011).

L'attività fisica era considerata dunque un'occasione di perfezionamento interiore e solamente un'attività concepita in questo modo poteva essere accettata dalla Chiesa.

Una concezione che appare unidirezionale, per la quale lo sport serviva all'uomo nel suo cammino di perfezionamento. Vedremo come poi il Csi si aprì ad una visione più umana e sociale del fenomeno sportivo.

Non tutti compresero le nuove esigenze dettate dai tempi nuovi, come non tutti comprendevano la nuova valenza che la corporeità e la sua espressione sportiva stavano via via acquisendo, si trattò di vincere una vera e propria battaglia, quella culturale. Intanto però l'attività fisica non fu più considerata solo un fatto ricreativo, bensì anche un momento importante per l'educazione globale della persona, e il riferimento allo sport fu fatto come preparazione alla vita cristiana, intesa tradizionalmente come lotta verso le avversità della vita¹⁴.

Il pontificato di papa Pacelli risultò sotto molti aspetti innovativo: da una parte ci fu una Chiesa più integrata nella società e più rispettata, una Chiesa internamente più interessante e con fermenti molteplici; dall'altra essa si manifestò ancora autoritaria e talvolta addirittura paralizzante.

Don Divo Barsotti disse di Pio XII: «Pacelli è stato l'ultimo papa che ha rappresentato la Chiesa del [Concilio] Vaticano I. Con lui, forse, avendo raggiunto la massima espressione, è finito un certo tipo di papa formatosi lungo un millennio», Giovanni Battista Montini a sua volta affermò che «con Pio XII scomparve un'epoca, finì una storia (Laboa, 2001, 169).

4. LUIGI GEDDA E LA NASCITA DEL CSI

Un uomo laico fece da unione tra le vicende di papa Pacelli, il Csi e lo sport, quest'uomo fu Luigi Gedda. Il forte legame e la profonda amicizia che ebbe con il papa fu significativo e fecondo. I molteplici insegnamenti pacelliani, come già accennato, contribuirono a definire i principi educativi e le finalità morali dello sport cattolico, tanto che il popolo sportivo del Csi e non solo lo ricordò come il «Papa degli sportivi».

L'attivismo di Gedda, di stampo cattolico, s'inserì nel contesto storico che caratterizzò l'Italia nei primi decenni del XX sec. Dopo il Concordato con lo stato italiano, papa Pio XI, lo aveva chiamato a Roma nel 1934 mettendolo a capo della Giac, Gioventù Italiana di Azione Cattolica. Sentitosi chiamato in causa, attraverso le sue competenze di uomo di scienza, di azione e di preghiera, si fece promotore di una società spiritualmente più animata. Per attuare e concretizzare questo progetto, attento al mondo circostante, Gedda intuì come lo sport ne rappresentasse il mezzo ideale e come potesse diventare, a sua volta, una terra di missione. Così egli si interessò culturalmente a questa realtà e,

¹⁴ Cfr. 2 Tim 4, 6-8; si veda anche il testo di Costantini & Lixey (2009).

utilizzando un *modus operandi* proprio di una mentalità scientifica (non dimentichiamo che era un medico), cercò di definire lo sport.

Egli pubblicò un volumetto (*Lo Sport*, 1931) compreso nella collana *I Quaderni del Cattolicesimo Contemporaneo* pubblicata dalla casa editrice che affiancava l'Università Cattolica del «Sacro Cuore» di Milano. In esso Gedda chiarì quali fossero le motivazioni profonde che avevano portato la Chiesa a preoccuparsi della cura del corpo non considerato separato dalla parte spirituale, ma pensato come unità psicofisica –considerazioni che davano forza anche all'arte medica da lui praticata. Egli distinse nello sport una parte strutturale –lo scheletro del fenomeno– da individuarsi nell'educazione fisica intesa come «sanità fisica», esercizio utile alla salute del corpo, terapia in alternativa a quella farmacologica, ed un'altra parte funzionale –il cuore dello sport– da identificarsi nella parte psicologica, motivante e determinante il «gusto della gara», che vedeva tra i protagonisti della contesa non solo gli atleti ma anche gli spettatori. Così pure egli vide lo sport femminile come necessario ma non minore rispetto a quello maschile poiché per lui era «un'altra cosa». Queste considerazioni teoriche, si fecero azione quando, caduto il fascismo e iniziata la liberazione della penisola, costituì il Csi –prosecuzione ideale della Fasci– all'interno dell'Ac, con il preciso scopo di «sviluppare attività sportive ed agonistiche guardando ad esse con spirito cristiano, [...] come mezzo di salvaguardia morale di perfezionamento psicofisico dell'individuo». «Un modo nuovo di fare sport», dunque, rispettoso dei «dettami della scienza e della pedagogia», «concepito come fattore di educazione personale» capace di influire «sulla crescita della società». Proprio attraverso questa nuova organizzazione riuscì a ricoprire un ruolo importante nel contesto sportivo italiano durante il difficile periodo del dopoguerra, ottenendo di promuovere lo sport nelle varie fasce della popolazione e diffondendolo, capillarmente, in ogni località dell'Italia. Con l'avvento del CVII, del quale fu uno dei 42 Uditori laici, gradualmente ridimensionò la sua attività concentrando le energie nel campo medico. Presiedette la Commissione Scientifica che fu costituita in occasione dei giochi olimpici di Roma (1960). Si interessò anche di problemi di «medicina sportiva» tanto che, nel 1964 ad Ustica in Sicilia, organizzò un convegno internazionale su questo argomento, ma di questo argomento se ne parlerà più diffusamente nel capitolo successivo quando si tratterà del suo incarico come Presidente del Comitato scientifico.

Il ruolo che Gedda ricoprì all'interno del contesto sportivo non fu senza oneri, infatti il suo rapporto con Onesti si sviluppò inizialmente tra diffidenze e difficoltà come, ad esempio, quando scoppì la forte polemica con il Coni, nell'estate del 1946. Il presidente del Csi denunciò il difficile accesso alla pratica sportiva per chiunque non facesse parte delle Federazioni e, data la gravità della situazione, questa venne fatta presente anche ad Alcide De Gasperi come responsabile della collettività nazionale attraverso una lettera inviata proprio da Gedda a novembre dello stesso anno (Bonini, 2006, 128). Egli denunciava lo «spirito settario» del massimo Ente sportivo e il suo tentativo di monopo-

lizzare tutto lo sport e l'attività agonistica nazionale. La «Carta dello sport italiano»(cfr. Greganti, 2006, 86-88), il documento steso dal Csi e allegato alla lettera, ne notificò le caratteristiche antidemocratiche (Greganti, 2006, 85). Tuttavia queste tensioni tra l'Ente cattolico e il Coni si smorzarono e vennero superate sia quando l'orientamento politico di Onesti, inizialmente socialista, si spostò in campo democristiano grazie anche al rafforzamento della sua amicizia con Giulio Andreotti, sia quando molti dirigenti dell'Ente sportivo cattolico entrarono a far parte delle strutture periferiche del Coni (Bonini, 2006, 129) e vennero stabilite collaborazioni tecniche tra i due Enti.

Per quanto riguarda l'assetto organizzativo del Csi, questa era un'associazione a struttura piramidale infatti alla base prevedeva le «Unioni sportive»¹⁵, a livello intermedio si collocavano i Comitati provinciali e i Comitati zonali¹⁶ con funzioni tecnico organizzative, mentre gli Uffici sportivi diocesani avevano una funzione di propaganda e di assistenza morale, al vertice era situato il Consiglio direttivo, articolato con Commissioni tecniche e Commissioni di studio ed era eletto dal Congresso nazionale (Greganti, 2006, 43-44).

Secondo il suo statuto l'Ente cattolico si proponeva di regolare le attività delle Unioni sportive ad essa affiliate, di stabilire contatti con le Autorità civili preposte allo sport, di organizzare le competizioni a livello nazionale, ma curando anche le manifestazioni a carattere regionale e diocesano. Inoltre si preoccupava di organizzare l'addestramento tecnico di istruttori, arbitri e dirigenti, cercava di provvedere a quelle che erano le necessità dei vari sport come ad esempio si preoccupava di trovare i campi e le piscine. Altrettanto importante era lo spazio che si doveva dedicare alle relazioni con le istituzioni estere in vista di manifestazioni a carattere internazionale. Carattere distintivo, rispetto alle altre associazioni laiche era la promozione di un'assistenza religiosa che era assicurata da un «consulente ecclesiastico» presente nei vari livelli dell'organizzazione (Csi, 1944-45, 5-8).

La rapida diffusione delle attività proposte dal Csi fu da imputare all'organizzazione capillare delle strutture ecclesiastiche che s'identificavano nelle parrocchie, negli oratori, nelle chiese, negli istituti cattolici così da raccogliere, nel giro di pochi anni, un congruo numero di tesserati.

Le attività proposte dall'associazione sportivo cattolica furono, già dal II dopoguerra, qualitativamente interessanti. Infatti, il coinvolgimento doveva interessare le varie fasce della popolazione, attraverso i Campionati studenteschi (1945) cercarono

¹⁵ Queste potevano essere costituite all'interno dell'Azione Cattolica, della Giac, degli oratori e dei collegi, oppure potevano essere sorte indipendentemente, ma comunque ispirate a principi cattolici (cfr. Csi, 1945-46, 6-7; cfr. anche Greganti, 2006, 43).

¹⁶ I comitati zonali sorgevano laddove le province del paese erano troppo estese e popolate (cfr. Aledda, 1988, 21).

di promuovere lo sport all'interno della scuola (Greganti, 2006, 89-98), i Campanili Alpini e Marini servirono per ampliare il numero dei praticanti nelle specialità degli sport invernali e nelle attività natatorie (Greganti, 2006, 53). Così venne istituito il Trofeo della Montagna, per «militari, villeggianti e cittadini», mentre per i ragazzi venne organizzato il Ju sport (10-14 anni) e le Olimpiadi Vitt (16- 20 anni). Cominciò così un'inesorabile crescita anche quantitativa dei tesserati al Csi.

Nel Csi degli anni Cinquanta, tre erano le direttive verso cui l'organizzazione sportivo cattolica operava per rendere possibile l'esperienza sportiva ad un più ampio strato di popolazione: 1) verso la gioventù, 2) verso il mondo sportivo, 3) verso la società civile e politica.

In quegli anni convivessero idealmente, nella stessa struttura, i ragazzi dei Campionati studenteschi, i ciclisti del Giro, i pugili e gli assi del volante. Tutti aderivano al Csi in segno di stima. I campioni potevano formarsi tra le file dell'organizzazione, l'importante era che fossero delle eccezioni e che si ricordassero che lo sport era un mezzo, non un fine. Non c'era contraddizione, lo scopo primario rimaneva quello di formare l'atleta dal punto di vista cristiano e umano. In seguito venne però sollevato un dibattito che sollecitò una coerenza nelle scelte portate avanti dall'organizzazione cattolica e ci si domandò se fosse lecito praticare sport come il pugilato e il sollevamento pesi. Lo sport professionistico venne ugualmente identificato come uno sport affaristico e i suoi scopi non coincisero più con quelli del Csi, così divenne più difficile ospitare all'interno dell'associazione dei campioni (Greganti, 2006, 57).

La speranza riposta nelle attività svolte dal Csi in quegli anni era quella di gettare un seme di rinnovamento tra i giovani che favorisse e sviluppasse la formazione di una società migliore.

5. I GIOCHI DI ROMA DEL SESSANTA E IL CONTRIBUTO DELLO SPORT CATTOLICO ITALIANO

Negli anni Cinquanta la Chiesa da una parte ha goduto dell'appoggio delle forze politiche democristiane presenti al governo, dall'altra ha beneficiato di una sua presenza capillare in tutto il paese attraverso la rete di parrocchie distribuite su tutto il territorio nazionale. Questa presenza era ben radicata nel territorio e visibile attraverso una serie di elementi, quali ad esempio la diffusione della pratica religiosa, gli oratori pieni di ragazzi, il sentimento religioso manifestato anche nelle piazze là dove, per rafforzare l'appartenenza cristiana, venivano istituite le feste mariane o quelle patronali con le ceremonie e le processioni. Inoltre questo è stato un periodo in cui si sono moltiplicate le vocazioni religiose e, molti giovani cattolici hanno ricoperto ruoli politici e istituzionali (Garelli, 2007, 9-17).

Questo panorama fece da sfondo ad uno dei periodi più importanti ed emblematici dello sport italiano, cioè quello che portò alla realizzazione della XVII Olimpiade, che si sarebbe svolta a Roma nel 1960. Giochi che erano stati già assegnati alla città di Roma, nel lontano 1908 per volontà di Pierre de Coubertin, e che avevano visto tra i sostenitori oltre al Ballarini e al Todaro, il Lucchini, il re, Pio X e il cardinale Merry Del Val – Segretario di Stato-, mentre tra i suoi oppositori c’era stato il Mosso, oltre ad alcuni ministri dello Stato, agli amministratori comunali e al Sindaco di Roma, Ernesto Nathan (Impiglia, 2010, 3-10).

Quei Giochi però non si realizzarono sia per la mancanza di fondi per finanziare l’evento olimpico e per la mancanza di strutture, sia per la mancanza di una preparazione adeguata da parte degli atleti italiani, come sostenne la Federazione Ginnastica Nazionale Italiana e lo stesso Angelo Mosso.

Sono temi ricorrenti quelli dell’inadeguatezza sportiva italiana, sia a livello politico-istituzionale, sia a livello formativo-educativo, che costantemente tornano e si riaffacciano soprattutto nelle occasioni in cui proprio non se ne può fare a meno, ma che vengono risolti –come vedremo più avanti- solo per la necessità contingente, senza mettere mano in modo razionale, logico e lungimirante alla eliminazione delle stesse cause.

La notizia dell’assegnazione di questa assise olimpica, che avvenne nel giugno 1955, durante la 51^a sessione del CIO a svolta a Parigi, era stata accolta altrettanto benevolmente da Pio XII. Egli riconobbe in questo evento la possibilità offerta a «genti diverse» di conoscere la Roma cristiana, l’«Urbe», la «Madre di popoli», la «pacifatrice per eccellenza», nella sua «aura universale»¹⁷. La stessa circostanza rappresentava, per papa Pacelli, la condizione, per la gioventù atletica, di confrontarsi in «pacifche competizioni internazionali» favorendo una «emulazione fraterna», una «conoscenza reciproca» e facilitando la «concordia dei popoli». Questi agonismi potevano diventare così un’esperienza positiva tanto da promuovere e agevolare una conoscenza scambievole e nello stesso tempo offrire il beneficio dell’idea di pace e di collaborazione tra giovani atleti¹⁸.

Successe, però, che il fenomeno sportivo fosse lontano dalla mentalità dell’uomo italiano, come si dirà in modo più approfondito in seguito, esistendo un’errata concezione dello sport, che considerava sportivo colui che sedeva in tribuna o sugli spalti dello stadio a guardare i giocatori dietro un pallone sul campo. Ancor più preoccupante era il fatto che questa massa di tifosi fosse capace di appassionarsi solo per il calcio, mentre

¹⁷ Per approfondire il pensiero di Pio XII in merito alle Olimpiadi di Roma del 1960, si legga il discorso pronunciato in occasione del decennale del Csi, celebrato in S. Pietro il 9 ottobre 1955 (Pinto, 1964, 95-104, 103,104).

¹⁸ Cfr. il discorso di papa Pacelli pronunciato in occasione della partecipazione degli atleti cattolici alle Olimpiadi di Melbourne, il 24 ottobre 1956 (in Stelitano, Dieguez & Bortolato, 2015, 100-101).

rimaneva apatica e indifferente di fronte ad imprese, seppur memorabili, di altre discipline come ben descrive Naber sulle pagine di «*Stadium*», il periodico dell'organizzazione sportiva cattolica:

«Quanto più si lavorerà quest'anno immediata vigilia dei Giochi di Roma, tanti più frutti copiosi si raccoglieranno nel prossimo, senza correre il rischio di scale deserte, di competizioni vuote, perché la massa non è stata sufficientemente educata ed è rimasta soltanto quella ululante e tifosa, capace di appassionarsi ed esaltarsi oltre misura solo se vede un pallone rincorso da ventidue giocatori, restando per contro, purtroppo, fredda apatica, insensibile, alle gesta di un fenomeno tipo O'Brien capace di proiettare la sfera di 7 e più chili di ferro a metri 19,30» (Naber, 1959b, 1).

Egli rappresenta la fredda apatia degli spettatori di fronte alle mirabili gesta di Parry O'Brien capace di proiettare il peso ad una distanza allora impensabile per quella specialità dell'atletica leggera. Per ovviare a questa situazione nacque l'esigenza da parte del Coni, ente preposto a coordinare tutta l'attività sportiva in Italia, di tentare di smuovere le coscienze sportive degli italiani. Così, nel settembre 1957, a poco più di due anni dall'Olimpiade romana, il Coni decise di promuovere la Giornata Olimpica¹⁹.

Il Csi, che ormai si occupava di sport dal 1944, rispose favorevolmente all'iniziativa del Coni. La sua adesione voleva favorire una penetrazione sempre maggiore di una giusta cultura sportiva e soprattutto perché oltre a dimostrare al Coni una certa efficienza organizzativa, il Csi aveva a cuore lo sport, la gioventù, la cristianità e per questo non poteva non collaborare adeguatamente ad una manifestazione che doveva fare da apripista alle Olimpiadi romane. Olimpiadi appunto svolte a Roma, nella città eterna, *caput mundi*, capitale della cristianità, quindi proprio in quell'occasione non avrebbe potuto mancare una valida presenza dello sport cattolico.

L'annuncio di tale adesione fu dato da Aldo Notario, allora segretario del Csi, il 17 aprile 1958 sulla rivista «*Stadium*», quando comunicò che il 24 agosto di quell'anno si sarebbe celebrata la Giornata Olimpica, l'iniziativa promossa dal Coni proprio allo scopo di sensibilizzare adulti, giovani e giovanissimi alle Olimpiadi e allo spirito olimpico. Questa richiesta nacque, come si è visto, da una considerazione oggettiva di scarsa coscienza del fenomeno olimpico, e della non conoscenza, o meglio, dell'ignoranza, da parte della maggior parte della popolazione riguardo alcuni degli sport olimpici, mentre era urgente, proprio in previsione delle Olimpiadi del 1960, una diffusione capillare di questi sentimenti e di queste competenze.

¹⁹ Archivio CONI, Verbale della 112^a Riunione della Giunta esecutiva del C.O.N.I, 10/09/1957.

Il notista che si cela dietro lo pseudonimo Naber²⁰, notò una discrepanza tra le attese del mondo nei confronti dell’Olimpiade romana e la realtà delle cose, infatti egli affermò:

«Il mondo ci guarda, forse attende l’impossibile da noi perché Roma è qualcosa di infinitamente più grande di qualsiasi altra capitale. Ma il nostro popolo le nostre schiere chiamate sportive sono mature per le Olimpiadi? Esiste una coscienza olimpica se gli stadi si affollano solo per un unico spettacolo trascurando quelli di effettivo valore e di impegno fisico agonistico? Quanti dei cosiddetti dirigenti sportivi conoscono profondamente le Olimpiadi? In quante famiglie è penetrata la coscienza della utilità e della indispensabilità dello sport?» (Naber, 1958b, 1).

Il Coni rivolgendosi agli Enti di propaganda sportiva chiese dunque collaborazione, cooperazione e assistenza nell’organizzare questa Giornata. Notario nel suo articolo mise in evidenza che l’interesse economico aveva smosso gli imprenditori nello svolgere le relative mansioni legate all’aumento del turismo in occasione dei Giochi vedendoli impegnati alacremente nella costruzione di alberghi o di strutture sportive necessarie, ma che non si poteva dire altrettanto riguardo lo sviluppo dello sport. Egli infatti vide la necessità di prenderne le difese, nel senso che l’affare olimpico doveva puntare anche sullo sport e sul suo sviluppo.

L’autore mise in evidenza come, secondo una statistica approssimativa, soltanto il 20% dei giovani con un’età compresa tra i 12 e 20 anni praticava lo sport e, affermava Notario,

«poiché lo sport è un mezzo educativo possiamo amaramente concludere che l’80 % dei giovani in Italia non hanno la fortuna di fare sport: parlando in chiave educativa essi sono sportivamente analfabeti» (Notario, 1958, 1).

La maggioranza della gioventù italiana, in quell’epoca, -dunque- ignorava lo sport, più precisamente non aveva conoscenze sufficienti sia riguardo alle competenze atletiche, sia riguardo ai benefici che tale attività comportava. Le cause, secondo Notario, non erano da imputarsi ad un processo innescato con l’aumento della motorizzazione, perché, mettendo a confronto il livello di sviluppo di questo fenomeno con la sportività nei Paesi anglosassoni, questo rapporto non era a sfavore di quest’ultima, anzi quella popolazione risultava essere sportivamente attiva. Piuttosto il fenomeno era imputabile alla mentalità degli adulti. Sicuramente ascrivibile ad una ritrosia familiare nata da

²⁰ Naber sta per Natale Bertocco.

pregiudizi, da una mancanza di cultura e dall'accessorietà del problema, esso era anche attribuibile ad una mancanza di responsabilità politica, che non provvide in modo serio e adeguato nei confronti delle problematiche sportive. Notario denunciava, ad esempio, come fosse un controsenso il fatto che alcuni comuni non trovassero lo spazio adatto dove collocare un campo di atletica nonostante potesse essere costruito a spese del Coni. Scriveva ancora Notario:

«Oggi lo sport è considerato un'voce voluttuosa. È un lusso fare sport: io invece lo considero un dovere per un'amministrazione civica come quello di costruire una scuola o una fognatura. [...] È comodo dire che ci deve pensare il Coni e scaricarsi le responsabilità. L'Italia è stretta ma è lunga ed il Coni non può fare miracoli anche se in 12 anni ha costruito centinaia di impianti, qualche volta contro difficoltà poste dalle stesse amministrazioni comunali. [...] Ben vengano dunque le Olimpiadi a portare un po' di ossigeno: e che oltre a costruire alberghi ci decidiamo a costruire impianti sportivi» (Notario, 1958, 1).

Quindi Notario chiamò in causa i politici che non solo non prodigavano sufficienti energie a livello economico per le strutture necessarie allo sport, ma anche non varavano quelle decisioni e provvedimenti necessari volti a raggiungere una consapevolezza maggiore nella fruibilità pubblica dello stesso.

Quindi le Olimpiadi furono viste, da chi amava il vero fenomeno sportivo, come un'occasione per porre le giuste premesse affinché si potesse sviluppare un'ampia diffusione sportiva.

«La giornata del 24 agosto 1958 sarà un primo annuncio di trombe per quelle del '60: il Csi è mobilitato a portare sui campi sportivi il maggior numero di giovani sotto i 18 anni che mai abbiano fatto sport, a fare conferenze per sturare le orecchie agli adulti il cui concetto di sport è ancora fermo al Campionato di calcio e al Giro d'Italia» (Notario, 1958, 1).

Il Csi, sempre attento a promuovere un'idea corretta di sport, attraverso le parole di Notario, si sentì chiamato in causa di fronte alla richiesta del Coni di partecipare all'animazione della Giornata Olimpica. Questa prima disposizione positiva, favorevole alla manifestazione, era messa in evidenza sul settimanale cattolico nel mese di aprile, ma trovò rinforzo e rinnovato impegno anche nei numeri successivi. La bontà della risposta era motivata dal fatto che l'organizzazione di questa giornata doveva avere un contenuto simbolico che rivestiva lo sport dei suoi alti significati valoriali, lontani e opposti rispetto a quelli che ricopriva lo sport spettacolo. Non dovevano essere esaltati gli aspetti tecnici o il solo valore agonistico della competizione, piuttosto doveva essere celebrata la proposta

di uno sport vero, semplice, «senza etichetta o verniciature di lusso» (Dattilo, 1958, 1-2), ma praticabile da tutti. Proprio questo doveva essere lo spirito della Giornata Olimpica.

«Essa deve creare un clima che deve servire di incitamento a tutta la gioventù italiana, ogni giovane con i suoi muscoli, ma soprattutto con il suo spirito e la sua volontà, dovrà dimostrare una sensibilità di sentimento di purezza e di forza» (Dattilo, 1958, 1-2).

Si trattò di una vera e propria propaganda olimpica e il Csi ci credette fortemente, lo si poteva percepire leggendo gli interventi in suo favore, sul settimanale cattolico, ricchi di energia e di *pathos*. Tutti dovevano essere toccati dalla manifestazione, da una parte gli organizzatori, dall'altra chi doveva essere sensibilizzato. Così il Csi mise in campo ogni stimolo affinché gli organi periferici potessero fare un buon lavoro e dessero vita, in «ogni dove d'Italia», nei quartieri più popolari delle grandi metropoli così come nei piccoli centri di provincia, a quel complesso di gare che, in formato ridotto, interessassero le varie specialità olimpiche. Gli adulti venivano coinvolti tramite conferenze o documentari²¹, i più giovani attraverso gare semplici, si diceva, proprio perché un alto contenuto tecnico avrebbe scoraggiato la partecipazioni di molti. Così questa «Giornata» doveva scuotere la sensibilità della gente.

Le specialità prescelte dal Coni erano a carattere individuale come l'atletica leggera, il nuoto, il ciclismo, la ginnastica, il canottaggio, la scherma, il tiro a volo, il pugilato, il sollevamento pesi, l'equitazione, la lotta e la vela. Tra gli sport proposti, il Csi scelse quelli effettivamente praticati dall'Ente cattolico, quelli che lo stesso Ente considerava gli «sport base» come l'atletica leggera, il nuoto, il ciclismo, la scherma e la ginnastica, mentre lasciò liberi i propri comitati che fossero in grado di aderire ad altre discipline e che riuscissero a tener in vita quelle stesse specialità a costo di qualsiasi sacrificio. Così se alcuni comitati fossero stati in grado di organizzare gare di altre specialità come il pugilato, l'equitazione, i pesi, etc. la commissione nazionale avrebbe dato il suo assenso.

«Non ha importanza l'entità del programma come per molti aspetti la qualità, l'interessante è muoversi, agire, scuotere l'apatia dei ragazzi abituati solo a fare gli spettatori per il timore di non essere sufficientemente dotati per agire da piccoli protagonisti. Interessante è in ogni rione, in ogni cocuzzolo sviluppare qualcosa che ricordi alle genti più semplici e lontane dai grandi stadi, il simbolo dei cinque anelli, il loro significato universale di fraternità, di amore, di dedizione alla pratica fisico-agonistica e sportiva in genere. Qualunque siano i risultati di un «giro

²¹ Veniva progettato un documentario edito dal Coni (1959, 5), in cui veniva documentata la preparazione degli atleti per la XVII Olimpiade.

di campanile», di una corsa veloce, di un lancio della sfera o di un sasso sagomato (in mancanza della prima) di una corsa ciclistica per esordienti, di una garetta di nuoto in mare o in un qualunque corso d'acqua, fluviale o lacustre, o su impianto fisso: tutto servirà per scaldare l'ambiente, per scuotterlo, richiamare l'attenzione degli amministratori civici, come dei mecenati, scomparsi ormai per le cattive forme di un professionismo precoce, che danneggia lo sport, lo contamina, lo svia dal giusto binario, dal giusto cammino. La Giornata olimpica ha un po' il sapore dello sport d'altri tempi, quello che si architettava nei sottoscala dei palazzi o nei retrobottega dei caffè; vuol tornare al significato e ad alla espressione dello sport dei pionieri, dei principianti: senza divise sfogoranti, senza apparecchiature costose. Interessante è muoversi, andare incontro ai giovanissimi, far loro comprendere la bellezza dell'esercizio fisico assai più utile alla loro vita di tante ore accalcati l'uno sull'altro in pochi metri quadrati,...-davanti ad un teleschermo per vedere gli altri muoversi... Far loro comprendere che l'esercizio fisico è assai più bello e utile e veramente benefico del muoversi a sgimbescio (sic) con gambe e braccia, come gli epilettici, al suono di una musica impossibile da realizzare – così dicono- fantasiose danze moderne. [...] La Presidenza Nazionale ha lanciato su invito del Coni, programmi di massima, i più elastici possibili, proprio perché ognuno, enti periferici e dirigenti, possa raccogliere e realizzare quanto può» (Naber, 1958a, 1).

Si evince che gli sport prediletti dovevano essere quelli che potevano essere fatti anche in ambienti di fortuna, ad esempio l'atletica che si accontentava di un viale, di un campo di calcio o di un prato; oppure il nuoto che in mancanza di piscine, poteva utilizzare quelle piscine naturali ottenute da una porzione di mare, di lago, di fiume.

La logica, dunque, non era la perfezione dell'impianto, ma la partecipazione del ragazzo, la cui età stabilita dal Coni, doveva essere tra i 14 e i 18 anni.

Le manifestazioni pur avendo un carattere squisitamente simbolico dovevano esprimere una positività e una funzionalità organizzativa, mentre - come già rilevato - non era indispensabile il risultato tecnico di alto livello, quanto piuttosto l'organizzazione delle gare, anche le più modeste, dovevano essere impeccabili, la loro bella figura doveva essere fatta sia di fronte il Coni, sia di fronte agli altri enti di propaganda.

Non potevano mancare, poi, i simboli della competizione olimpica così, mentre le medaglie e i premi sarebbero stati conferiti dal Coni per ogni singola gara, la fiaccola olimpica sarebbe stata metaforicamente accesa nel cuore di ogni sportivo italiano. Sarebbero stati invitati poi quegli atleti che nel passato avevano vestito la prestigiosa «maglia azzurra» e, tra questi, anche coloro che avevano raggiunto il traguardo più alto cui si fosse potuto aspirare in campo sportivo, la medaglia d'oro olimpica. Tutto per dare vita ad una festa dello sport inteso nel senso più genuino.

A luglio, a poco più di un mese dalla celebrazione di questa Giornata, venne precisata sul periodico cattolico la durata effettiva della manifestazione. Non sarebbe durata solo un giorno, bensì un periodo compreso tra il 24 agosto e l'11 settembre, lo stesso in cui due anni dopo, atleti provenienti da tutto il mondo, sarebbero stati gli interpreti dell'assise olimpica. Probabilmente si erano accorti, visto che la data cadeva nel mezzo di un mese estivo, che le città sarebbero state deserte, le scuole chiuse e la gioventù presente sarebbe stata poca, andando così ad inficiare lo scopo stesso della manifestazione. Invece, in questo modo, ci sarebbe stata la possibilità di coinvolgere un numero maggiori di ragazzi. Inoltre il Coni avrebbe potuto contare sulla collaborazione del Ministero della Pubblica Istruzione e, attraverso questo, arrivare al conseguente coinvolgimento delle strutture scolastiche.

Già dal 4 settembre il periodico cattolico cominciò a fare il resoconto delle Giornate Olimpiche terminate, e continuò poi nei numeri successivi attraverso una documentazione fotografica di alcune gare e la cronaca dei momenti salienti delle manifestazioni che si svolsero in varie zone d'Italia, più precisamente nelle seguenti regioni: Piemonte, Lombardia, Veneto, Friuli Venezia Giulia, Liguria, Emilia Romagna, Toscana, Abruzzo, Lazio, Umbria, Marche, Campania, Lucania, Puglia, Sardegna, Sicilia.

Fu messo in luce il «bilancio morale» più che i risultati tecnici, in coerenza con quanto era stato programmato, ed il bilancio era positivo anche «se la manifestazione [aveva] avuto una preparazione relativa» dal momento che si era guardato di più alla divulgazione e alla diffusione dell'idea sportiva, che alla qualità della gara stessa. Pertanto si convenne di curare maggiormente l'edizione della Giornata olimpica dell'anno successivo, quella del 1959 (Gedda, 1958, 4-5).

Nel 1959 il Csi annunciò solamente nel mese di luglio la «II Giornata Olimpica», tale ritardo rispetto l'anno precedente derivò dal fatto che il tipo di manifestazione era già nota nelle sue modalità ed erano ben chiari anche i fini e gli scopi. Era come se con la conclusione della passata edizione fosse quasi scontato l'appuntamento per l'estate successiva. Gli articoli su «*Stadium*» si fanno quindi inferiori numericamente ma altrettanto incisivi, ed è bene soprattutto rilevare i tre temi che si trovano ricorrenti nei pezzi a lei dedicati.

Il primo tema riguardava la famiglia e l'esigenza di farle percepire la positività della proposta sportiva, il farle riconoscere la necessità di accorciare le distanze e di vincere quelle resistenze ancora radicate nei confronti di una sana attività fisica. Per raggiungere questo obiettivo, si sentì, la necessità di coinvolgere anche la stampa, soprattutto quella femminile per educare le madri riguardo il beneficio di tali attività.

Il secondo aspetto interessava i concetti di fraternità e universalità.

«La fraternità dei popoli è cosa astratta, inafferrabile. I novanta paesi che invieranno a Roma le loro migliori energie atletiche, il fior fiore della gioventù del mondo, puntano chi più chi meno, a traguardi diversi. Le olimpiadi si propongono, almeno per le poche settimane di durata dei Giochi di dare a tutti un unico traguardo di gloria, di affermazione, di soddisfazione sportiva. Ma questa massa imponente di eletti, cui spetta l'onore e l'onore di rappresentare le decine e decine di bandiere, nella maestosità dello stadio di Roma, capitale incomparabile e ineguagliabile dello spirito, della fede e della cristianità, ha bisogno di una cornice altrettanto adeguata al quadro, armonizzata con esso» (Naber, 1959a, 1).

«La fraternità [...] cosa astratta, inafferrabile», questa ci sembra un'affermazione particolare; oggi se ne parla ampiamente, non c'è difficoltà nel pensare alla solidarietà che va aldilà di ogni tipo di confine, mentre allora era qualcosa di teorico, d'impercettibile, ancora non era una cosa concreta, dopo tante guerre e divisioni. In fondo erano appena passati solo quindici anni dalla fine del II conflitto mondiale, momento storico in cui aveva predominato lo scontro tra le varie nazioni. Ostilità, come abbiamo accennato in precedenza, che continuò anche dopo la fine del conflitto, con una divisione costruita sulla base di differenti ideologie e che divise il mondo grosso modo in due parti. Il termine «fraternità» quindi era un'espressione strana, con una valenza nuova, non afferrabile, perché ancora non era basato su fatti concreti e così rimase un concetto ideale. Eppure lo spirito dei Giochi, nell'idea decoubertiniana era proprio quello di creare un'occasione d'incontro e favorire il cosmopolitismo. Così i Giochi Olimpici arrivarono nella città di Roma e l'universalità del mondo intero si sarebbe incontrata con l'universalità cristiana. Il Csi sentiva l'onere di questo avvenimento, unico nel suo genere.

«La «Giornata Olimpica» [...] deve avere anzitutto questi temi, questi motivi, questi traguardi: la elevazione spirituale dello sport alle più alte espressioni; la volgarizzazione dell'idea dell'affratellamento dei popoli attraverso i Giochi» (Naber, 1959b, 1).

L'Ente cattolico, attraverso la celebrazione di questa manifestazione volle rendersi interprete e utilizzare quest'opportunità facendo da raccordo e da connettore delle due universalità.

Il terzo e ultimo tema che più volte veniva ricordato nelle pagine di *«Stadium»*, oltre alla polemica nei confronti della politica del governo sempre carente nei confronti dei provvedimenti riguardo ai giovani, alla scuola e allo sport, era il progetto del Coni riguardo ad una attività propagandistica da attuare all'indomani dei Giochi di Roma e che avrebbe coinvolto anche gli Enti di propaganda, quindi anche il Csi.

«Il Coni ha annunciato un piano di sviluppo popolare su larga scala subito dopo l'epilogo dei Giochi di Roma. Avrebbe dovuto essere questo problema di Governo, non di oggi ma di sempre. Di conseguenza non si può che essere che lieti, felici del grande progetto che chiamerà in causa tutti i dirigenti di buona volontà, tutte le organizzazioni, di massa e di propaganda e quindi anche il nostro Csi.

Il Centro Sportivo Italiano deve sentire il dovere di affiancare il Coni in questi mesi di fervida costruzione sportiva, di convincimento delle famiglie. La collaborazione dei genitori, così come di tutti i dirigenti non è solo garanzia di successo ma anche certezza della continuità di un'opera di propaganda e di maturità fisica. Sviluppando quella coscienza olimpica che purtroppo, oggi è sopraffatta dal tifo e da pesanti polemiche del campo riservate al professionismo sportivo. [...] Il Csi nel rinnovare l'appello per la <giornata olimpica> chiede perciò a tutti i componenti la grande famiglia, di collaborare e di mostrarsi all'avanguardia dell'iniziativa, per essere a giusto titolo, degno di sviluppare maggiormente, dopo le Olimpiadi il vasto programma dell'Ente Sportivo Nazionale Maggiore [che] si è proposto per il rilancio e la volgarizzazione dello sport in ogni ambiente» (Naber, 1959a, 1).

È stato più volte messo in evidenza come il Csi tenesse a fare un bella figura *in primis* di fronte al Coni, ma sicuramente anche di fronte agli altri Enti, proprio in previsione di qualche possibile coinvolgimento all'interno del movimento sportivo nazionale ma soprattutto, visto l'avvicinarsi dell'appuntamento olimpico, all'interno della stessa organizzazione dei Giochi. Uno dei mezzi utilizzati per raggiungere lo scopo fu quello di utilizzare la propria rivista per divulgare l'efficienza delle proprie attività. Ma che cosa si proponeva «*Stadium*» e chi erano realmente i suoi lettori?

L'idea di fondo della rivista cattolica non era quella di riportare le notizie dei risultati delle varie manifestazioni sportive, infatti era un giornale quindicinale e non aveva senso far aspettare i lettori tanto tempo; piuttosto era quella di affrontare le questioni sportive considerate più urgenti e attuali per esaminarle con obiettività e serenità, anche perché

«per noi sport significa innanzi tutto educazione del carattere e della volontà: significa mezzo per raggiungere appunto, attraverso l'educazione del corpo, quella superiore formazione di una personalità che, nello spirito, trova la sua interale [sic] armonia.

Ed è allora con la mente fissa a questo fine «*Stadium*» riprende ad entrare nella stampa Sportiva, così come con questo specifico scopo il Centro Sportivo Italiano ha da alcuni anni inteso svolgere la sua attività Noi sappiamo bene che la gran parte della stampa sportiva e la maggior parte dei giornalisti sportivi sentono come noi questa esigenza ed è perciò che noi invitiamo alla collaborazione, in questa rivista, quanti sentono la necessità di seguire da vicino lo sviluppo dello sport perché l'agonismo non sia fine a se stesso» (Gedda, 1949, 3).

«*Stadium*», dunque, veniva visto dalla direzione del Csi come strumento per divulgare un modo corretto d'intendere lo sport e di fare chiarezza sulle cose vissute in campo sportivo. Questo era per lo meno l'intento iniziale alla fine degli anni Quaranta, mentre un decennio successivo, l'idea che veniva fuori dalla lettura del settimanale cattolico era quella di una rivista per specialisti del settore, come i dirigenti, i consulenti ecclesiastici, gli atleti, i vari comitati del Csi, probabilmente le parrocchie e gli oratori che si interessavano di sport, ma sicuramente anche gli stessi dirigenti del Coni, vista la frequenza con cui venivano inseriti i discorsi di Zauli e di Onesti. «*Stadium*» non era pertanto una rivista divulgativa, ma specializzata e serviva un po' come vetrina, per segnalare e mettere in mostra la politica sportiva del Csi. Per questo il clima che si respirava era il più delle volte, se pur positivo, autoreferenziale. Così, attraverso la campagna di propaganda nei confronti della Giornata Olimpica e il successivo resoconto, il Csi voleva mettere in evidenza le proprie capacità in campo sportivo.

Le tante energie profuse portarono i frutti desiderati infatti il Coni, il 23 novembre del 1959, inviò alla Presidenza del Centro Sportivo Italiano una lettera a firma di Onesti di compiacimento per l'efficace lavoro svolto:

«Anche quest'anno la «Giornata Olimpica» ha ottenuto un soddisfacente successo, conseguendo gli scopi che si proponeva. A tale favorevole risultato ha efficacemente contribuito codesto spettabile Ente, che ha dato vita ad un gran numero di gare, alle quali hanno partecipato moltissimi giovani.

La giunta esecutiva di questo Comitato, nella sua ultima riunione, ha espresso il proprio apprezzamento per quanto, in tale circostanza, gli Enti di propaganda hanno saputo realizzare.

Questa presidenza unisce a tale riconoscimento il suo vivo plauso per la proficua opera svolta, con la certezza di poter fare sempre affidamento sulle forze che agiscono a favore della propaganda e di uno sport sanamente inteso» (Onesti, 1959, 3).

6. CONCLUSIONI

Così a poco meno di due anni dalla sua elezione avvenuta il 28 ottobre del 1958, Giovanni XXIII, si trovò a respirare la festosa atmosfera determinata dall'apertura dei Giochi Olimpici romani. Egli rimase favorevolmente colpito dallo spirito di cordialità e amicizia che animavano le strade della capitale. Infatti quelle stesse strade, normalmente vuote a causa del periodo estivo, si erano nuovamente ravvivate, in quel fine agosto, grazie ad atleti, allenatori, addetti ai lavori, turisti e gente comune provenienti da ogni

dove e richiamati dall'evento mondiale. Ai dirigenti del Cio, ricevuti in udienza il 29 agosto del 1960 presso la sala degli Svizzeri del Palazzo Pontificio di Castel Gandolfo, egli sottolineò il desiderio di una collaborazione tra tutti i popoli della terra in difesa dei valori umani orientati verso una «fratellanza universale» e sostenuta da «un'emulazione reciproca, serena e gioiosa» (Stelitano *et al.*, 2015, 116-117). Sentimenti e pensieri che erano stati coltivati dalla Chiesa e dal popolo sportivo cattolico nel periodo precedente a questo pontificato e che abbiamo analizzato nel presente saggio.

Come abbiamo visto, quegli anni corrispondevano al periodo in cui fervevano i preparativi per la XVII Olimpiade che si sarebbe svolta dal 25 agosto all'11 settembre a Roma, patria della cristianità. Periodo in cui il Coni, il Csi ma anche altri Enti sportivi di propaganda, dei quali abbiamo fatto cenno, si attivarono per diffondere una corretta coscienza olimpica che ancora scarseggiava nella penisola italiana. Infatti, a differenza di altri paesi, la percentuale di attivismo sportivo tra i giovani era molto bassa a fronte di un diffuso «analfabetismo motorio». Il Csi -tra i più importanti Enti di propaganda e quantitativamente più numeroso - forte del sostegno papale e delle linee programmatiche rivoltegli da papa Pacelli, cercò di far maturare, nel giudizio degli italiani, un'idea di sport diversa da quella dello sport-spettacolo. La corporeità e la sua espressione sportiva, infatti, stavano acquisendo una valenza nuova che andava valorizzata e fatta penetrare nella cultura familiare italiana ancora radicata nei vecchi pregiudizi che relegavano l'attività sportiva a solo fatto ricreativo. L'educazione fisica e lo sport, invece, diventavano un'occasione di perfezionamento interiore, un momento importante per l'educazione globale della persona, che preparava i giovani alla vita cristiana, intesa tradizionalmente come lotta verso le avversità della vita. Solamente un'attività concepita in questo modo poteva essere accettata dalla Chiesa.

Per questo l'organizzazione sportiva cattolica colse quest'opportunità e mise in campo diverse iniziative per avvicinare il più possibile la gioventù al campo sportivo o alla pista di atletica. Il proposito era quello di interessarli e di appassionarli, cercando di infrangere quella diffidenza che gli stessi giovani ponevano negli sport meno conosciuti e nelle loro capacità di praticarli, mentalità che impediva loro di cimentarsi liberamente nell'attività fisica.

I Giochi Olimpici rappresentavano inoltre la possibilità per molte genti di giungere e visitare la città di Roma, l'universalità del mondo intero si sarebbe così incontrata con l'universalità cristiana. Pensiero questo che il Csi fece suo e favorì il suo alacre impegno e la sua operosa attività, poiché si sentì investito di questa missione e per tale ragione si prodigò a divulgare questo concetto di «fratellanza universale».

Da rilevare infine l'avvicinamento del Centro Sortivo Italiano al Coni. Infatti, dopo una conflittualità iniziale affrontata nell'immediato II dopoguerra, il Csi si è posto

accanto all'organizzazione sportiva nazionale sentendo il dovere di affiancarla nell'impegno verso la costruzione di un sano spirito sportivo nel popolo italiano e verso la promozione di un'attività propagandistica da attuare all'indomani dei Giochi di Roma.

Questa presenza operosa e attiva dell'organizzazione sportiva cattolica venne riconosciuta e apprezzata dal Coni che espresse il proprio ringraziamento attraverso una comunicazione della Giunta esecutiva, sicura di poter fare affidamento sulla serietà e affidabilità del lavoro svolto dall'Ente cattolico a favore della propaganda di uno sport sanamente inteso.

Possiamo concludere sottolineando come lo sport cattolico, articolandosi al sistema sportivo nazionale possa a buon diritto aver dato un contributo fondamentale, sia attraverso le sue polemiche, sia attraverso la sua operosità, allo sviluppo dello sport in Italia.

7. BIBLIOGRAFIA

- Aledda, A. (1988). *I cattolici e la rinascita dello sport italiano*. Società Stampa Sportiva, Roma.
- Bonini, F. (2006). *Le istituzioni sportive italiane: storia e politica*. Giappichelli Editore, Torino.
- Coni (a cura del) (1959). Olimpiade '60. *Stadium*, a. XIV, n° 21.
- Costantini, E. & Lixey, K. (2009). *San Paolo e lo sport: un percorso per campioni*. La meridiana, Molfetta (Ba).
- Cotta, M. (1984). La classe politica italiana nel ventesimo secolo: continuità e mutamento. In *Italia contemporanea*, n°155, pp. 43-70.
- Cotta, M., Della Porta, D. & Morlino, L. (2004). *Fondamenti di scienza politica*. Il Mulino, Bologna.
- Csi (a cura del) (1945-46). *Statuto e regolamento del Centro Sportivo Italiano*. Ave, Roma.
- Csi (a cura del) (1953). *Lo sport nella parola augusta di Pio XII*. Arti grafiche Aldo Chicca, Tivoli.
- Dattilo, G. (1958). Appunti programmatici per la «Giornata Olimpica». Perche la data del 24 agosto segni una nostra presenza attiva. *Stadium*, a. XIII, n. 15-16.

- De Julis, T. (2001). *Il Coni di Giulio Onesti. Da Montecitorio al Foro Italico.* Società Stampa Sportiva, Roma.
- Di Monte, B. (2002). *Era Uisp da cent'anni.* Edizione di area Uisp, Bologna.
- Di Monte, B., Giuntini, S. & Maiorella, I. (2008). *Di sport raccontiamo un'altra storia. Sessant'anni di sport sociale in Italia attraverso la storia della Uisp.* Edizione La Meridiana, Molfetta (Ba).
- Fabrizio, F. (1977). *Storia dello sport cattolico in Italia. Dalle società ginnastica all'associazionismo di massa.* Guaraldi Editore, Rimini-Firenze.
- Garelli, F. (2007). *La Chiesa in Italia.* Il Mulino, Bologna.
- Gedda, L. (1949). Lo sport e la stampa. *Stadium*, a. IV, n°1.
- Gedda, L. (1958). La grande famiglia dello sport italiano alla «Giornata Olimpica». Il presidente del Coni ha sottolineato l'eccezionale apporto della nostra organizzazione. *Stadium*, a. XIII, n.34-35.
- Greganti, A. (a cura di) (2006). *Cent'anni di storia nella realtà dello sport italiano.* Litostampa istituto grafico, Bergamo.
- Impiglia, M. (2010). *L'Olimpiade dal volto umano. Tutti i giochi di Roma 1960.* Libreria Sportiva Eraclea, Roma.
- Laboa, J. M. (2001). *La Chiesa e la modernità. I Papi del Novecento.* vol. 2, Jaca Book, Milano.
- Mammarella, G. (20066). *Storia d'Europa dal 1945 a oggi.* Editori Laterza, Roma-Bari.
- Mammarella, G. (2008). *L'Italia contemporanea 1943-2007.* Mulino, Bologna.
- Martini, L. (1998). *Nascita di un movimento. I primi anni dell'Uisp.* Edizioni Seam, Roma.
- Naber (1958a). La «Giornata Olimpica» prossimo traguardo, per scuotere l'apatia degli eterni «spettatori». *Stadium*, a.XIII, n. 27-28.
- Naber (1958b). Giornata olimpica. Atmosfera da pionieri. *Stadium*, a. XIII, n. 34-35.
- Naber (1959a). Diffondiamo tra le nuove generazioni lo spirito agonistico più sano e puro. La «Giornata Olimpica», 1959: Traguardo organizzativo d'estate. *Stadium*, a. XIV, n.17.

- Naber (1959b). Per la «Giornata Olimpica» mobilitati tutti i dirigenti. *Stadium*, a. XIV, n.18.
- Notario, A. (1958). Giornata olimpica. *Stadium*, a. XIII, n. 13-14.
- Onesti, G. (1959). Compiacimento del Coni per la «Giornata Olimpica». *Stadium*, a. XIV, n.27.
- Pennacchia, M., Valenti, P., Falangola, R. & Scimonelli, F. (1986). *Giulio Onesti. Rinascita e indipendenza dello sport in Italia*. Lucarini, Roma.
- Pinto, G. (1964). *Lo sport negli insegnamenti pontifici*. A.V.E., Roma.
- Pio XII (1953). Saluto ai partecipanti al Congresso Scientifico Nazionale dello Sport e dell'Educazione Fisica (Roma 1952). In Centro sportivo italiano (CSI) (a cura di), *Lo sport nell'augusta parola di Pio XII*, Arti Grafiche Aldo Chicca, Tivoli.
- Pontificio Comitato di Scienze Storiche (2008). *L'uomo e il pontificato (1876-1958)*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Preziosi, E. (a cura di) (2011). *Gedda e lo sport. Il Centro Sportivo Italiano: Un contributo alla storia dell'educazione in Italia*. La Meridiana, Molfetta (Ba).
- Sabbatucci, G. & Vidotto, V. (20093). *Storia contemporanea. Il Novecento*. Editori Laterza, Roma-Bari.
- Stelitano, A., Dieguez, A.M. & Bortolato, Q. (a cura di) (2015). *I papi e lo sport. Oltre un secolo di incontri e interventi da San Pio X a Papa Francesco*. LEV, Città del Vaticano.
- Teja, A. (1995). *Educazione fisica al femminile. Dai primi corsi di Torino di ginnastica educativa per le maestre (1867) alla ginnastica moderna di Andreina Gotta Sacco(1904-1988)*. Società Stampa Sportiva, Roma.
- Teja, A. (2004). Sport al Femminile. Dalla callistenia allo sport per le donne. In Lombardo, A. (a cura di), *Storia degli sport in Italia* (pp. 295-335). Il Vascello, Cassino.
- Traniello, F. & Campanini, G. (a cura di) (1981). *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia, 1860-1980*, Marietti, Casale Monferrato.

Página intencionadamente en blanco



ESPIRITUALIDADES MAYAS EN LOS JUEGOS DE PELOTA DE ANTEBRAZO Y CADERA EN EL SIGLO XXI. POK-TA-POK EN MÉXICO; CHAAJ Y CHAJCHAAY EN GUATEMALA

*Mayan spiritualities in the ball-games of forearm and hip in the 21th century.
Pok-Ta-Pok in Mexico; Chaaaj and Chajchaay in Guatemala*

Jairzinho Francisco PANQUEBA CIFUENTES¹

panqueba@gmail.com

Secretaría de Educación Distrital de Bogotá, Colombia

Fecha de recepción: 2-VII-2015

Fecha de aceptación: 17-VIII-2015

RESUMEN: La práctica actual de los juegos de pelota mesoamericana ha venido reforzando la movilización de los conocimientos sobre las espiritualidades mayas. Las ceremonias son un componente central durante los juegos de pelota en su modalidad de antebrazo: *Chaaaj* en Guatemala; y en su modalidad de cadera: *Pok-Ta-Pok* en México y *Chajchaay* en Guatemala. Estos patrimonios corporales ancestrales están circulando como opción deportiva-competitiva, pero también en un formato de exhibición para públicos diversos. Para cada evento, incluso para realizar las jornadas de entrenamiento, los grupos cuentan con la presencia de un *ajq'ij* (guía espiritual o sacerdote) que realiza un acto ritual antes, durante y después. Estos momentos evocan los altares, los conteos de los nahuales y los materiales propios de las ofrendas en el fuego ceremonial. Con el fin de comprender la dimensión sagrada de los juegos de pelota mesoamericana en la actualidad, es importante remitirnos a los momentos en que son escenario de las espiritualidades que comunican, expanden y re-crean un nuevo hito para los pueblos originarios, desde donde interpelan la educación, las artes, los deportes y las ideologías tradicionalmente endilgadas desde los Estados nacionales.

Palabras clave: espiritualidades; civilización maya; ceremonias; deporte; espectáculo.

¹ Dr. Ciencias Sociales, especialidad Antropología Social. CIESAS, México. Docente en Secretaría de Educación Distrital de Bogotá, Colombia. Practicante de chaaaj en Guatemala.

ABSTRACT: The present practice on Mesoamerican ball-games has come strengthening the mobilization of knowledge about Mayan spiritualities. The ceremonies are a central component during the ball-games in their forearm fashion: Chaaj in Guatemala; and in their hip fashion: Pok-Ta-Pok in Mexico and Chajchaay in Guatemala. These ancestral corporal heritages are in circulation as a sporting-competitive choice, but also in an exhibition format for different audiences. For each event, actually to undertake the training days, the groups count on the presence of an ajq'ij (a spiritual guide or priest) who carries on a ritual ceremony before, during and after it. These moments evoke the altars, the counting of nahuales and the proper materials for the offerings in the ceremonial fire. With the scope of a better understanding of the sacred dimension of the present Mesoamerican ball-games, it is important for us to think in the moments which are stages of the spiritualities; these communicate, spread and recreate a new milestone for the original peoples, from where they address education, arts, sports and ideologies, as traditionally fetched from the national states.

Keywords: spiritualities; Mayan civilization; ceremonies; sport; spectacle.

SUMARIO: 1. El espectáculo del juego-ritual maya. 2. Pok-Ta-Pok, un deporte maya para el siglo XXI. 3. Juego de pelota mesoamericano en Guatemala: chaaj y chajchaay. 4. Alaboni etz'anela richin ri chajchaay pa Iximulew (Jóvenes jugadores de pelota de cadera en Guatemala). 5. Juego ritual, deporte ancestral entre ceremonias e idiomas mayas. 6. Referencias bibliográficas.

1. EL ESPECTÁCULO DEL JUEGO-RITUAL MAYA

Son las seis de la tarde en la ciudad de Mérida, capital del Estado de Yucatán, México. Decenas de turistas van ganando lugares en un improvisado escenario dispuesto a lo largo de una de las cuatro calles que circundan el zócalo capitalino, frente al atrio de la catedral. Sobre cuatro armazones metálicos ubicados en cada lado de la acera, trabajadores de la municipalidad van colocando cuatro graderíos de cuatro niveles, en tanto delimitan con pintura blanca sobre la superficie de la calzada, la figura de una I o doble T, con unas dimensiones aproximadas de 40m X 15m, este es el *Pok-yak* (campo de juego). De esta manera el público asistente podrá contemplar a partir de las ocho de la noche el «*Pok-Ta-Pok: Representación del Juego de Pelota Maya*», según anuncia la publicidad oficial del evento auspiciado por el Ayuntamiento de Mérida.

Sobre las ocho de la noche salen del camerino los personajes del juego, ataviados y maquillados corporalmente: ocho jugadores con protectores de cuero para cadera, rodilla y tobillo, un personaje representando un búho (pájaro mensajero y de la noche) y el *Halach-Uninic* (gobernante o jefe en idioma maya yucateco). Sobre una tarima ubicada entre dos de los graderíos, un grupo de jóvenes también ataviados para la ocasión, interpretan instrumentos prehispánicos que acompañan a un sacerdote de vestimenta blanca, quien porta en sus manos un caracol. En el centro del *pok-yak*, sobre un círculo de color blanco se dispone el espacio ritual para una ceremonia de inicio dirigida por el



Ayuntamiento de Mérida

Pok ta Pok

Representación del Juego de Pelota Maya

Dirección de Desarrollo Económico
Subdirección de Turismo

Te invitamos a la inauguración este
Viernes 7 de febrero a las 8:00 pm
Calle 60 entre 61 y 63 Centro Histórico,
frente a la Catedral.

EVENTO GRATUITO

"Cortaron nuestras ramas, quemaron nuestros troncos, pero nunca pudieron arrancar nuestras raíces." Popol Vuh: Libro sagrado de los Mayas...

 f AyuntaMeridaOficial Ayuntatel (999) 924.4000 www.merida.gob.mx @AyuntaMerida
Descarga nuestra App Disponible para iOS y Android, encuéntrala como: Ayuntamiento de Mérida □

Fuente: <<http://www.yucantantoday.com/es/events/2014/02/pok-ta-pok-juego-de-pelota-maya>>.

Halach-Uinic, momento en que hace una invocación para pedir permiso a los ancestros y que permitan el desarrollo de la presentación sin sufrir percances

Dos narradoras sobre la tarima describen cada uno de los pasos que cumplen los personajes. Una de ellas inicia en idioma inglés la presentación, siendo secundada por su compañera que se expresa en los idiomas maya y español. Los textos describen el encuentro en el *pok-yak* entre familias de dos linajes mayas: cocomes e itzaes, quienes disputan el bastón de mando del dios *Kukulkan* (serpiente emplumada), en tanto relatan una resumida historia del juego de pelota maya. El acto central es el desarrollo del juego por parte de ocho hombres, cuatro de un lado y cuatro del otro, quienes contactando una pelota de hule macizo con la cadera, intentan llevarla al campo del equipo contrario para

atravesar la línea final. De esa manera se marcan las rayas o tantos que van definiendo el marcador. Igualmente está dispuesta una estructura metálica a la cual se asegura un aro a un costado del pok-yak, por entre el cual los jugadores buscan atravesar la pelota y marcar así ocho rayas en una sola acción.

En una segunda parte del acto, los jugadores hacen varios intentos de pasar la pelota a través del anillo dispuesto en la parte central del improvisado campo de juego, para finalmente jugar con una pelota de madera encendida. Esta pelota es contactada con las manos y el objetivo es atravesarla a través del aro sin protección alguna para evitar una quemadura, sobre todo considerando que la bola es encendida luego de ser remojada en gasolina. El acto finaliza con la toma de fotografías por parte del público asistente con los miembros del grupo, en tanto que el sacerdote ofrece al público un ritual individualizado donde les pasa sobre su cuerpo un manojo de yerbas y humo de copal.

2. POK-TA-POK, UN DEPORTE MAYA PARA EL SIGLO XXI

Las presentaciones del *pok-ta-pok* en Mérida están a cargo de jugadores que desde finales del siglo xx iniciaron a practicarlo en un ejercicio de mutua colaboración, donde cada uno iba proponiendo formas de contacto con la pelota. Fue así que este grupo inició sus ensayos en el municipio de Chapab, Yucatán, con balones de baloncesto, intentando evocar lo que hasta entonces se conocía del juego, gracias a la difusión del *ulama* (nombre náhuatl del juego) exhibido en el parque Xcaret de la Riviera maya, Estado de Quintana Roo, México; acto que fue introducido en la región por jugadores oriundos del Estado de Sinaloa al norte de México (Aguilar, 2015). Simultáneamente algunos personajes del municipio como Juan Xiu y Memo Vázquez se interesaron por experimentar la producción de sus propias pelotas macizas de hule para el juego, un complejo proceso que los pueblos mesoamericanos inventaron desde tiempos inmemoriales que se sitúan antes de la era actual. El gestor, guía e investigador de este proceso es José Manrique Esquivel, maestro de educación física del sistema indígena, quien alterna hasta el día de hoy sus labores docentes con la promoción del *pok-ta-pok* y con su activo papel como participante en los encuentros lingüísticos y culturales del pueblo maya desde el año 2001.

Este grupo de jugadores mayas no solo ha logrado invitaciones para presentar el juego en otros Estados de la República mexicana. En el año 2011, ocho jugadores oriundos de este municipio representaron a México en el «Festival internacional Tocatti» de Juegos Tradicionales en Italia. El auge del *Pok-ta-Pok* ha motivado la participación de la niñez y la juventud en los entrenamientos, así como la organización de algunos otros grupos que se dedican a presentar exhibiciones del juego en los hoteles de la Riviera Maya. Es así como para el año 2015 tiene curso la realización de una copa mundial de

Pok-ta-Pok en el sitio arqueológico de Chichen Itzá. Un primer evento de este proceso fue llevado a cabo en la ciudad de Mérida, donde cuatro grupos participaron del primer torneo peninsular representando a sus localidades de origen: Playa del Carmen y Tihosuco por el Estado de Quintana Roo; Opichen y Chapab por Yucatán.

El equipo del Playa del Carmen que al final resultó el ganador realizó una ceremonia previa en uno de los espacios traseros de la unidad deportiva «kululkan». Allí, Armando Osorio Uscanga, como líder de su grupo, hizo siete llamados con el caracol, dirigiéndose a los puntos cardinales y luego al centro del círculo formado por los otros cinco jugadores: este-oeste-norte-sur-tierra-cielo-tierra. Tras de él, su esposa le secundaba con un pebetero humeante a resina de copal (incierto). Los jugadores seguían los pasos de la ceremonia en silencio y dirigiendo sus cuerpos y miradas en cada una de las direcciones de los llamados y del sahumerio. Al final, Armando dirige unas palabras respecto al sentido que tenía para el grupo estar allí, sin duda algo diferente del que les reúne como grupo que se dedica laboralmente a presentar el *Pok-Ta-Pok* en varios hoteles de Playa del Carmen.

Con la señal sonora del caracol fue anunciado el inicio de la ceremonia de entrada de los equipos al campo de baloncesto de la unidad deportiva, convertido para esta ocasión en un *pok-yak*, gracias a la demarcación en forma de I o doble T a lo largo del espacio frente al graderío desde donde un nutrido público acompañaba. Al toque de tambores, *tunkules*² y ocarinas cada grupo se ubica en torno al *pok-yak*. Dos hombres mayores y de cabellos encanecidos dan la espalda a las gradas para el inicio de la ceremonia: Valerio Canché Yah, presidente del consejo de ancianos y sacerdotes mayas *Kuch Kaab Yéetel J-Meen Mayaa'ob*, y José Guadalupe Teh Cah, portador del caracol, quien oficia como guía de las ceremonias durante las presentaciones del *pok-ta-pok* de cada viernes en Mérida. Frente a ellos ubicaron una pequeña butaca de madera y sobre ella un pebetero humeante. A su lado un manojo de hierbas de ruda y un recipiente de tecomate con agua completaba los elementos de la ceremonia. Valerio Canché explica el orden de la ceremonia hablando en castellano:

«En primer lugar vamos a pedir permiso en silencio a los espíritus. Iniciamos con tres toques de caracol; seguidamente en silencio, luego la purificación del agua, después la purificación de todos los deportistas y de los presentes. Después de ello llamamos a los cuatro rumbos y luego ya terminamos con el toque de Caracol».

En efecto, luego de los tres toques de Caracol, Valerio se expresa en idioma maya para efectuar cada paso del ceremonial que se tomó aproximadamente veinte minutos.

² Instrumento prehispánico de percusión consistente en un trozo cilíndrico de madera que se percute al recibir los toques de las baquetas con las cuales se interpreta.

Los jugadores se mantuvieron estáticos, con sus ojos elevados al cielo en unos casos, otros los cerraron y uno de ellos se apoyó en las rodillas para recibir su purificación. El acto finaliza con las palabras protocolarias de los invitados, para dar paso al sonar de los instrumentos musicales que marcaron el inicio de cada encuentro que comprendía treinta minutos de juego dividido en dos tiempos con cinco de descanso. El Halach-Uinic llama a los líderes de los equipos contendientes; frente a ellos lanza un piedra al aire, la recibe en sus manos y las lleva a la espalda para luego presentarlas cerradas a los jugadores que deben escoger una opción para ganar el saque inicial. Entrega la pelota al equipo que abre el encuentro, hace sonar el caracol que marca tanto el inicio como la finalización de los quince minutos de juego. En cada intervención, cada jugador se cuidaba de no sentarse sobre la pelota, o topárla con manos, pies, cabeza u otra parte que no fuese su cadera o sus nalgas. Hacerlo representa la pérdida de uno o dos puntos para su equipo que se suman al equipo contrario.

Cada cruce de la línea final representa una raya que iba trazando en un trozo de cuero el Ajtzib (anotador), luego de recibir la instrucción por parte del halach-uinic. Esta raya significa cinco puntos; el jugador que se sentara sobre la pelota al momento de contactarla a ras de suelo propicia la resta de tres puntos para su equipo y que a su vez se le suman al contrario. Cada gesto de dolor y un grito de empuje al contacto con la pelota se conjugan con la expresión: *ko'oneex* (vamos) que los compañeros de juego emplean para alentar al compañero que entra en acción. De esta manera transcurre el ritual deportivo en que se disputan cuatro encuentros entre los equipos que al finalizar cada juego, van al centro del pok-yak para darse un saludo de respeto que usualmente se hace contactando los antebrazos o estrechándose las manos.

Parafraseando al maestro José Manrique Esquivel, gestor del evento, la oportunidad de presenciar estos juegos presenta de facto el sostenimiento de las tradiciones asociadas a este «deporte-ritual» –según sus palabras–. El estudio de tal fenómeno ofrece sin duda un reto paralelo al del paradigma deportivo de occidente que ha crecido a la sombra de las prácticas griegas o romanas. ¿Por qué han transcurrido varios siglos para que esta práctica ritual-deportiva-lúdica-corporal pudiera ser disfrutada nuevamente por las herederas y los herederos de quienes la inventaron?; ¿por qué no existen campos deportivos en la actualidad para su práctica, pese a que vienen creciendo en número los grupos y personas jugando?

Una hipótesis al respecto de las anteriores preguntas tendría que ver con los prejuicios que recaen sobre las prácticas mayas, que fueron perseguidas, prohibidas y mantenidas en secreto por quienes se arriesgaron frente a los castigos y la muerte. Esta idea se corresponde por ejemplo con las formas en que algunos personajes mayas mantuvieron por escrito muchos de los conocimientos ancestrales a través de los códices coloniales, pues durante la invasión española se perdió el conocimiento de la escritura maya. Pero

algunos mayas nobles, educados por los frailes españoles, aprendieron el alfabeto latino y se propusieron preservar sus tradiciones, historia y creencias religiosas, escribiendo libros en sus idiomas, pero con la nueva forma de escritura europea (De la Garza, 2012)

En contraste con la situación colonial, actualmente son muchos los acercamientos a la vida pasada que hacen surgir nuevas formas de entender el mundo. Ello ha dado lugar a la relativa aceptación de las espiritualidades, los idiomas y las culturas diversas, donde nuevos públicos acceden al conocimiento ancestral de una de las civilizaciones antiguas de la humanidad: los pueblos mayas. Uno de estos públicos es el conformado por las juventudes mayas, que pese a crecer entre el señalamiento peyorativo a sus etnidades, han venido resolviendo las encrucijadas de las post-modernidades a través de su participación en el re-crear sus juegos ancestrales. Por ello a continuación este documento presenta el caso del *chajchaay*, juego de pelota de cadera en Guatemala, entre un grupo de jóvenes del municipio de San Juan Comalapa. Para comprender el contexto general primero es preciso aludir a la práctica del juego de pelota mesoamericana en Guatemala, así como las especificidades del *chajchaay*, versión del juego de pelota de cadera. Seguidamente, con el apoyo de la experiencia del «Consejo Junajpu Chajchaay Moloj» es posible comprender los motivos, las falencias y los retos de las espiritualidades y de las prácticas mayas en el contexto de circulación actual del juego de pelota.

3. JUEGO DE PELOTA MESOAMERICANO EN GUATEMALA: CHAAJ Y CHAJCHAAY

En los albores del siglo xxi, varias personas comenzaron a promover la práctica del juego de pelota maya en Guatemala, sobre todo durante eventos festivos y otros actos de convocatoria masiva, a través de la organización de torneos y exhibiciones rituales. Si bien su promoción ha beneficiado a diversos sectores sociales guatemaltecos, el juego también ha fungido como espectáculo étnico-artístico; un atractivo para el sector de la economía dedicado al turismo. La vistosidad, el performance y las habilidades corporales exhibidas en el *chaaj*, ha dado origen a unos usos diversos según la institución, agrupación o personas que lo promueven. Desde esa perspectiva se distinguen cuatro emprendimientos para la re-creación del juego de pelota mesoamericana en Guatemala. Tres iniciativas para el *chaaj*, versión de antebrazo y uno para el *chajchaay*, versión de cadera.

El primer emprendimiento de re-creación del juego de pelota ha estado a cargo del Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala –MICUDE–, al interior de un sub-programa llamado: Juegos tradicionales (MICUDE, 2011). Su desarrollo inicia el año 2002, bajo la coordinación del investigador Manuel Eduardo Morales Esquit, quien introdujo la propuesta en el MICUDE a partir de sus investigaciones arqueológicas e históricas

(MICUDE, 2008). La idea de este investigador de origen maya es la promoción del juego, para llevarlo al ámbito comunitario e institucional. El segundo emprendimiento para el juego ha estado a cargo de la organización *Aj tzuk*³, grupo de jóvenes quienes realizan jornadas ecológicas y deportivas, a través de las cuales han difundido el *chaaj* como deporte de competencia en las instituciones educativas a su cargo. El tercer emprendimiento es el de la Dirección General de Educación Física –DIGEF–, donde existe desde el año 2005 una dependencia de interculturalidad, que realiza capacitaciones a docentes de educación física en formación, labor que adelantan desde el año 2009 en las Escuelas Normales de Educación Física –ENEF– (DIGEF, 2010). Su objetivo es difundir y masificar el *chaaj* como deporte de exhibición y competencia, así como su enseñanza en las clases de educación física de las escuelas básicas.

En los casos de re-creación del *chaaj*, es importante resaltar que a partir del 2011 fue organizada la Asociación Deportiva Nacional de Chaaj, una instancia provisional que ha tenido a cargo la solicitud de reconocimiento del *chaaj* como deporte ancestral maya dentro de la estructura deportiva oficial en el país. Así, el 28 de agosto de 2012 es presentada una solicitud ante la Confederación Deportiva Autónoma de Guatemala (CDAG), buscando el reconocimiento para la Federación Deportiva Nacional de Chaaj –Pelota Maya-. La gestión no obtuvo pronunciamiento alguno. La CDAG argumentaba extra-oficialmente el incumplimiento del artículo 88 de la ley nacional para la el desarrollo de la cultura física y del deporte, el cual indica que: «Únicamente se reconocerá una Federación o Asociación Deportiva Nacional, cuando esté debidamente afiliada a su respectiva federación internacional, la que deberá ser miembro de la Asociación General de Federaciones Deportivas Internacionales». Nuevamente durante el mes de diciembre del mismo año, la Asociación presenta una propuesta de iniciativa de ley al congreso de la república para la modificación del citado artículo. Esta se encuentra actualmente en proceso, mediante el cabildeo con las bancadas de los distintos partidos políticos.

La cuarta vertiente actual del juego de pelota mesoamericana en Guatemala es el *chajchaay*. Su historia contemporánea se origina junto a la del *chaaj* en marzo de 1997 con una investigación sobre el juego que inicia el *tata* (señor) Lem José Mucía Batz (Mucía, 2004). Las diferencias entre esta y la versión de antebrazo se remiten a la supremacía del uso de la cadera en el *chajchaay*, además de la pelota usada. En el caso del *chajchaay*, la pelota pesa entre tres y cinco libras, es una bola maciza de hule y su rebote supera muchas veces a las pelotas usadas para el *chaaj*, que llevan una cámara inflable. El siguiente apartado profundiza en esta versión del juego mesoamericano, cuyos practicantes ofrecen sus experiencias para cerrar nuestro análisis.

³ Palabra del idioma maya kiché que traduce al castellano: ‘el buscador’



Fotografía de Jairzinho Panqueba.

4. ALABONI ETZ'ANELA RICHIN RI CHAJCHAAY PA IXIMULEW (JÓVENES JUGADORES DE PELOTA DE CADERA EN GUATEMALA)

Durante una experiencia de campo realizada en el año 2014 en Guatemala, propusimos determinar los alcances del *chajchaay* en las vidas de un grupo de jóvenes que se dedican a su práctica, planteamos dos interrogantes para que fuesen respondidos en idioma kaqchikel y español correspondientemente a la pregunta formulada: «achike roma rix yixetz'am chajchaay?» y ¿por qué juega chajchaay? La intención era acercarnos a testimonios que intuíamos como diferentes en razón al idioma, pero complementarios en razón a las posibilidades lingüísticas o tal vez por la comodidad para hablarlo.

En primer lugar conversamos con un veterano jugador oriundo de la cabecera urbana del municipio de Chimaltenango. Su nombre *kaxlan* (castellano) es Luis Rolando Choyón; su nombre maya es B'alam Wuqu Toj. Su papel en la re-creación del *chajchaay* en Guatemala es histórico, pues acompañó el proceso inicial desde el año 1998 como jugador, pero también como acompañante de las ceremonias realizadas durante el año 1997, las cuales coincidieron con el hito estelar del paso del cometa Hale-Bopp. Desde entonces, en torno a los altares de Chimaltenango, Batzibal (Departamento de Sololá) y San Andrés

Sajcabaja (Departamento del Quiché), Luis vino participando en cada ceremonia que fue celebrada en cada juego de pelota. Dado que manifestó comprender el idioma kaqchikel, decidimos formular la siguiente pregunta: Achike roma ri yat etz'an? Luego de escuchar la pregunta se quedó en silencio y dijo que le era difícil conversar en el idioma y que la pregunta no la comprendía bien. Así que le preguntamos: ¿Por qué juega *chajchaay*?

La respuesta de Luis dio cuenta de distintos aspectos históricos sobre el inicio de la dinamización del juego de pelota mesoamericano en Guatemala, así como de la especificidad de la dinámica del *chajchaay* en Chimaltenango y otros municipios cercanos de donde procedían los primeros jugadores. El testimonio de Luis se concentra en dos aspectos. Uno es del sentido del juego y el otro es el conocimiento acerca del mismo. Al respecto del sentido que tiene el *chajchaay*, habla de su preservación: «se ha perdido (el juego)» y lo practica para que no se pierda. Dice Luis que el *chajchaay* «revela las costumbres y la cultura». Por esta razón él se siente como un contribuyente a la motivación de los jóvenes que ahora lo practican. Manifiesta también que ha jugado con su familia y con amistades, luego de haber abandonado el grupo de práctica que lo inició a recuperar. Esto es una forma de manifestar su énfasis en preservar el juego de pelota para la presente y las futuras generaciones.

Con respecto al conocimiento sobre el juego, Luis dice es que hay una serie de instancias, un camino para ir recabando información. A través de estudios, consultas a los abuelos y de unos compañeros personas que viajaron a México, dice que han logrado reunir datos necesarios para el actual proceso de contemporaneización. Estos canales han aportado los datos y los conocimientos para rescatar el juego. Declara que «este es el juego de los abuelos». Define entonces al *chajchaay* como un juego sin tiempo. Por otra parte hay un conocimiento contextual sobre su práctica, donde existen factores educativos y económicos. En el primer factor refiere la importancia de su enseñanza y en el segundo, las dificultades para darlo a conocer en eventos, encuentros y exhibiciones.

El segundo acercamiento fue con el grupo de jóvenes jugadores del «Consejo Junajpú Chajchaay Moloj», agrupación constituida desde el año 2011. Actualmente hacen parte de ella catorce jóvenes y un *ajq'ij*, guía espiritual que acompaña sus reuniones, jornadas de juego, exhibiciones y participación en los torneos que se desarrollan en Guatemala en el mes de noviembre. Trece jóvenes son originarios de San Juan Comalapa y uno es oriundo de Chimaltenango. Sus edades oscilan entre los 16 a los 26 años. El tiempo de práctica que llevan con el *chajchaay* oscila entre los tres años y un par de meses. Dado que los ocho personajes manifestaron diferencialmente el dominio del idioma kaqchikel, pero que no podían expresarlo en sus discursos, decidimos preguntar en idioma castellano: ¿Por qué juegan *chajchaay*?

En primera instancia debemos resaltar que en sus discursos prevalece la posición de Luis cuando considera el rescate de una tradición el aspecto importante del por qué

juega *chajchaay*. En los jóvenes sin embargo hay una idea nueva: consideran que con el juego rinden homenaje a los y las ancestros que «dieron sus vidas desde la invasión hasta la época de la colonización». Es así como se refieren al uso de la indumentaria que emplean para el *chajchaay* tanto para presentaciones, entrenamientos o juegos de torneo: un paliacate para la cabeza, un protector de cuero para la cintura y el torso descubierto.

En las dos imágenes siguientes vemos la indumentaria de Luis durante el momento inicial de «saturación», donde el *ajq'ij*, guía espiritual del grupo ofrece una ceremonia grupal y hace pasar uno a uno a los jugadores para investirlos con humo de copal y ungirlos con agua florida, una especie de loción que se emplea en las ceremonias mayas. Este es un instante que también es expresado en los discursos de los jugadores como parte del «homenaje a los abuelos». En la periodicidad de sus encuentros como grupo se resalta la íntima imbricación de la espiritualidad maya, pues cada día que corresponde al nahual *ajpu* en el *cholq'ij* (calendario maya) se reúnen en ceremonia. A estos encuentros se suman los juegos de cada domingo para la práctica corporal, la cual siempre es iniciada y finalizada con la orientación del *ajq'ij*, donde él explica la carga energética del día y explica, en el caso de la finalización de las jornadas, los aconteceres del juego y la lógica con la situación del grupo y/o de cada jugador.



Fotografía de Jairzinho Panqueba.



Fotografía de Jairzinho Panqueba.

En segunda instancia, respecto de la pregunta sobre el por qué juegan *chajchaay*, los jugadores dicen sentir visibilizar una posibilidad de transformación en la comunidad hacia una conciencia étnica maya, donde ellos están pasando a ser líderes de ese proceso. Es así como explican su participación en un proyecto de escuelita maya para párvulos, en las exhibiciones del juego que realizan a medida que les solicitan su presencia en eventos comunitarios y en su participación en el torneo anual de *chajchaay* que para el año 2015 tendrá su octava versión. Parte de esta transformación también tiene lugar en sus familias, pues con independencia de cada caso en particular, es general que hay tensiones por cuenta de los cultos religiosos familiares frente a la espiritualidad maya. En este aspecto consideran necesario un equilibrio entre la opinión de la familia y lo que ellos hacen. Se enfrentan a una falta de comprensión y cuestionamientos por la práctica de la espiritualidad maya frente a las prácticas religiosas (católica y cristiana) de las familias.

En este contexto de las posibilidades de transformación comunitaria se inserta la problemática que enfrentan actualmente en su proceso de conciencia étnica, dado el desuso del idioma kaqchikel. En primer lugar, los jóvenes jugadores no practican el kaqchikel; manifiestan en su mayoría entenderlo cuando lo escuchan, pero que no pueden

articular frases para conversar. En segundo lugar exponen que los motivos de su distancia con el idioma radican en que no ha habido enseñanza en la familia ni en el sistema educativo. Sin embargo, en tercer lugar afirman la intención de aprenderlo por algún medio que pueda serles de mucha cercanía. Pero la distancia que hay con sus familias, les aparta de los miembros de su ascendencia que pudieran ayudarles con dicha intención. En cuarta instancia, declaran un reconocimiento de la importancia del idioma como parte del rescate del juego: «Nos damos cuenta que el idioma se está extinguiendo (...). Necesitamos entender que es parte importante del juego». ¿Acaso se suceden instancias similares si consideramos las espiritualidades mayas como uno de los elementos que las y los practicantes del juego de pelota están renovando conjuntamente con sus conciencias étnicas?

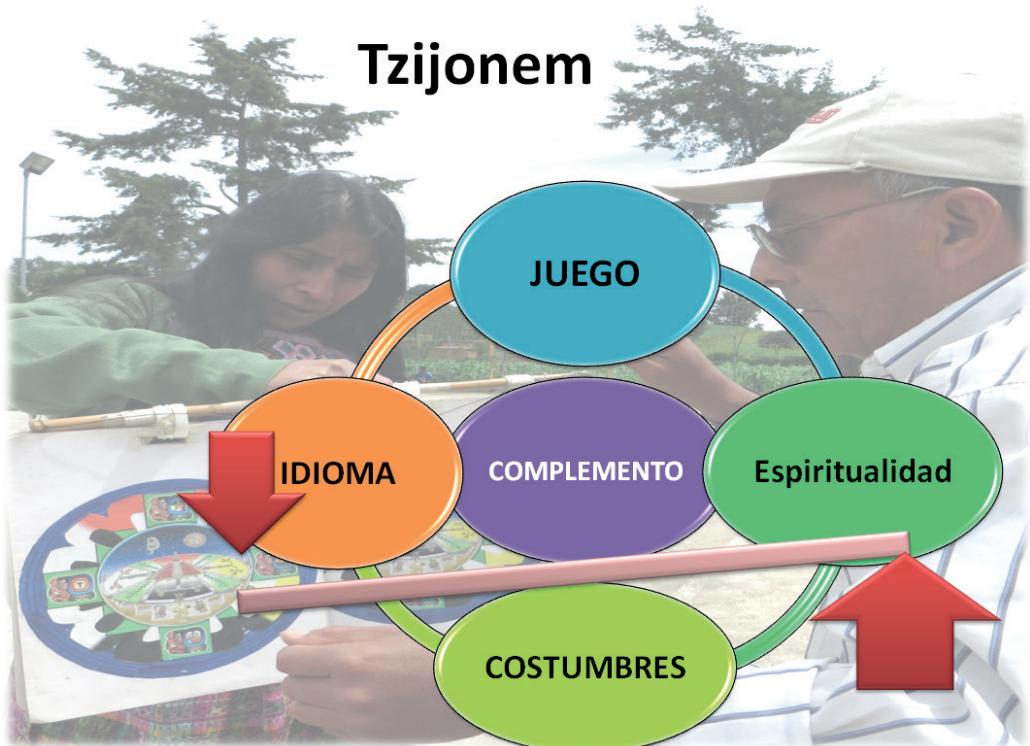
5. JUEGO RITUAL, DEPORTE ANCESTRAL ENTRE CEREMONIAS E IDIOMAS MAYAS

Con el panorama expuesto es preciso comprender que la dinámica de contemporaneización de una práctica ancestral hace parte de un conjunto más amplio de reivindicaciones identitarias (Panqueba, 2012b). Sin embargo, sin la práctica del idioma se impone un drástico desequilibrio que solo traería la folclorización del juego de pelota en tanto símbolo sin contenido de profundidad para la población.

El rescate de costumbres en que estaría imbricado el juego de pelota configura un eje importante en la ampliación de las posibilidades de elección que el mundo ofrece a las personas. Este eje estaría cruzado, en el caso del juego de pelota, por el componente de espiritualidad inherente del *chaaj* y del *chajchaay*. Pero este mismo componente hace necesaria la con-jugación del idioma maya de acuerdo a la región de práctica del *chaaj* o del *chajchaay*. En caso que la situación del idioma no esté fuertemente resuelta, se produciría el dicho desequilibrio mencionado en el anterior párrafo. Desequilibrio que no solo se expresaría con la configuración de símbolos vacíos y de prácticas folclorizadas, sino en la estandarización de ciertas poses que recaería sobre los eventos de espiritualidad ligados a los juegos de pelota mesoamericanos.

Esta mutua imbricación entre espiritualidad, idioma, costumbres y juegos ancestrales constituye un núcleo analítico para quienes estuvieren con interés de profundizar en la práctica e investigación de dichos temas. Por una parte, para quienes practican y estudian la espiritualidad, sería importante comprender cuál es el nivel de intersección del juego de pelota como rito, como ceremonia. Hecho que no estaría desligado de los temas propios de la lingüística, dada la capacidad que los escenarios lúdicos pueden ofrecer en cuanto a la riqueza de manifestaciones orales y escritas propuestas en un campo de juego. Para quienes por otra parte se ocupan de estudiar los pueblos mesoamericanos desde la antropología, la historia o la sociología, el estudio del juego como expresión

cultural y manifestación dinámica de las sociedades, el juego de pelota ofrece no solo un hecho sino también un contexto inherente. *Pok-ta-pok*, *chaaj* y *chajchaay* son actualmente apenas dos posibilidades de entre tantas otras que, como los campos de juego de pelota que existen por toda Mesoamérica son manifestación de múltiples formas de jugar, de crear reglas, de reunirse y de transcender en el tiempo.



6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, M. (2015), Ulama: Pasado, presente y futuro del juego de pelota mesoamericano. *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, 49(1). Universidad Nacional Autónoma de México.
- De la Garza, M. (2012). *El legado escrito de los mayas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- DIGEF (2010). *Chaaq. Los ancestrales juegos de pelota maya*. Orígenes, significado y orientaciones metodológicas para su enseñanza-aprendizaje en el sistema educativo nacional. Gobierno de Guatemala, Ministerio de Educación.

Dirección General de Educación Física (DIGEF). Documento en: <http://digef.edu.gt/biblioteca/pages/libros/Pelota_Maya.pdf>.

MICUDE (2008). *Ministerio de cultura y deportes promueve juego de pelota*. Archivo audiovisual en: <<http://www.youtube.com/watch?v=8LKacPyYj7g>>.

MICUDE (2011). *Juego de pelota maya llega a los departamentos*: <<http://www.mcd.gob.gt/2011/05/19/juego-de-pelota-maya-llega-a-los-departamentos/>>.

Mucía, José (2004). *Chajchaay, pelota de cadera*. Serviprensa, S.A. Guatemala.

Panqueba, Jairzinho (2012a). Chaaj (Juego de pelota mesoamericano): Un juego ancestral entre emergencias culturales. *Ra Ximhai*, 8(3), Mayo-Septiembre. Número especial Interculturalidad y Paz. Revista científica de sociedad, cultura y desarrollo sostenible. Universidad Autónoma Indígena de México. Sinaloa, México.

Panqueba, Jairzinho (2012b). Jugadores de pelota maya en tiempos del Oxlajuj B'akt'ún. *Lúdica Pedagógica. Revista de la Facultad de Educación Física*, nº 17. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá.

Página intencionadamente en blanco



AVANÇO NEOPENTECOSTAL NO FUTEBOL BRASILEIRO: ANÁLISE SÓCIO-ANTROPOLÓGICA ACERCA DAS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO, FUTEBOL E ESPAÇO PÚBLICO NO BRASIL

*The spread of Neo-Pentecostalism in Brazilian football:
socio-anthropological analysis of the relationship between religion, football
and public space in Brazil*

Claude PETROGNANI¹

claude.petrognani@libero.it

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil

Fecha de recepción: 19-VI-2015

Fecha de aceptación: 17-VIII-2015

RESUMO: Este texto se mobiliza em torno das relações entre *religião, futebol e espaço público* no Brasil. Mais especificamente, discorre sobre um aspecto do campo religioso brasileiro: a saber, o campo evangélico, em particular o *neopentecostal* e a sua *inserção e rápida difusão* no meio esportivo, principalmente o futebol.

A partir de dados da pesquisa de doutoramento, será possível, sem pretensão exaustiva, demonstrar que há um *avanço evangélico*, fazendo desta configuração religiosa muito mais que «uma das religiões periféricas ou marginais dos brasileiros» (Carvalho, 1999, p. 3), podendo ser considerada uma *religião «hegemônica»* quase como o *catolicismo*, no que diz respeito ao *ambiente futebolístico*.

¹ Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Brasil. Bolsista CAPES. Contato: *Claude.petrognani@libero.it* Endereço profissional: Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social (UFRGS) – Av. Bento Gonçalves, 9500 – Prédio 43311, Bloco AI, Sala 104^A, CEP 91509-900 –Porto Alegre, RS, Brasil.

Além disso, tentar-se-á mostrar que o *interesse evangélico*, no que diz respeito aos esportes, com o grupo denominado *Atletas de Cristo*, aprofunda as suas raízes na herança da *Muscular Christianity* de era vitoriana (1837-1901).

Enfim, este objeto permite refletir sobre um tema crucial da atualidade, o fenômeno da religião no espaço público.

Palavras chaves: Religião; futebol; espaço público; neopentecostalismo; Atletas de Cristo; Muscular Christianity.

ABSTRACT: This text deals with the relationship between *religion, football and public space* in Brazil. Specifically, it is about a certain aspect of the Brazilian religious field, i.e. the evangelical field, and particularly the *Neo-Pentecostal* one and its *appearance and spread* in sports, mainly football. By using data taken from doctoral research, it will be possible to demonstrate, without claiming to be exhaustive, that there is a *spread of evangelicalism* in football which is making this religious movement grow out of the status of a «*peripheral or marginal religion for Brazilians*» (Carvalho, 1999, p. 3), and turning it into a «*dominant*» *religion* almost as important as *Catholicism*, with regard to the *world of football*. Moreover, this text will try to show that, with reference to the group called *Athletes of Christ*, the *interest in evangelicalism* in the field of sports is not a recent phenomenon but it traces its origins to the heritage of *Muscular Christianity*, which dates back to the Victorian Age (1837-1901). Finally, this text aims to stimulate reflection on a fundamental contemporary theme, i.e. the phenomenon of religion in public space.

Keywords: Religion; football; public space; Neo-Pentecostalism; Athletes of Christ; Muscular Christianity.

SUMÁRIO: 1. Introdução: breves considerações sobre religião, futebol e espaço público no Brasil. 2. Alguns números acerca do crescimento neopentecostal no futebol. 3. Religião e esporte: modalidade muscularidade cristã. 4. Os Atletas de Cristo: muscularidade cristã pós-moderna. 5. Considerações finais. 6. Referências bibliográficas.

1. INTRODUÇÃO: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE RELIGIÃO, FUTEBOL E ESPAÇO PÚBLICO NO BRASIL

O avanço evangélico, mais especificamente *neopentecostal*, no espaço público brasileiro é um fenômeno incontestável (Sanchis, 1997; Carvalho, 1999; Oro, 2003; Montero, 2006; 2009; Pierucci, 2012).

De fato, a mais «*hegemônica*» das «*religiões periféricas ou marginais*», parafraseando Carvalho (1999, p. 3), bem se aproveitou do processo de *diferenciação* entre as esferas do político e do religioso: laicizando-se, o Brasil, de um ponto de vista religioso, se pluralizava (Pierucci, 2012).

Resumindo, enquanto o Catolicismo perdia a sua hegemonia (jurídica) retraindo-se do espaço social, outras denominações religiosas entravam na disputa para *ampliar a dimensão religiosa do espaço público* (Montero, 2006; 2009, Carvalho, 1999).

Casanova (2013) mas também Montero (2006; 2009) demonstraram a ineficácia sociológica do paradigma *secular* e da sua *aplicabilidade* à realidade brasileira.

De fato, se tomarmos a *secularização* como conceito analítico, assim como a conceberam os seus *teóricos da secularização* (In: Cipriani, 1981), torna-se evidentemente impossível esboçar uma análise do quadro contemporâneo da(s) religiosidade(s) no Brasil (Sanchis, 1997; Carvalho, 1999, Montero, 2006; 2009).

Sem entrar em detalhes, no custa lembrar que no Brasil o processo de *modernização*, ou seja de *diferenciação* e *emancipação* das esferas políticas, econômicas e científicas em relação à religiosa não produziu, como *irreversível* consequência, um enfraquecimento da religião como *força social* e a sua *invisibilização* (Luckmann, 1967) na esfera pública.

Dito diferentemente, a secularização do *Estado no seu ordenamento jurídico (disestablishment)* não coincide com a *secularização da vida das pessoas* (In:Pierucci, 2012).

Muito pelo contrário, *as religiões dos brasileiros* (In: Sanchis, 1997) estão cada vez mais *visíveis*, e, longe de se tornar «questões (exclusivamente) ligadas aos afetos dos corações» (Geertz, 2001, p. 151) partilham, competindo, um *espaço público heterogêneo e efervescente* (Sanchis, 1997; Carvalho, 1999).

Sintetizando: «secularização no plano jurídico –estatal, vitalidade religiosa no plano sociocultural» (Pierucci, 2012, p. 90).

A título de exemplo, e muito superficialmente, perambulando pelo Mercado Público de Porto Alegre, ponto nevrágico (e portanto estratégico) da cidade, é possível se deparar com nitidez com expressões e manifestações religiosas plurais: rituais de *batuque, umbanda ou quimbanda*, orações de *pastores evangélicos* e *partidos políticos* manifestando também as próprias *religiosidades seculares* (Piette, 1993).

Em outras palavras, o *espaço público* se configura como um território atento não somente às liberdades *de religião* mas também *da religião*, corroborando a tese que o fundamento da separação Igreja/Estado (o Estado brasileiro é laico desde a Constituição de 1891) repousa na construção de uma sociedade civil na qual as pessoas de diferentes religiões e crenças podem conviver pacificamente, uma sociedade *laica* na qual o Estado (idealmente²) garante as mesmas liberdades e direitos a todos.

² De acordo com Pierucci (2012, p. 88): «Muito embora essa concorrência (*religiosa*) seja evidentemente imperfeita, a assimetria dos contendores não impede que todo instante o cenário se

Assim a laicidade «é um conceito insubstituível³» (Baubérot, 2011, p. 59) que não limita as liberdades, mas, pelo contrário, as sustenta e as amplia, como é o caso do Brasil⁴.

O ponto de partida é, portanto, a pluralidade da *oferta religiosa*⁵ na esfera pública, isto é, como os agentes religiosos não simplesmente se introduziram nas esferas da *sociedade civil brasileira* (Montero, 2006) mas como contribuíram para a sua constituição *sui generis*, ou melhor, à brasileira (Mariano, 2011; Oro, 2011).

Aqui, o que nos interessa, é avançar algumas considerações no que diz respeito a um dos componentes *em disputa*, estou me referindo à chamada *virada neopentecostal*⁶ (Rial, 2013).

Retornamos, por instantes, em Porto Alegre.

Em ocasião do megaevento da Copa do Mundo (2014), me deparei com grupos de jovens que se apinhavam nos principais pontos turísticos da cidade (praça da Alfândega, praça do Mercado) entregando um curioso livrinho (disponível em português e inglês): na capa estava representada uma mão que segurava uma medalha, a qual, por sua volta, estava irradiada de uma luz branco/amarela. Um pouco abaixo, o título do livrinho anunciava: «VENCEDOR: o Evangelho de João com testemunhos de grandes atletas» e estava emoldurado num provável gramado de futebol.

A imagem descrita sintetiza perfeitamente o conúbio entre esporte (futebol) e religião, assim como o *proselitismo* (que não escapou à imprensa internacional) nas praças públicas da cidade, *visibiliza* as dinâmicas que se interpõem entre *religião* e *espaço público*.

diferencie e pluralize com o aflorar inestancável de um empreendedorismo religioso inteiramente inesperado».

³ Escreve Baubérot (2011, p. 59): «As laicidades possuem em comum o fato de articular quatro princípios (...) a garantia da liberdade de consciência, a igualdade e a não- discriminação, a separação de político e do religioso, a neutralidade do Estado no que diz respeito às diferentes crenças. O termo *laicité* é portanto insubstituível».

⁴ Pierucci (2012, p. 89) também sustenta que: «Em termos históricos *empíricos-causais*, essa liberdade toda (...) outra coisa não é senão a conclusão lógica (direta e trivial) da separação entre Estado e Igreja operada pela República de 1889 e logo inscrita na Constituição de 1891. És, pois, o dado fundamental e fundador: a separação Estado/Igreja. (...) Pessoas livres (re)querem Estado laicos. A operação inaugural e principal da modernidade religiosa é o *disestablishment*, portal da liberdade de religião. (...) Também no Brasil o *disestablishment* foi a pedra fundamental e continua sendo a pedra de toque da nossa modernidade religiosa, sua entrada principal».

⁵ A esse respeito ver Pierucci (2012) e Mariano (2001).

⁶ De acordo com Montero (2006, p. 59) «O pentecostalismo está no Brasil desde 1910 com a chegada da Congregação Cristã (...) mas foi na década de 1980 que o pentecostalismo ganhou a visibilidade que tem hoje, não apenas em razão de seu crescimento numérico, mas também pela sua presença na esfera pública e nos meios de comunicação».

Este texto, portanto, se mobiliza em torno das relações entre *religião, futebol e espaço público* no Brasil. Mais especificamente, discorre sobre um aspecto do campo religioso brasileiro: a saber, o campo evangélico, em particular o *neopentecostal* e a sua inserção e difusão no meio esportivo, principalmente o futebol.

A partir de dados da pesquisa de doutoramento, será possível, sem pretensões exaustiva, demonstrar que há um *avanço evangélico*, fazendo desta configuração religiosa muito mais que «uma das religiões periféricas ou marginais dos brasileiros⁷» (Carvalho, 1999, p. 3), podendo ser considerada uma *religião «hegemônica»* quase como o *catolicismo*, no que diz respeito ao ambiente futebolístico.

Além disso, tentar-se-á mostrar que o *interesse evangélico*, no que diz respeito dos esportes, com o grupo denominado *Atletas de Cristo*, aprofunda as suas raízes na herança da *Muscular Christianity* de era vitoriana (1837-1901).

Enfim, este objeto permite de refletir sobre um tema crucial da atualidade, o fenômeno da religião no espaço público.

2. ALGUNS NÚMEROS ACERCA DO CRESCIMENTO NEOPENTECOSTAL NO FUTEBOL

O crescimento numérico do *campo evangélico*, em particular do *pentecostalismo de segunda e terceira ondas* (Freston, 1994) ou *neopentecostalismo* (Mariano, 1995) é incontestável.

Passou-se, nas últimas três décadas (1990-2010), de 14 milhões a 42 milhões de evangélicos⁸, ou seja, houve um crescimento significativo de 200%. Em particular, só o segmento dos *pentecostais*, hoje, somam acerca de 35 milhões. Isto significa que, a propósito do *campo evangélico*, haveria uma relação de quase 3 *pentecostais* a cada 4 *evangélicos*.

Se considerarmos que a população brasileira é de acerca 200 milhões (em 2013) e que a quantidade de *católicos*, apesar de uma tendência negativa (houve um decres-

⁷ De acordo com Carvalho (1999, p. 3) o Catolicismo, por razões históricos – sociais, se configura, até agora, «como a religião hegemônica no país». Contudo, entre as religiões ditas «periféricas ou marginais – as religiões chamadas em geral de espírita» – vale apontar, desde já, a entrada maciça dos pentecostais, que, como escreve Sanchis (1997, p. 30) «é o fenômeno mais visível no campo cristão brasileiro (...) não só na arena religiosa em geral, mas nos seus ponto de alta visibilidade, especialmente populares».

⁸ Em: Oro, A.P. Universidade de Roma Tre. 14/05/2014 Os dados estão disponíveis em: <<http://www.europa.uniroma3.it/cipriani>>.

De acordo com Pierucci (2012, p. 92), adotando na nossa análise os dados dos censos demográficos 1990, 2000, 2010, estamos conscientes «das limitações inerentes ao tipo de informação que um censo demográfico costuma apresentar, como por exemplo a impossibilidade de resposta múltipla à pergunta «qual é a sua religião», o que de cara exclui de registro os sincretismos todos e as duplas filiações».

cimento de cerca 23% nas últimas três décadas) se mantém o *centro das religiões dos brasileiros*, com acerca de 123 milhões de brasileiros, poder-se-ia dizer que em termos numéricos os *evangélicos* aparentam ter tido um maior sucesso (+200%).

No que diz respeito a outras componentes religiosas, não houve oscilações significativas (nem crescimento nem decrescimento) a propósito das *religiões de matriz afro-brasileiras*⁹ que representam, hoje, acerca do 0,31% da população (acerca de 590 000 pessoas).

A categoria «*outras religiões*¹⁰» teve um crescimento de acerca 2% nas últimas três décadas, portanto pouco significativo, representando, hoje, acerca do 5 % da população (acerca de 10 milhões de pessoas).

Por fim, a categoria «*sem – religião*¹¹» que hoje conta com acerca de 15 milhões de pessoas, registrou um crescimento, passando de 4%, em 1990 para 8% no 2010.

Em termos numéricos, portanto, o crescimento *evangélico / pentecostal* é considerável. Dito diferentemente, na atualidade 1 entre cada 5 brasileiros são evangélicos. Contudo, a *religião católica* continua sendo a religião *hegemônica* dentre as quais os brasileiros se identificam (Sanchis, 1997; Carvalho, 1999; Pierucci, 2012).

Consideramos, agora, o levantamento realizado durante a pesquisa de doutoramento sobre *as religiões* dos atletas do Sport Club Internacional de Porto Alegre¹², pode-

⁹ No que diz respeito às religiões afro-brasileiras, a sua *invisibilidade*, em termos numéricos, pode ser interpretada como uma tendência sócio – política dominante que recusa respeitabilidade e até o estatuto de «religião» às religiões afro-brasileiras, fato, isto, que limita a sua liberdade de expressão (Oro, 2012).

Além disso, sabe-se que o universo religioso *afro* está intimamente «trançado com a experiência do catolicismo» (Sanchis, 1997, p. 31), demonstrando que é muito provável que muitos que se declararam católicos sejam também cultores do universo das religiões afro-brasileiras. O fato de compartilharem um universo simbólico *relativamente homogêneo* (Sanchis, 1997 mas também Carvalho, 1999) faz com que as «fronteiras» religiosas «percam muito das sua consistências empíricas» (Montero, 2006, p. 61).

Apesar disso, o que podemos ver, a partir do censos demográficos aqui utilizados, é como «práticas religiosas que compartilham o mesmo código se situam em posições estruturais diversas nessa relação entre Estado, sociedade civil e mundo da vida» (Montero, 2006, p. 58). Nesse sentido, a posição de *invisibilidade* do universo das religiões afro-brasileiras pode ser lida também como um reflexo de um processo histórico de legitimação e do seu reconhecimento como Religião, que, no caso da Umbanda, teve que esperar até os anos 1950-60 (a propósito, ver Montero (2006) e Giumbelli (1998)).

¹⁰ A esse respeito, ver Carvalho (1999).

¹¹ De acordo com Rodrigues (2011, in: Oro, 2012, p. 190) a categoria é constituída por «tipos distintos, desde aqueles que rejeitam o transcendente até outros que adotam um modelo de religiosidade particular (geralmente) desinstitucionalizados, que descolam sua religiosidade das instituições religiosas tradicionais».

¹² «O Sport Club Internacional, conhecido apenas por Internacional, Inter, SC Internacional ou ainda Inter de Porto Alegre é um clube esportivo brasileiro de futebol da cidade de Porto Alegre,

-se afirmar, com base nos dados recolhidos em um grupo de 100 atletas das categorias de base¹³, que existe uma porção quantitativamente significativa de evangélicos.

Dos 100 jogadores que responderam à pergunta «religião», 56 se declararam *católicos*, 34 *evangélicos*, 8 «sem – religião», 1 *umbanda* e 1 *espírita*.

Cruzando os dados, ou seja, comparando os números da escala nacional, o que se pode ressaltar é um aumento ainda mais consistente dos *evangélicos* no que diz respeito ao ambiente esportivo (34 % contra o 22% da tendência nacional), um decrescimento dos *católicos* (56% contra o 65% tendência nacional), enquanto «sem religião» (8%) e «afro» (1%) apresentam-se sem variações em relação à tendência nacional.

Em relação aos números apresentados, portanto, o crescimento *evangélico* é ainda mais considerável.

Dito diferentemente, a propósito do futebol, particularmente em relação ao Sport Club Internacional, 1 cada 3 jogadores são *evangélicos*. Os *católicos* continuam sendo a maioria, mas, contudo, a sua hegemonia é posta *em disputa* para o avanço *evangélico*, *neopentecostal* em particular.

3. RELIGIÃO E ESPORTE: MODALIDADE MUSCULARIDADE CRISTÃ

De um ponto de vista histórico, sabe-se que *religião* e *esporte* (*e vice-versa*) estiveram sempre em uma relação *tensional*, em particular no que diz respeito da contraposição *corpo / espírito* (Mcloed, 2004; Parker e Watson, 2011; Korsgaard, 2011, Martelli e Porro, 2013).

Nos limitaremos a *repercorrer*, brevemente, a sua evolução, focalizando a nossa atenção à Inglaterra da era vitoriana (1837-1901), período de transição entre os *esportes tradicionais* e o surgimento dos *esporte modernos* (Elias, 1992; Guttmann, 1978; Darbon, 2008).

De acordo com Martelli *et al.* (2013) *na primeira modernidade*, o que prevalece é uma desconfiança dos ambientes religiosos em relação aos esportes, isto é, herança de uma ética cristã *puritana*.

Mcloed (2004) também sinaliza o *antagonismo* de um *protestantismo evangélico puritano*, na Inglaterra do começo do século XIX, em relação aos *esportes tradicionais* e às dife-

no Rio Grande do Sul». Disponível em: <http://www.wikipedia.org/wiki/Sport_Club_Internacional>.

¹³ Em particular as categorias sub-23 / sub-20 / juvenil A (17/16 anos) e juvenil B (15/14 anos).

rentes formas de *sporting parson*¹⁴: «les protestants évangéliques de cette époque avaient une vision très restrictive des plaisirs autorisés. Ils admettaient les loisirs comme un mal nécessaire, mais regardaient la majorité des loisirs populaires ou comme immoraux en tant que tels, ou du moins comme menant potentiellement au péché» (Mcloed, 2004, p. 3).

A partir das décadas de 1840 e 1850 é possível reparar uma atitude mais favorável da parte do *Clero* no que diz respeito aos esportes. Em 1857 (Mcloed, 2004) é cunhado o termo de «*muscular Christians*»¹⁵ que descreve um movimento, de origem *anglicana*, que combina oficialmente *práticas religiosas e atividade esportiva*.

Resumidamente, o projeto *muscular Christians* envivia considerações teológicas, sociais e políticas.

De um ponto de vista *teológico*, o movimento contrapunha-se fortemente a uma ética cristã de *negação do corpo* em relação as *questões espirituais*, ou seja, a todas separação sagrado / profano. Os cristãos devem se interessar «a chaque domaine de la vie – les choses physiques aussi bien que les spirituelles; le corps, aussi bien que l'âme, est donné par Dieu et il faut se réjouir des plaisirs physiques» (Mcloed, 2004, p. 5).

Parker *et al.* (2011, p. 82) ressaltam também a importância do papel da *igreja anglicana*, a partir da segunda metade do século XIX, em «desenraizar o forte senso de puritanismo que permeava os seus ambientes».

Politicamente, o discurso da *muscularidade cristã*, ou seja a reavaliação dos esportes e do *loisir* no ambiente religioso, tinha o objetivo de reaproximar a classe operária e os *teenagers* à Igreja, reconhecendo nos esportes um potente «agente de socialização» (Parker *et al.*, 2011, p. 84).

A esse respeito, não custa lembrar a influência que a *muscular Christianity* exercia nas *public schools* assim como nas *paroisses ouvrières*. (Mcloed, 2004).

De acordo com Mcloed (2004, p. 7):

«Le clergé sportif de cette époque était très souvent animé par deux préoccupations: la conversion des ouvriers et, surtout, la conversion des jeunes hommes. (...) L'un des pionniers de ce mouvement fut un prêtre évangélique, le révérend J.C. Miller (...) en 1854 fonda une association (...) le cricket et le football faisaient partie de son programme (...) au même titre que l'étude de la Bible.

¹⁴ De acordo com Mcloed (2004, p. 3): «le sporting parson (prêtre amateur de sport) était un personnage familier, surtout en milieu rural, qui encourageait les activités sportives de ses paroissiens tout en pratiquant activement lui - même. Les sporting parson participait à la chasse (...) mais aussi au sport plus plébéien du combat de coq».

¹⁵ Segundo Parker *et al.* (2011, p. 80) o termo de «*muscular Christianity*» sintetiza «pureza espiritual, moral e física com uma particular concepção da virilidade cristã».

Dans les *public schools* (...) le directeur d'une *public school* était toujours un membre du clergé anglican, et la religion jouait un grand rôle dans ses écoles (...) l'influence de l'anglicanisme libéral était particulièrement grande. (...) Les *public schools* devinrent des terres d'élection pour la *muscular Christianity*.

Se parte da *Igreja Anglicana*, denominada de *serious Christians*, mantinha uma política de negação em relação aos esportes tradicionais e do *loisir*, a *Muscular Christianity* era responsável, ao contrário, por um empreendimento que fazia do conúbio religião / esporte o seu «*cavallo di battaglia*».

Sintetizando: a «muscular Christianity (...) voulait regagner les jeunes et les ouvriers à l'Église. Et, pensait-on, le sport pouvait prendre part à cette entreprise» (Mcloed, 2004, p. 7).

4. OS ATLETAS DE CRISTO: MUSCULARIDADE CRISTÃ PÓS-MODERNA

A nossa intenção, aqui, é de avançar algumas comparações preliminares entre o movimento *da muscularidade cristã* que teve a sua máxima expansão por volta da década de 1890 / 1930 (Mcloed, 2004) e o grupo *neopentecostal* denominado *Atletas de Cristo*¹⁶, que surgiu no Brasil na década de 1980, graças a um então atleta do Clube Atlético Mineiro, João Leite (Aguiar, 2011).

De acordo com Aguiar (2011, p. 231) «apenas em 1981, com a criação de um grupo de apoio formado com gente suficiente para suportar o nascimento de uma instituição, é que o nome «Atletas de Cristo», sugerido por Eliana Aleixo, na época estrela do vôlei brasileiro e esposa de João Leite, passa a denominá-los».

Passaram-se trinta e quatro anos desde que os *Atletas de Cristo* nasceram, e seu crescimento numérico¹⁷, também além das fronteiras nacionais com o surgimento de ministérios no exterior¹⁸, testemunha o seu sucesso.

Embora o movimento dos *Atletas De Cristo* não se posicione formalmente em relação às diferenças doutrinárias e aos pontos polêmicos existentes no campo evangélico,

¹⁶ Sobre esse assunto ver Jungblut (1994) e Aguiar (2011). As informações sobre o surgimento desse grupo podem ser também obtidas na página oficial de ADC na Internet (<<http://www.atletasdecristo.com.br>>).

¹⁷ De acordo com Aguiar (2011, p. 232) «Hoje ADC conta com mais de seis mil atletas brasileiros, atuando no Brasil e em dezenas de países (Argentina, EUA, Portugal, Espanha, França, Itália, Turquia, Japão, etc.)».

¹⁸ Na Itália, por exemplo, os *Atletas de Cristo* surgiram na década de 1998 com os então jogadores de futebol, Paulo Sergio (Roma), Paulo Pereira (Genoa), ambos brasileiros (in: <<http://www.atletadecristo.org>>).

é fácil relacioná-lo com a componente evangélica *neopentecostal* que surgiu também na década de 1980.

De fato, da pesquisa de doutoramento pudemos avançar que o futebol está se tornando cada vez mais «*evangélico*».

Como explicar esse nexo *futebol-neopentecostalismo*?

Como se *difundiu* entre atletas desse esporte?

Haveria uma relação entre a política da *muscularidade crista* e o grupo dos *Atletas de Cristo*?

Segundo Rial (2013, p. 3) a presença do *neopentecostalismo* no futebol coincidiria com «o aumento meteórico das igrejas evangélicas no Brasil».

Isto significa que haveria uma *correlação* entre o avanço *evangélico* (+ 200% em três décadas a nível nacional) e a presença do *neopentecostalismo* no futebol.

Os dados que analisamos a propósito do pertencimento religioso nas categorias de base do Sport Club Internacional evidenciaram um *crescimento evangélico* superior em termos numérico (34% contra o 22% da tendência nacional) no ambiente futebolístico.

A partir disso podemos deduzir que o futebol é um campo bem mais *sensível* e *receptivo* à «chamada evangélica».

Sim, mas porque próprio o *neopentecostalismo*?

A respeito disso, Rial (2013) sublinha também uma *correlação* entre as camadas sociais da baixa classe média, que aderiram ao *neopentecostalismo*, e os atletas desse esporte.

Da pesquisa de doutoramento é possível acrescentar alguns dados que corroboram essa tese.

Se tomarmos como indicador o *grau de escolaridade* das famílias dos 100 atletas do Sport Club Internacional, 15 declararam possuir o *nível superior completo*. O restante 85% declarou possuir um *nível de escolaridade* que varia entre o *Ensino Fundamental e Médio completos* ou *incompletos*. Isto corroboraria a tese segundo a qual haveria uma *correlação* entre as camadas da baixa classe média e as famílias dos atletas desse esporte.

Avançando na nossa análise, é possível ressaltar que, das 15 famílias com *nível superior de escolaridade*, 13 declararam se *católicas* enquanto 2 *evangélicas*. Ou seja, o 86% de quem possui um *grau de escolaridade superior* é *católico*.

Portanto, os dados, corroborariam a tese que o *neopentecostalismo* é uma religião que mais se adapta as camadas sociais da baixa classe média¹⁹ (Sanchis, 1997) que sonham enriquecerem por meio do profissionalismo esportivo, futebolístico em particular²⁰.

Sabe-se também que o futebol é um ambiente cercado de «*situações intangíveis*» (uma bola na trave, um pênalti desperdiçado, uma lesão etc...) e que a recorrência a práticas mágicos / religiosas é comum para «*controlar o incontrolável*», ou seja situações que escapam de uma lógica racional.

De acordo com Jungblut (1994, p. 116):

«O meio futebolístico brasileiro sempre foi um território coberto por uma nevoa de religiosidade e magia. Uma arena como esta (...) não poderia deixar de ser um lugar onde todos os meios naturais e sobrenaturais são usados para atingir objetivos: vitórias, sucessos, imortalidade, dinheiro».

Ademais, em particular no que diz respeito às categorias de base, não devemos desconsiderar a condição de *seres liminares*²¹ que faz que os atletas mais jovens sejam os mais vulneráveis e sensíveis a um discurso sedutor religioso que anuncia *sucesso e dinheiro imediato* além de uma forte fundação de *ajuda e solidariedade*. (Rial, 2013; Jungblut, 1994).

Nesse sentido, o *neopentecostalismo*, muito mais do *catolicismo* (Rial, 2013) consegue, hoje, produzir um discurso *performático*, ou seja, um discurso capaz de *produzir sentido*.

Dito diferentemente, o *neopentecostalismo* é *performático* próprio porque é capaz de dar «sentido» ao mundo dos jogadores de futebol, sejam eles jovens atletas ou consagrados campeões²².

¹⁹ De acordo com Sanchis (1997, p. 30) se sabe que a «explosão» pentecostal atingiu, desde o início, «as camadas populares (...) hoje ainda, apesar de uma nítida presença em outras camadas e de certa ascensão social dos grupos pentecostais primitivos, o espectro pentecostal, se corresponde ao perfil geral brasileiro quanto à população de renda média baixa».

²⁰ A título de exemplo, e muito superficialmente, é possível ressaltar que a maioria dos atletas das categorias de base do Sport Club Internacional que responderam à pergunta «o que te motiva a continuar num esporte que te exige tanto esforço?» declararam que o objetivo principal é de «ajudar a família economicamente».

²¹ Entendo com seres *liminares* aqueles que estão expostos a situação de contínua tensão e risco, entre vida e morte simbólica, ou seja, no caso dos jogadores, estão entre serem dispensados ou mantidos no clube, processo que permeia a formação dos atletas. Próprio por esta razão, Jungblut (1994) pôs em evidência o nexo entre a fragilidade desta situação, sempre em risco de escassez, e o recurso ao universo simbólico próprio do mundo mágico / religiosos para matizá-la. A condição de *seres liminares*, ou seja de quem não possui nada (Turner, 1974) os obriga a procurar incessantemente uma posição, um status, que porém é aleatório: a cada jogo é preciso reforçar o que se conquistou no jogo anterior (por exemplo, uma posição estável no plantel «dos onze eleito»).

²² Kaká, talvez, possa ser considerado na atualidade o representante mais famoso mundialmente entre os Atletas de Cristo no mundo.

De acordo com Rial (2013, p. 6):

«O neopentecostalismo oferece uma cosmologia capaz de integrar as novas experiências de vida destes jogadores (experiência de viver no exterior, em solidão) assim como possibilita, para os jogadores—celebridades, viver como milionários sem culpa. Ao contrário do catolicismo que prega a simplicidade e concentra-se na vida após a morte, o neopentecostalismo faz das riquezas materiais um bom diálogo com Deus»

Assim como os seus ancestrais evangélicos britânicos libertários da *muscularidade cristã*, que romperam com uma tradição puritana de negação dos esportes, os *neopentecostais*, e, no que diz respeito ao esporte, o grupo denominado *Atletas de Cristo*, a *muscularidade cristã pós-moderna*, também romperam com uma tradição evangélica «forte» que, como diz Rial (2013) associava «*a bola de futebol (e de outros esportes) ao ovo do Diabo*», *ressignificando e ressimbolizando* as práticas esportivas dentro de uma visão cristã libertaria (em particular a partir da *teologia da libertação*, da década de 1970, das igrejas pentecostais e da *teologia da prosperidade* [Rial, 2013]).

O grupo dos *Atletas de Cristo*, hoje, assim como a *muscularidade crista* da década de 1890/1930, tem como objetivo *recombinar* práticas religiosas e atividades esportivas²³.

Ou seja, ontem como hoje, o *esporte* se configura como um território de (re) conquista cristã, de *renegociação* de fiéis, em suma, um «*canal por onde passa a palavra de Deus*»(in: atletatsdecristo.org).

No site *atletatsdecristo.org* está resumido o objetivo dos *Atletas de Cristo*:

«Hoje o esporte é de fundamental importância no mundo e consequentemente no Brasil, são milhares de praticantes em nosso país (...) atletas surgindo a todo momento. Somos o país do futebol, do vôlei, da ginástica, da natação entre tantos outros, prova de que o esporte tem alcançado outros adeptos com habilidades distintas além do querido futebol, este por sua vez temos que ressaltar: é o esporte com mais ênfase no Brasil e que abre grandes portas no mundo inteiro. Entendemos tudo isto de maneira benéfica e por que não dizer oportunamente para a pregação do evangelho da salvação , temos intensificado nossos esforços, nossas ações, e nossos melhores dias para tornar o esporte um grande canal por onde passa a Palavra de Deus e alcança os corações dos mais apaixonados e praticantes esportivos do Brasil e do mundo. (...) Seja um Atleta de Cristo.»

²³ Parker et al. (2011, p. 84) reconhecem que houve nos Estados Unidos da América, a partir da segunda metade do século xx, movimentos evangélicos protestantes que demonstraram «muita atenção em replicar a aproximação dos primeiros «*Muscular Christians*» através a fundação de organizações esportivas evangélicas (*Athletes in Action* e *Fellowship of Christian Athletes*)».

Nessas quatro linhas reencontramos, portanto, o *espírito da muscularidade cristã* de origem britânica de fazer do esporte palco de *pregação* e de *conquista*.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por que o *neopentecostalismo* é tão atento ao mundo do *esporte*, e do *futebol*, em particular?

Hoje, a (*hiper*)*visibilidade* que os esportes, o futebol em particular, alcançaram é infinitamente maior que o futebol do começo do século xx, graças aos meios de comunicação e à rapidez com a qual as imagens se difundem na sociedade *pós-moderna* (Balandier, 2004; Augé, 1996; Bobineau, 2011).

Isto faz com que, hoje, muito mais que ontem, os esportes se tornem *espaços globais/transnacionais* extremamente interessantes de *propaganda religiosa* (Rial, 2013).

Nesse contexto, os *Atletas de Cristo*, portanto, se configuraram como a *muscularidade crista da sociedade pós-moderna*, ou seja, como «embaixadores» ou «soldados da fé» (Rial, 2013, p. 8) em busca de novos fiéis em escala *global/transnacional*.

A título de exemplo, Clemer²⁴, *Atleta de Cristo*, declarou a imprensa:

«Eu sou um filho de Deus, um pregador da palavra de Deus, dou o meu testemunho... é claro, Deus me usa hoje praticamente como uma isca para ganhar pessoas, devido aos títulos que eu ganhei, por tudo que passei na minha carreira, as pessoas vão lá para ver o Clemer e acabam aceitando Jesus e seguindo o evangelho de Deus».

O seu testemunho sintetiza o empreendimento *neopentecostal* a partir dos seus *Atletas de Cristo*. Não custa lembrar que, assim como hoje, os Atletas de Cristo são *esportivos religiosos*, também os integrantes da *muscularidade cristã* praticavam esportes (Mcloed, 2004).

Se, como sustenta Rial (2013, p. 7), os Atletas de Cristo, «promovem crenças religiosas em escala global», através gestos simbólicos quais «levantar suas mãos ao céu para celebrar um gol, ajoelhar-se após fazer um gol, proferir alguma benção (...) inscrições de

²⁴ Numa entrevista realizada no dia 01 de novembro de 2011 (disponível no YouTube em <<https://www.youtube.com/watch?v=dgmZoTXQXcM>>) Clemer, ex goleiro do Sport Club International, testemunha a sua adesão à fé evangélica sendo «pregador da palavra de Deus» e «seu filho». Da mesma forma, uma análise antropológica do testemunho que o jogador de futebol brasileiro Zé Roberto (hoje Palmeiras) proferiu em ocasião de um evento evangélico organizado pela ADHONEP (associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno) em Porto Alegre (Brasil) encontra-se em Petrognani (2014).

palavras sagradas nas suas camisas como Deus é Fiel²⁵, Eu pertenço a Jesus (entre outras), agradecimento a Jesus nas entrevistas (...)» os estádios, nesse sentido, se tornam *espaços públicos globais de pregação* de grande *visibilidade*, nos quais o que está em jogo, não é simplesmente a vitória ou a derrota *esportiva*, mas, também *religiosa*.

Portanto, é sobre as *relações entre religião, futebol e espaço público* que se disputa muito dos novos *equilíbrios* no que diz a respeito do campo religioso brasileiro.

Por fim, como tentamos avançar ao longo do nosso ensaio sobre o futebol, os *neopentecostais*, muito mais que «umas das religiões periféricas» (Carvalho, 1999, p. 3), estão se tornando no ambiente futebolístico de formação profissional, cada vez mais, uma religião «*hegemônica*» quase quanto o *catholicismo*.

Quem ganhará esta «partida»?²⁶

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguiar, R. O. (2011). Deus é mais: a supremacia da fé evangélica na ótica dos Atletas de Cristo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Ano III, Nº 9, pp. 229-252.
- Augé, M. (1996). Le sport comme phénomène surmoderne. *Recherche en communication*, Nº 5, pp. 159-173.
- Balandier, G. (2004). Ce que disent le corps et le sport. *Corps e Culture*, Nº 6/7, pp. 1-4.

²⁵ Giumbelli (2004, p. 47) concorda em associar expressões tais como «Deus é fiel «com indícios de religiosidade pública – algo que se associa a expansão dos evangélicos nas ultimas duas décadas no Brasil e ao seu impacto social e político».

²⁶ Como recordam Martelli *et al.* (2014, p. 80) a FIFA reagiu às manifestações públicas de religiosidade que os jogadores da seleção brasileira manifestaram depois da conquista da Copa das Confederações em 2009 através da exposição de camisas, bandeiras de agradecimento a Deus, assim como o *fechamento à brasileira*, ou seja a típica *corrente/roda* que os jogadores brasileiros estão acostumados a realizar antes e depois dos jogos, e que se caracteriza pela reza do *Pai Nossa*, além de posturas e gestos, tais como se ajoelhar, levantar as suas mãos ao céu, que são associadas a uma *religiosidade de marca evangélica*, dando disposições para prevenir ulteriores expressões de religiosidade durante os Mundiais. De fato, a FIFA (como a UEFA), em proibir manifestações públicas de religiosidade nos estádios durante as competições internacionais, posiciona-se, voluntariamente ou não, a propósito da problemática entre religião e espaço público, de forma *radical*, ou seja, adotando uma idéia de *laicidade* que resulta na *neutralização e homogeneização* do espaço público, colocando a *religião na esfera do privado*. Apesar da CBF (o código brasileiro de Justiça Esportiva) também proibirem qualquer manifestação religiosa dentro dos estádios, portanto adotando também uma postura de exclusão da *religião nos seus espaços públicos*, ou seja adotando uma política à *européia*, as mesmas continuam sendo praticadas, em particular através seus *Atletas de Cristo*, como foi o caso, por exemplo, da polêmica envolvendo o goleiro Jefferson (Botafogo) que atuou, no 2013, com o desenho de um peixe no corte de cabelo, símbolo cristão. (In: <<http://www.sportv.globo.com/atletas-de-cristo-jefferson>>).

- Brba, B. (2007). *Un antropologo nel pallone*. Roma: Meltemi Editore.
- Baubérot, J. (2011). Libertà religiosa e laicità in Francia. *Lessico di etica pubblica*, Nº 2, pp. 59-70.
- Bobineau, O. (2011). La troisième modernité, ou «l'individualisme confinatoire». *SociologieS, Théories et recherches*, <<http://sociologies.revues.org/3536>>.
- Bromberger, C. (1995). *Le match de football: ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Carvalho, J. J. (1999). Um espaço público encantado. *Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil. Série Antropologia*, UNB, Nº 249, pp. 1-22.
- Casanova, J. (2013). As religiões estão se tornando cada vez mais globais. *Revista Instituto Humanitas Unisinos*, 2013. Recuperado em: 2 dez. 2013. <<http://www.ihu.unisinos.br>>.
- Cipriani, R. (1981) Sécularisation ou retour du sacré ? *Arch. Sc. Sociologie des religions*, Nº 52/2, pp. 141-150.
- Cipriani, R. (1983) Religione e politica. Il caso italiano: la religione diffusa. *Studi di Sociologia*, Roma.
- Cipriani, R. (2011). Dallo spirito allo sport e viceversa. Il gioco della vita quotidiana quando la vita è in gioco. *Religione e Società-Rivista di scienze sociali della religione*, Anno XXVI, Pisa-Roma, pp. 61-69.
- Darbon, S. (2008). *Diffusion des sport et impérialisme anglo-saxon. De l'histoire événementielle à l'anthropologie*. Paris : Édition de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Elias, N. (1992). Ensaio sobre o desporto e a violência (Elias, n. e Dunning, E.). *A Busca da Excitação*, Lisboa: Difel.
- Freston, P. (1994). Breve história do pentecostalismo brasileiro. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Vozes, pp. 67-162.
- Gauchet, M. (1985). *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- Geertz, C. (2001). O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. *Nova luz sobre a Antropologia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, pp. 149-165.

- Giumbelli, E. (2004). Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*, 18(52), pp. 47-62.
- Guttman, A. (1978). *From Ritual to Record: the Nature of Modern Sports*. New York: Columbia University Press.
- Jungblut, A. L. (1994). *Entre o Evangelho e o Futebol: um estudo sobre a identidade religiosa de um grupo de Atletas de Cristo em Porto Alegre*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre.
- Korsgaard, O. (2011). Lo sport come rito della modernità. *Religione e società – Rivista di scienze sociali della religione*, Anno XXVI, Pisa-Roma, pp. 70-78.
- Luckmann, T. (1967). *La religione invisibile*. Bologna: Il Mulino.
- Mariano, R. (1995). *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação de mestrado, USP, São Paulo.
- Mariano, R. (2011). Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, pp. 238-258.
- Martelli, S. & Porro, N. (2013). *Manuale di Sociologia dello Sport*. Milano: FrancoAngeli.
- McLoed, H. (2004). La religion et l'essor du sport en Grande-Bretagne. *Revue d'histoire du XIX siècle*, pp. 2-15. DOI: 10.400/rh19.624.
- Montero, P. (2006). Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, pp. 47-65.
- Monterom P. (2009). Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil *Etnográfica*, vol. 13(01), pp. 7-16. DOI: 10.400/etnográfica.1195.
- Oro, A. P. (2000). O feiticeiro recorre ao judiciário: Os limites do multiculturalismo. *Revista USP*, São Paulo, Nº46, pp. 129-138.
- Oro, A. P. (2003). Neopentecostalismo: dinheiro e magia. *Anuario Antropología Social y Cultura en Uruguay 2002-2003*, Montevideo, pp. 205-214.
- Oro, A. P. (2005-2006). O neopentecostalismo macumbeiro. *Revista USP*, São Paulo, Nº 68, pp. 319-322.
- Oro, A. P. (2010). Reciben lo que veniran a buscar - nação e poder num encontro evangélico internacional, em Buenos Aires. *Religião e Sociedade, Rio de Janeiro*, 30(1), pp. 32-52.

- Oro, A. P. (2011). A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. *Civitas*, 11(2) Porto Alegre, pp. 221-237.
- Oro, A. P. (2012). Liberdade religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais. *A religião no espaço público. Antropologia hoje*, São Paulo, Terceiro nome.
- Parker A. & Watson, N.J. (2011). Sport, spiritualità e religione: «Muscular Christianity» e oltre. *Religione e società – Rivista di scienze sociali della religione*, Anno XXVI, Pisa-Roma, pp. 61-69.
- Petrognani, C. (2014). Estou aqui como um profeta de Deus: Zé Roberto, o futebol e a religiosidade como *beliscão do destino*. *Debates do Ner*, 15(26), pp. 229-252.
- Pierucci, F. (2012). O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo 2010. *Anuac*, 1(2), pp. 87-96. DOI: 10.7340/anuac2239-625X-36.
- Piette, A. (1993). *Les religiosités séculières*. Paris: PUF.
- Rial, C. (2008). Rodar: a circulação dos jogadores de futebol brasileiros no exterior. *Horizontes Antropológicos*, 14(30), pp. 21-65.
- Rial, C. (2012). Banal Religiosity: Brazilian Athletes as New Missionaries if the Neo-Pentecostal Diaspora. *Vibrant*, 9(2), Brasilia, pp. 130-159.
- Rial, C. (2013). «O ovo do diabo» e os jogadores de futebol como pastores neo-pentecostais. *Revista Instituto Humanitas*, n° 424. Recuperado em: 2 dez. 2013. <<http://www.ihu.unisinos.br>>.
- Sanchis, P. (1997). As religiões dos brasileiros. *Horizonte, Belo Horizonte*, 1(2), pp. 28-43.
- Weber, M. (2003). *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.

Página intencionadamente en blanco

ESTUDIOS



Página intencionadamente en blanco



UNA SUFRIDA PERVIVENCIA: ELEMENTOS Y MOTIVOS MÍTICOS EN LA FILOSOFÍA GRIEGA DE LA ANTIGÜEDAD

A sustained survival: elements and mythical motifs in ancient Greek philosophy

Julio LÓPEZ SACO
Universidad Central de Venezuela
julosa.ucv@gmail.com

Fecha de recepción: 24-IX-2014

Fecha de aceptación: 18-XII-2014

RESUMEN: Entre otros aspectos de índole histórica, la distinción *nomos-physis*, operada en el mundo griego arcaico, supuso que las estructuras socio-culturales dejaran de ser intrínsecas al mundo, para ser convencionales e impuestas al orden natural, un hecho que rompió las correlaciones del tradicional discurso mítico (naturaleza-cultura), y empezó a distinguir humanidad y mundo. A pesar de este giro, el mito no desapareció ni fue enteramente superado u olvidado. En tal sentido, la propuesta que se ofrece en este trabajo es la teórica observación del proceder e influencia del mito en aquello que se ha conceptualizado como «filosófico» en la antigüedad helena.

Palabras clave: mito; filosofía; pensamiento; antigüedad; Grecia.

ABSTRACT: Other aspects of historical nature, the distinction between *nomos-physis*, operated in the archaic Greek world, meant that socio-cultural structures will be intrinsic to the world, to be conventional and imposed to the natural order, a fact which broke the traditional mythical discourse (nature and culture) correlations, and began to distinguish between humanity and the world. Despite this twist, the myth did not disappear nor was it entirely overcome or forgotten. In this sense, the proposal offered in this work is theoretical observation of the conduct and influence of the myth in what has conceptualized as «philosophical» in Greece antiquity.

Keywords: myth; philosophy; thought; antiquity; Greece.

SUMARIO: 1. Brevis introductio. 2. Una hermandad de sangre. Mito y Filosofía. 3. La Grecia mitológica. 4. Una conclusión. 5. Bibliografía.

1. BREVIS INTRODUCTIO

Quisiéramos iniciar este artículo haciendo un apunte preventivo y una declaración de intenciones. No es la motivación del autor ofrecer un acercamiento, desde los atisbos de miticidad presentes, a la historia de la filosofía, ni a la filosofía de un pensador griego particular. Se trata, en el fondo, de observar el proceder e influencia del mito en aquello que conceptualizamos como «filosófico» en la antigüedad helena, empleando algunos ejemplos y comparaciones que, de ningún modo, se pasean por todo el bagaje de la filosofía ni agotan sus presupuestos. Una empresa en sentido contrario estaría fuera del alcance de quien escribe y lejos de ser interpretable en un único trabajo de esta índole.

Un inicial elemento propiciador de la separación entre el mito y otras formas de pensamiento lo configura la escritura, que establece las condiciones primarias que permitirán enfatizar lo profano y lo ordinario, acompañada del crecimiento del mundo conocido a través de la actividad comercial, que propicia el encuentro cultural, y de los desarrollos socio-políticos que incluyen la secularización y la comunidad «política»¹. Pero también otro factor coadyuvante fue la distinción *nomos-physis*, que implica que las estructuras socio-culturales no son intrínsecas al mundo, sino convencionales e impuestas al orden natural, lo cual rompe las correlaciones del discurso mítico (naturaleza-cultura), y distingue humanidad y mundo. La importancia de la dialéctica sacra decrece, así mismo, al sofisticarse la sociedad griega de la antigüedad, pues ya no representa la única vertiente cultural e ideológica², y también cuando las nuevas sociedades helenas, básicamente a partir del siglo v a. C., adoptan sistemas políticos más participativos, al menos en teoría, con la población.

El nuevo tipo de pensamiento que trae consigo la escritura demanda coherencia, armonía, unidad, organicidad conjunta y conexión lógica de toda diversidad, además de un nuevo sentido del tiempo, según el cual las diferencias entre pasado, presente y futuro se hacen visibles. Pero por encima de todo, permite un nuevo concepto de «realidad»: lo real no es solamente lo que aparece o se muestra, sino la reflexión intelectiva sobre lo que

¹ Cf. Vernant, J.-P. (1993). *Mito y Pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, en concreto, pp. 176-191. Véase también, Versenyi, L. (1974). *Man's Measure*. Albany: Sunny Press, en especial, pp. 41-44. Antes de la escritura, la historia presentaba fases repetitivas basadas en ritos y mitos, mientras que con ella comenzó la historia fundamentada en la interpretación textual, en ocasiones fuertemente mitificada. El texto, frente a la oralidad, se convierte en una forma de olvido, en una tumba del sentido y de la significación vivida previa.

² Acerca del deterioro de la fuerza universalizante del discurso sagrado, es muy recomendable Vegetti, M. (1981). *Los orígenes de la racionalidad científica*. Barcelona: Península, en concreto, pp. 88-89.

puede o no ser visto. Un primario pensamiento crítico, no soportado en la tradición, debe ahora proveer su propia justificación y ser su propio fundamento primigenio. El poder y el drama del *mythos*³ sufre una abstracción; se desarrolla una distancia desde el aspecto afectivo de una presentación vital. Así pues, el advenimiento de la escritura será un catalizador de la mente consciente que llega a ser la medida del pensamiento y la cultura. Al escribir se enfatiza la conciencia y se destaca de la matriz cultural tradicional del mito.

2. UNA HERMANDAD DE SANGRE. MITO Y FILOSOFÍA

El mito suministra, nos atrevemos a decir, el sustrato del que se nutren los sistemas filosóficos, en tanto que no hay filosofías en vacío y deben surgir en contextos concretos. Plurivalente, el mito propicia la fecundación mutua entre culturas porque brotan de sus tratos humanos más profundos y universales que las filosofías. A la filosofía le compete aceptar el logos, pero, del mismo modo, recuperar lo mítico, pues además de permitir el pensamiento debe aceptar lo no pensado. A través del logos, el ser humano ha sabido que viene del mito y en él permanece, pues es una dimensión del discurso, el silencio entre las palabras, el útero que soporta tales vocablos. El *mythos* es filosofía, aunque no en el sentido de conciencia reflexiva, sino como un modo, válido, de tomar contacto con lo real. En el logos hay una dimensión mítica: los prejuicios, en el sentido de juicios prematuros, nuestros presupuestos y nuestras convicciones instintivas poseen una dimensión mítica que no es posible esconder o simplemente ignorar.

A pesar de la fuerza cultural del escepticismo, como rebelión ante la cohesión de autoridad cultural mítica, y de la gradual despersonalización de lo divino, así como

³ En los últimos años se ha conjecturado que el término mito puede rastrearse más allá del ámbito griego al que pertenece. Se ha hablado de una raíz indoeuropea **mud-* o **mudh-*, que significa imaginar, y también pensar, una paridad de significados que creo significativo. Algunas analogías y parentescos lingüísticos de la forma helena se pueden encontrar en lituano, eslavo antiguo y viejo irlandés. La palabra puede ser afín al *mandan* gótico (recordar), al antiguo irlandés *smuainim*, pensar, el antiguo eslavo, *mysil*, también pensar, y el lituano *mausti* (desear con ardor). No tan clara parece, por el contrario, la correspondencia con el latín *mutuire*, murmurar o hacer muecas (de ahí el mude inglés, por ejemplo), ni con los términos egipcios *mdwj*, que significa habla, palabra o dicho, y *mdwt*, discurso, asunto. Un ajuste semántico y fonológico es una indicación válida de conexión etimológica; sin embargo, habría que descartar el posible préstamo egipcio a Grecia. Por otra parte, la correspondencia entre el egipcio, el griego y el latín es difícilmente aceptable dada la disparidad cladística de esos antiguos lenguajes. Una plausible explicación que recientemente se ha ofrecido radicaría en aceptar la presencia de un sustrato proto Nostrártico desde el que varias familias de lenguajes distintos pudieron haber emergido a partir de la mitad del Holoceno. Algunos investigadores, William Doty en particular, (1986). *Mythography: The Study of Myths and Rituals*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, pp. 16-18, han sugerido la conexión entre el sonido *ma* que hacen los bebés humanos en el pecho de sus madres, con el sonido de la raíz indoeuropea para la palabra madre (*mu*), de dondeemergería el término *mythos*, literalmente, hacer un sonido con la boca; esto es, una palabra. Sonido y palabra, no lo olvidemos, suelen ir de la mano en los mitos de creación del mundo en numerosas mitologías.

de la disminución del significado existencial de lo sagrado, o la disminución del pluralismo mítico a favor de una explicación unificada, la filosofía mantiene ciertos significados míticos, especialmente la retención de una atmósfera axiológica en relación a lo divino. Las doctrinas filosóficas conceptualizan el sentido mítico del mundo, pero como la filosofía para los griegos fue, fundamentalmente, una forma de vida y no una simple reflexión intelectual, retiene significados existenciales, aunque sean alterados.

La esencia de la realidad no es (en Heráclito, por ejemplo), una forma (idea inviolable o sustancia, empírica o conceptual), sino un proceso. Incluso el logos es un intento de capturar el proceso dinámico en el lenguaje. Comprenderlo significa reconocer algo que no se puede concebir; dentro del orden del mundo hay algo oculto, sustrato de cualquier revelación. Heráclito, para seguir con el mismo ejemplo, muestra algo, entonces, que es sugerido como una subestructura implícita de sentido mítico, un círculo existencial-ontológico, el mundo vivido y la realidad interpenetradas, algo opuesto a las regiones separables del ser, entre la experiencia humana y el mundo objetivo.

La antropología puede llegar a afirmar que los símbolos primarios constituyen un lenguaje originario. Tales símbolos no se añaden a una experiencia, sino que abren un campo propio de experiencia, haciendo incluso posible la experiencia. La filosofía después se impone para verificar el carácter insustituible y originario de dicho lenguaje. Desde esta óptica, filosofar a partir de símbolos nos otorgaría la ventaja de instalarnos desde el principio en el interior del fundamento. La filosofía, así, tendría en relación al símbolo el mismo vínculo que la teología más especulativa tiene respecto del dato revelado, y es que éste se le da como un «hecho». La filosofía parece desempeñar la función de desmitizar rebasando el lenguaje arcaico de la vivencia, trascendiendo símbolo y mito, con la finalidad de hallar un mensaje esclarecido en un nuevo lenguaje, más luminoso, aunque claramente insuficiente, inadecuado y excesivamente abstracto.

Se podría apuntar que en el hombre la verdad es solo una, iniciada en primer término en la vivencia imaginativa, esto es, en el mito, y después desplegada en el juicio filosófico. Si bien nadie diría que el hombre del mito es un dialéctico o un pensador discursivo, lo cierto es que existe en él capacidad de análisis y de síntesis, de discernimiento y unificación, como ejemplarmente ocurre con la clasificación aplicada a la comunidad social o a la naturaleza. La autoridad de los prototipos míticos es sustituida por la de las estructuras matemáticas, si bien al convertirse esta estructura en prototípica para el hombre, se reduce también a mito propiamente dicho, confirmando el parentesco de origen.

No se puede poner en duda, además, que la necesidad formal y el orden matemático y abstracto compete ser establecido por la razón. Sin embargo, cuando esta opera y conoce desintegra la realidad, descuaja lo concreto, y la unidad vivida de la presencia en el mundo, propia de la imaginación mítica, es sustituida por la unidad «pensada» del

universo del discurso. Esta sustitución lo que hace, en el fondo, es definir dos modos de inteligibilidad, igualmente válidos y legítimos, la de la presencia concreta y aquella de la elucidación formal. La razón destruye y persuade a través de la imposición de su discurso, prescindiendo del otro en la producción del saber (desvelamiento de lo oculto), en virtud de una utilidad y por mediación de lo escrito, que anquilosa opiniones y absolutiza, obviando la agonística dialéctica y la trama expresiva⁴. Es, en efecto, la reducción de la sabiduría a la filosofía y la ciencia, así como la instalación de la referencia única. Sin embargo, ser, ideas, verdad, son expresiones categóricas que señalan la alteridad radical.

La razón empieza presentándose, así, en expresiones densas y enigmáticas, vinculadas a su matriz divina y mítica. El enigma es, de hecho, el fenómeno arquetípico de la sabiduría griega, una formulación en la que está ya latente el origen remoto de la dialéctica, destinada a expandirse a través de un vínculo de continuidad, según su estructura agonística, desde el mundo del enigma y el mito⁵. En clave órfica el mito es como el espejo, que es símbolo de ilusión, porque lo que en él vemos no existe en la «realidad», es un reflejo, pero también es símbolo del conocimiento, pues al vernos en él, conocemos quienes somos y cómo somos.

Los mitos mezclan inextricablemente valores éticos además de saberes de cualquier tipo, otorgando a la comunidad a la que pertenecen una identidad, una suerte de conciencia. Suscitando emoción y eficacia, al modo de la música y los bailes actuales, actúan como un proceso de identificación capaz de modificar los comportamientos físicos y morales de quienes lo escuchan y / o vivencian. Es así como el mito llega a tener un fin práctico: aquel de persuadir al ciudadano a obedecer las normas y leyes, pero también teórico, palpable en el ámbito cultural griego, permitir el establecimiento de premisas desde las cuales desplegar un discurso filosófico, y evocar realidades no aprehendibles a través del intelecto.

Los mitos, creemos, poseen una dimensión cultural y filosófica porque, a través del empleo del lenguaje cotidiano, se confeccionan multitud de imágenes, expresiones y metáforas (metáforas dormidas en las lenguas madre), y porque contienen lecciones de sabiduría, para un mundo laico, así como lecciones de vida también, aunque no sea al modo de argumentaciones abstractas⁶.

⁴ Al respecto es sugerente Ayala Blanco, L. A. (2004). *El silencio de los dioses*. México, D.F.: Sexto Piso, en particular, pp. 47-49 y ss.

⁵ Dice Pausanias (VIII, 8, 3), que en la antigüedad, los griegos considerados sabios, solían desarrollar sus discursos mediante enigmas, no a través de una argumentación coherente. Al respecto es muy útil Colli, G. (1995). *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta, en concreto, pp. 29, 47 y 52. Véase también Díez de Velasco, F. & Lanceros, P. (Edits.) (2010). *Religión y Mito*. Madrid: Pensamiento & Círculo de Bellas Artes, particularmente, pp. 24-26 y 40.

⁶ No obstante, la reconstrucción de los orígenes pueden ser bastante abstractos y teóricos, si bien sin pretensión alguna de científicidad. Es interesante al respecto, Ferry, L. (2009). *La sabiduría de los mitos*. Madrid: Taurus, específicamente, pp. 18-19 y 36.

La filosofía será, al menos en un principio, una continuación, por vías racionales, de la mitología, que es así la prehistoria de la misma, y de la historia, su matriz. Al igual que el mito, la filosofía unirá indisolublemente las nociones de la vida y sabiduría a la de la existencia humana reconciliada con el universo, el Cosmos. La vida armónica con el orden cósmico es la vía salvífica de los miedos y la manera de hacer al hombre más libre. La filosofía usará formulaciones conceptuales y argumentativas, pero en la mayoría de la tradición filosófica griega se imaginará el mundo como un espléndido orden justo, bello, armonioso y bueno. Naturalmente, en dicho orden armónico, cada persona posee su sitio, su, digamos, lugar natural.

La mitología lega a la filosofía la descripción de los posibles itinerarios que el ser humano puede seguir en el marco de un Universo ordenado que nos supera. La primera filosofía se encargará de la herencia mítico-religiosa, la traducirá y modificará en una nueva forma de pensamiento. Traspone, en modo laicizado y de forma abstracta, el sistema de representación que el mito elabora: las cosmologías de los filósofos recuperan, y también prolongan, los mitos cosmogónicos. Así pues, los filósofos no tienen, en realidad, que inventar un sistema para explicar el mundo, sino que lo encuentran y adaptan⁷.

Entre mito y filosofía hay, por tanto, un efecto de continuidad y unión, además de separación. En lugar de hablar en términos de filiación, la filosofía, secular y racional, se expresa en términos de causalidad; el Cosmos de los físicos «hereda» las características (rectitud, armonía, belleza) que poseía en el mito y la religión; la autoridad del filósofo no proviene de secretos que guarde (como el sacerdote) sino de «verdades» que hace públicas, no de misterios sino de argumentaciones. Esta dualidad, continuidad-separación marca, sin duda, las ambiguas relaciones entre filosofía y mito. Se puede señalar, en consecuencia, que el interrogante esencial de los filósofos y la filosofía, vista como una espiritualidad laica, está performado en el mito: saber cómo derrotar miedos y angustias ligados a la finitud humana para alcanzar la sabiduría.

Mientras poetas y artistas se dejan invadir por la fuerza expresiva del lenguaje, sin inclinarse por categorías racionales, el filósofo usa un lenguaje, racional, sometido a la rigidez de las reglas lingüísticas. Mientras ese poeta juega con el lenguaje, crea metáforas y nuevas licencias, en ejercicio pleno de libertad, el filósofo se ve sometido a las leyes de la inteligibilidad, muy rígidas. Si bien mito y filosofía debieran hablar de lo esencial, lo oculto a la mirada superficial, el mito, a través del poeta o el artista, se acerca más, aun siendo a costa de sumergirse en las ambigüedades, al sugerencia o el sentimiento, mientras que el filósofo, y la filosofía, debiendo explicar la causa última a través de la luminosidad de la razón, no puede hacerlo con entera libertad, perdiéndose posibilidades

⁷ Sobre este tema es muy ilustrativo el libro de Vernant, J.-P. & Vidal-Naquet, P. (1990). *La Grèce ancienne. Du mythe á la raison*. París: Seuil, sobre todo, pp. 198-203, 205 y ss. Véase también Ferry, L., *Ob.cit.*, en concreto, p. 392.

que debe ser desecharas por no ser racionales. El conocimiento como recuerdo implica que el filósofo descubre la verdad en cuanto ésta se le manifiesta. Así, la acoge y la pone abiertamente a su servicio⁸.

El maestro verdadero no enseña, ayuda al discípulo a disponerse a recibir la verdad, recordándola. En tal sentido, las narraciones míticas recuerdan lo que somos. Aunque con Aristóteles ya no habrá recuerdo, sino aprendizaje, y ya no dependeremos del pasado, sino que seremos los constructores de nuestro futuro, el objetivo de nuestra razón debe abrirse para que entre mucha más luz, esa que nosotros no arrojamos y que también ilumina, como la que el mito irradia.

La historia social de las ideas demuestra que las mentalidades, como configuraciones socialmente distribuidas de pensamiento, son corrientes de larga vida en las construcciones humanas de comunicación y acción significativas. Las cuestiones filosóficas no lo son únicamente acerca de la lógica, epistemología o ciencia, sino sobre cuestionamientos concernientes a la existencia, el entendimiento, el yo o el mundo vital. La esfera de lo vital es integrada a través de acciones comunicativas simbólicas humanas, como es el caso del lenguaje, la literatura, el mito, la religión o el arte⁹. Nuestras impresiones y percepciones del mundo como éste es, son siempre indeterminadas; no hay teoría para la interpretación del mundo que alcance con las impresiones y percepciones, y esto es como el mito llega a ser más «real» que la propia realidad y nunca desaparecerá.

La inabarcabilidad polisémica mítica ha provocado, es verdad, cierta incapacidad a la filosofía para englobar su inasible ámbito, mientras que la ciencia y la racionalidad funcionalista han buscado imponerse como preeminencia obsesiva del conocimiento, creyendo abarcarlo todo unilateral y exclusivamente. La razón es reacia a ofrecer la etiqueta y rango de racionalidad a los relatos y expresiones simbólicas, que no corresponden, ni pueden hacerlo, al modo discursivo, empírico y lógico, propio de la historia y la filosofía, que hoy entendemos como predominante. Con otras palabras: sólo parece viable la pluridimensionalidad de la razón. Sin embargo, es necesario asumir que para acercarnos al entendimiento de aquello que consideramos realidad, conjuguemos lo mítico con lo lógico, sentido («alma» de las cosas, que inunda el espectro imaginal entre el espíritu y el cuerpo, la conciencia y la inconsciencia, lo racional y lo irracional), y funcionalidad. El arte, la religión, lo mítico, deben vincularse a lo técnico y productivo, todos ellos factores propios de un hombre y una realidad multifocal y polifuncional, por lo que debemos rechazar tanto el exclusivismo racional como la exclusión intelectual.

⁸ Véase Goñi, C. (2009). *Cuéntame un mito*. Barcelona: Ariel, en específico, pp. 218 y 246-247.

⁹ Sobre esto puede consultarse Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action, Lifeworld and System: A Critique of Functional Reason*, vol. I. Boston: Beacon Press, en concreto, pp. 16-18, y Jensen, J.S. (2009). *Myths and Mythologies. A Reader*. Londres: Equinox Publishing, p. 41 y 45.

En toda persona existe una dimensión mítica porque las posibilidades reales de la existencia son muy superiores a lo que podemos conceptualizar y percibir históricamente¹⁰; somos así, algo más que cerebro y razón. El mito, como realidad antropológica expresiva, complementa el concepto; existe una vinculación de los procesos imaginativos humanos, cuyas capacidades simbólicas expresan actos y palabras sacras, míticas, con aquellos mecanismos abstractos también plenamente humanos. Como el logos, opera como apalabramiento de la realidad, y por ello debe ser conocido e interpretado. Ambos discursos, mítico y lógico, tienen que coexistir en un efecto de reconciliación armonizante, ya que el hombre requiere acciones complementarias en función de su multiplicidad de niveles, intelectuales, axiológicos y afectivo-emocionales. Tal intimidad coexistente incorpora un auténtico *dialogos*, el discurso humano pleno de resonancias, complementariedades, asociaciones, correspondencias, que facilita los comportamientos sapienciales¹¹.

No se debe pasar por alto, en resumen, que las creaciones literario-filosóficas, jurídicas y lógicas fueron predeterminadas por un sustrato mítico, punto de partida que no es menester superar, puesto que es un ambiente real, impreciso, imaginal, ancestral, no tematizado ni tematizable, en el pensamiento del hombre. En este sentido, el mito se intuye más que se define, sugiere más que afirma, pero está muy lejos de ese antiguo ideal que lo percibía como pura ficción o recurso absurdo¹².

El mito carece de fundamento último, cierto, aunque puede servir de fundamento porque no tiene necesidad alguna de fundamentarse a sí mismo. Únicamente cuando lo descubrimos como tal comienza a resquebrajarse porque el logos interviene. Un factor inherente del mito es su propia creencia ingenua, que no pregunta por qué porque no lo necesita; cuando el logos surge es cuando el interrogante comienza a funcionar, aunque el mito no desaparece.

¹⁰ Véase Durand, G. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona: Anthropos, sobre todo, p. 11 y ss.

¹¹ En este aspecto de complementariedad de opuestos es interesante lo expuesto en Duch, Ll. (1998). *Mito, interpretación y Cultura*. Barcelona: Herder, en concreto, pp. 39-40.

¹² Sobre esta conceptualización del mito, Vernant, J. P. (1982). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI, en particular, pp. 170-171, y Kirk, G. S. (1984). «On Defining Myths», en Dundes, A., (Edit.), *Sacred Narratives. Readings in the Theory of Myth*. pp. 53-61. Berkeley: University of California Press, en especial, p. 53. Al respecto de las limitaciones del término «mito» y sus habituales derivadas connotaciones peyorativas, especialmente cuando es entendido como falso, y sobre sus características genéricas, dramatismo, ejemplariedad, función social, así como la historicidad implícita que guardan como improntas de un momento de la historia, es muy apreciable la síntesis de García Gual, C. (1996). *Mitos, viajes, héroes*. Madrid: Taurus, en específico el prólogo, pp. 11-25.

Como narración sobre la realidad¹³ (puesto que el mito habla, dice y simboliza, y posee un estatuto epistémico óntico que requiere una participación experiencial en la realidad que cuenta, que relata) no puede, en último caso, interpretarse de modo conceptual o reducirse a lo verificable, pues se desfigura. Es por ello que la hermenéutica racional no debe penetrar lo mítico, ya que al hacerlo, sólo describirá su estructura, su superficie, no sus interioridades. Como el mito conlleva un logos latente que solicita su exhibición, se implica que su interpretación pertenece al pensamiento simbólico y a su doble sentido, de modo que el símbolo actúa como una necesidad para sacar a la luz sentidos múltiples, anfibólicos, en el marco de la expresión lingüística. De todo esto podemos inferir que la realidad no es únicamente racional y lógica: los sueños, la imaginación, el arte, la esencia de la vida humana, también lo es, sin entrar en tales categorías enunciadas.

El mito describe situaciones y acontecimientos reales que incluyen sujeto y objeto, lo general y lo individual, lo material y espiritual, en una experiencia holística acerca del sentido de la vida, del Cosmos, cuyo significado penetra directamente en el campo del logos. Se trata de un sentido que no se analiza, que sólo se deja conocer en relación al contexto, lo que implica que el texto mítico insinúa, sugiere, señala; en fin, simboliza. Acompañando al logos, mito también quiere decir lo que son las cosas, aunque a través de lenguajes propios diferentes¹⁴: el logos a través de la objetividad de los objetos, el mito, a partir del sentido que todo tiene inserto en la generalidad, proporcionando sentido a la ambigüedad, ambivalencia y polimorfismo de la realidad humana y natural.

Aquello que vivenciamos como mítico es el ámbito abierto del sentido, trascendental, del mundo, entendiendo sentido como la implicación prerracional de lo real, fundador de la verdad como explicación racional. Esto significa que el *mythos* da relación protológica de la unión ontológica del hombre en el Cosmos, y es la condición trascen-

¹³ Es verdad que el mito no es una narración objetiva, no es objetivable ni tiene pretensión o necesidad de serlo (toda objetividad, sinónimo de universalidad en la cultura moderna, lo es para cierta subjetividad), pero tampoco es subjetivo: es real en la intersubjetividad, para aquellos que lo creen y participan de él. Aun sin contenido conceptual el mito nos describe y transmite una experiencia vital y mundana, válida y absolutamente necesaria como modo de acercamiento a las diferentes realidades humanas.

¹⁴ La vinculación mito-lógica, que consideramos esencial en la comprensión de las realidades, es una relación no dialéctica, de predominio del logos, ni diamítica, comandada por el *mythos*, sino antagónica y polarizante, pero complementaria. Debe ser contemplada como una relación no dualista: ni dominio de uno ni primacía del otro, sin caer en la «unificación» absoluta de ambos. Sobre los sentidos del término mito y sus diferentes nociones, es sugerente Panikkar, R. (1996). «Mythos und Logos. Mythologische und rationale Weltsichten», en Dürr, H.P. & Zimmerli, W. C. (Edits.) *Geist und Natur*, pp. 206-220. Berna: Kolthammer GmbH. Al respecto de la interpretación a través del pensamiento simbólico para sacar a la superficie sentidos ocultos expresados a través del lenguaje véase Ricoeur, P. (1999). *Freud, una interpretación de la cultura*. México, D.F: Siglo XXI, en especial, p. 20, 25 y ss.

dental de toda dicción o logos¹⁵. Articulando las estructuras simbólicas del imaginario colectivo delinea las fundamentales y fundacionales configuraciones de sentido de la realidad vivida. Mientras el logos científico se detiene en explicitar, en forma de verdades ónticas, los funcionamientos de lo real según una lógica cuantitativa, métrica, el mito entrelaza una lógica cualitativa de lo real articulando, en conjunción simultánea, las oposiciones contradictorias, para lo cual emplea un lenguaje simbólico porque debe dar relación, no razón, del ser como es y como no es. En el mito la dialéctica se sustituye por una coimplicidad de lo abstractamente desimplicado por la razón, divisorial y escindidora del bien y el mal o el hombre y el animal.

En la trascendencia mítica, sobre la que se funda la lógica racional, se establece la experiencia ontológica de las metacategorías del sentido, como vinculador de opuestos, frente a la disociación de lo asociado por mediación de la razón funcional, analítica e instrumental. Es por todo esto que podemos entender el mito arcaico como la experiencia de la originaria co-pertenencia de todo con todo, en una visión holística de los elementos en su correlatividad, y como la más radical comprensión o hermeneusis profunda de la realidad vivida por el ser humano.

Los mitos poseen, se ha remarcado, una significación existencial y ontológica; tienen valor afectivo y cognitivo, y su «racionalidad» emerge cuando presta atención a su nivel de intencionalidad operativa: son los medios usuales a través de los cuales una comunidad muestra su imaginación, sitúa su conocimiento y constituye su identidad. En este sentido, el mito debe reconocer en la filosofía un adulto que toma decisiones propias, mientras que la filosofía hará lo propio con el mito, reconociéndolo como su fuente antigua y como un referente genérico que continúa su accionar dentro de ella.

Hoy, por consiguiente (como en la antigüedad aristotélica), mito y filosofía son dos modos distintos de conocer, pero sin gradación valorativa entre ellos; mito y logos es lo mismo, el cambio no se produce por un aumento de racionalidad sino por el inicio de la conciencia histórica¹⁶: la fijación por escrito del mito lo conduce a su propia racionalización, a una puesta en orden de sus hechos y a una clasificación enmarcada en el soporte escrito, que empieza a hacer distingible una «oficialidad» mítica de las creencias y tradiciones populares orales.

Mito y filosofía coinciden, además, en sus objetivos finales: orientar al hombre para evitar su caída en el caos y ayudarlo a vivir en armonía equilibrada, aunque sea

¹⁵ Acerca de las implicaciones de sentido de los esquemas míticos es relevante Ortiz-Osés, A. (1989). *Metafísica del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto, en específico, p. 50 y ss.

¹⁶ Acerca de la nueva racionalidad (intelectual-científica), proporcionada a través de las escuelas, institucionalizadas a partir del siglo IV a.C., en las cuales se ofrecen nuevas formas de transmisión del conocimiento y se da el inicio de la división en disciplinas, véase Vegetti, M., *Ob.cit.*, en particular, pp. 34-35 y ss.

a través de mecanismos diferentes; el primero, desde una racionalidad implícita, y la segunda, desde la explícito-reflexiva formulada con principios fuera de espacio-tiempos determinados. Ambas tendencias, no obstante, convergen para dar solución al origen del hombre, su presencia en el ámbito cósmico y la significación y sentido vital del mismo, planteando cuestiones genésicas e interrogantes últimos. En la dialéctica entre ambos se advierte, en cualquier caso, que el discurso mítico se inclina hacia una concepción cíclica a imitación de la natural, que alude a la reiteración idéntica de los procesos que atañen a la humanidad en pleno y a la cultura que ésta genera, sin detenerse en preguntarse el motivo, en oposición al discurso lógico fundamentado en una relación causativa y orientado a un concepto «progresista» cuya proyección es el futuro.

En la interpenetración dinámica entre filosofía y mito, este último será un medio para que los filósofos piensen a través de problemas de convenciones lingüísticas, sociales y literarias. Los elementos mitológicos a menudo actúan incrustados, como contrapartidas, en las más estrictas formas de análisis filosóficos, lo que supone la necesidad de contemplar el espacio entre el mito y el argumento como muy resbaladizo. La yuxtaposición de mito y logos, en los presocráticos, en los sofistas, nos hace conscientes de nuestras debilidades humanas y lingüísticas. En Platón, integrando el mito con el argumento filosófico, el argumento es un medio de reflejar el estatus de verdad y de posibilidad de análisis filosófico. El mito puede dramatizar el argumento con finalidad didáctica.

Como un proceso de interpretación, el mito representa, sin duda, una forma de especulación, que contiene una significativa valoración de la palabra. En tal sentido, se encuentra cercana al objeto de la filosofía y, por tanto, contiene una forma de racionalidad, siendo capaz de designar realidades de diverso tipo, enseñando y prescribiendo a la vez.

3. LA GRECIA MITO-LÓGICA

En Grecia no tiene sentido la diferencia mito-logos, pues ambos implican contar algo a un público, bien sea la historia narrada en el mito o el discurso «lógico», y en ambos existe una dimensión pragmática. Aun cuando entre los griegos la filosofía creyó que superaba y alejaba al mito, no pudo evadir el concepto de realidad de las figuras acuñadas de antemano. No sólo las figuras de elementos, ideas y formas del ser eran una representación abstracta de una estructura ritualizada, que se hizo irrefutable y una característica del cosmos griego, sino que también la ausencia de necesidad, la inmortalidad y hasta la bienaventuranza de los dioses retornaron, o siguieron presentes, como atributos específicos del Cosmos¹⁷. La tensión entre ambos, mito y logos, crea-

¹⁷ Véase al respecto, Blumenberg, H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder, en concreto, p. 89. También debe revisarse, Scarborough, M. (1994). *Myth and Modernity: Postcritical*

dora y activadora del pensar, es, en el fondo, un complemento, aunque se advierta una polaridad representativa de panteones: matriarcal originario y patriarcal de los invasores indoeuropeos, respectivamente¹⁸. Mito es un logos, una palabra presente en la verdad, pues ésta, *alétheia*, posee raíz mítica. El mito forma parte, así, de la realidad porque está estrechamente vinculado con la sociedad y la política.

El nacimiento de la filosofía occidental, cercana en el tiempo al de la creación literaria, supuso un proceso de desmitificación cultural general, con la intención de beneficiar un raciocinio que acabará dando lugar a una escisión entre pensamiento y vida. En ese contexto, no obstante, el mito cambia de significación, sin desaparecer, siendo rehabilitado literariamente. Aun en este sentido, la creación estética, como la artística y hasta la filosófica, no dejan de ser un particular modo de perpetuación del mito. Confrontado con el logos y acuciado por su literalización, adquiere una nueva poiética en las nuevas prácticas culturales.

La desmitificación filosófica inicial, que pretendió poner fin a la mediación de la imaginación mítica ante la razón analítica confrontadora de datos experimentales y de los conceptos abstractos, no pudo evitar, sin embargo, una hermenéutica instauradora de sentido ya en la misma antigüedad (Platón), que acabó proyectando un discurso mítico en forma narrativa y hasta argumentativa. Aunque la intelectualización discursiva elimina la especificidad interior de los mitos, sometiéndolos al poderío noético del conocimiento reflexivo, la tradición exegética, antigua, medieval y moderna, se encargó de no olvidar nutrir la cultura con vastas colecciones de relatos, personalidades y situa-

Reflections. Albany: State University of New York, en especial, pp. 12-16. En la antigua China, la especulación filosófica partió de un saber, uno de cuyos objetivos principales era clasificar y entender, en razón de las acciones y eficacias particulares del espacio y el tiempo, de las ocasiones propicias y los sitios adecuados.

¹⁸ Tensión semejante a la existente entre el cerebro izquierdo, imprescindible para la adaptación al mundo fabril y legal, y el derecho, de la ensoñación, las emociones y el afecto. Sobre este punto, revisese Wunenburguer, J.-J. (2002). *La vie des images*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, específicamente, pp. 268-270. El hemisferio cerebral derecho, más antiguo, se encarga de encuadrar en un espacio gelstático los sentimientos por medio de imágenes que captan, de modo sintético, el entorno de un mundo que no es verbal. Esta zona del cerebro se corresponde con la actitud típica y tópicamente femenina de captación holística, que, según la tradición, se atribuye a la mujer recolectora, inventora de la actividad agropecuaria primaria y del hilado, especializada en la comprensión simultánea de lo real en sus configuraciones de sentido. El hemisferio izquierdo del cerebro humano es más reciente, y su función es analizar, la abstracción, el pensamiento racional y lingüístico y, por lo tanto, la objetivación y la escritura. Se correspondería a la actitud masculina abstractiva y analítica, secuencial, generalmente asociada al varón cazador y pastor, ganadero y dominador. Ambos hemisferios conforman, sin embargo, un único cerebro, coexistiendo en una correlacionalidad. Es en esta acción cerebral conjunta en donde surgen las nociones híbridas que se desempeñan en la filosofía como conceptos simbólicos y que funcionan, además, como coimplicaciones de contrarios contractos: es el ejemplo de la noción de dao como imagen abstracta de lo real, o de la deidad como arquetipo simbólico del Cosmos. Véase al respecto, Ortiz-Osés, A. (2003). *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Barcelona: Anthropos, en específico, pp. 85-86.

ciones paradigmáticas que incorporaron el patrimonio mítico-simbólico en las creencias y representaciones de las sociedades.

Al igual que cierta textualidad épica, los mitos son incorporados sin rubor al pensamiento de algunos filósofos, un hecho que ayudó a éstos a formular respuestas a interrogantes de vieja data. Los mitos y las alegorías han sido auxiliares de primer orden en la elaboración del pensar especulativo; al encarnarse lo abstracto en la representación sensorial específica facilita su fijación y expresión. En buena medida, entonces, no es tan descabellado decir que los primeros filósofos, más que hacer filosofía, racionalizan el mito. Además, la «sustitución» mítica, de la creencia mítico-religiosa, por otra, supone una nueva confianza, no menor «creencia», según la que el mundo visible oculta y ensombrce un orden, racional e inteligible, que puede, y debe, ser descubierto¹⁹.

Es una premisa poco discutida, por otra parte, que la aparición de la prosa y el paso del canto oral a los textos escritos trae consigo un ambiente nuevo y la instauración de una nueva lógica discursiva, así como un novedoso mecanismo de comunicación entre el autor y el público, lo que hace surgir la distancia del lector y la aparición de las posiciones críticas, pero también lo es que la nueva razón (una, no la razón) fue un mecanismo excluyente en boca y pluma del filósofo. Dicha racionalidad nació devorando sus raíces, en un ambiente de libertad que fue, precisamente, el que le permitió descalificar el anterior discurso. Sin embargo, los mitos griegos contienen racionalidad, en parte porque fueron sometidos, a lo largo del tiempo, a procesos de organización y asimilación.

La raíz de las «diferencias» surge de la objeción platónica a que se construya el plano de la inmanencia a partir de imágenes, y no de conceptos. Desde ese momento, la imagen se denuncia como no filosófica. No obstante, no debemos olvidar que la filosofía, como disciplina, también es una escuela de errores: muchas imágenes del pensamiento ayudaron a establecer (frente a posteriores evidencias), concretos planos de inmanencia. A pesar de su ilusión figurativa, en los mitos existe una región de indiscernibilidad con lo íntimo del pensamiento, en tanto que uno y otro trascienden el mundo objetivo en un intento de pensar el exterior absoluto²⁰. Sobre la inmanencia, en todo caso, el discurso oscila entre la pura metafísica y la descripción antropológica; esto es, entre el concepto y la figura, el recurso a lo inconsciente y lo positivo de los enunciados, factores de las posibles formaciones del saber. Si traducimos los estratos del plano de la inmanencia,

¹⁹ Véase Orellana Rodríguez, M. & López Pérez, R. (2006). *Mito, Filosofía e Historia*. Santiago de Chile: Librotecnia editores, en concreto, pp. 29, 169, 173 y 188; Guthrie, W.K.C. (1970). *Los filósofos griegos*. México D.F.: FCE, en especial, pp. 28-29 y ss.; Millas, J. (1970). *Idea de la filosofía*. Santiago de Chile: Universitaria, en concreto, pp. 15-17 y 23; y también, Cornford, F. M. (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel, sobre todo, pp. 7-13.

²⁰ El plano de inmanencia propio del mito sería lo no pensado del pensamiento. Véase Chaparro, A. & Schumacher, Ch. (2003). *Racionalidad y discurso mítico*. Bogotá: UR, en particular, pp. 22-24 y 36-37.

en tanto estratos históricos, es factible describir las instancias reales que engendran la discursividad de los grupos sociales y las diversas instituciones²¹.

Algunas narraciones homéricas o hesiódicas demuestran esa racionalidad mítica que se ha mencionado. La *Odisea*, sin ir más lejos, es un relato construido a modo de mosaico, pero con unidad²². En él, el personaje principal, Odiseo, debe enfrentar desafíos y problemas de diferente tipo, que le obligan al análisis de complejas situaciones, a la reflexión, al empleo de su experiencia, a pensar y tomar decisiones meditadas. Todo ello, en el marco de una narración en la que están presentes aspectos del autoconocimiento, el propio sentido de la vida o la configuración de la identidad. El famoso engaño odiseico (el caballo de Troya), es un ardid sutil y paradójico, que juega con la razón y los sentimientos.

La vida filosófica y las propias escuelas de filosofía en la antigüedad tenían, se ha comentado ya, un componente mítico-religioso, en tanto que se estructuraban como una suerte de cofradías de culto a las Musas. Los autores cristianos, a partir de la tradición romana, entendieron al filósofo como un guía o director espiritual. Esto supone que la idea del filósofo griego, libre y guiado por la luminosidad e la razón, sin trabas religiosas y en perenne lucha contra la superstición, es, en sí misma, un mito historiográfico²³. Tal vínculo filosofía-religiosidad se desgaja en el siglo XII, pero tal «fractura» corresponde más a la necesidad de diferenciar la teología como comentario de las escrituras, de aquella que se tenía como comentario de las escrituras de teología racional. Los temas siguieron siendo teológico-místicos, muchas obras mantenían componentes mítico-religiosos, y los autores estaban asociados, en buena medida, al ambiente religioso. Incluso el mundo moderno ha visto la presencia de filósofos-teólogos, o algo cercano a ello, como Descartes, Hegel o Kant.

Gorgias, Fedón y República muestran que si bien el mito no debe reemplazar al argumento, lo puede, sin embargo, culminar. Puede compensar y ayudar a subrayar ciertas dificultades contextuales, como aquellas relacionadas con la inminencia de la muerte o la problemática encarcelación del alma inmortal en una corporalidad mortal. La filosofía buscará apropiarse para su propio proyecto intelectual creativo del aura de autoridad y de efectividad del mito²⁴. En cierto sentido, hasta que no surge la filosofía no

²¹ Véase al respecto, Foucault, M. (1969). *La arqueología del saber*. México, D.F.: Siglo XXI, en concreto, pp. 166-167.

²² En la misma apelación a las Musas se descubre un rango de acción pragmático pero también cognitivo.

²³ Varios títulos son relevantes al respecto. Entre ellos, destacamos Bermejo Barrera, J.C. (1994). *Entre Historia y Filosofía*. Madrid: Akal, sobre todo, pp. 52-53 y 58; y Brisson, L. (1990). «Mythes, écriture, philosophie», en Mattei, J. F. (Edit.). *La Naissance de la raison en Grèce*. pp. 49-58. París: Actes du Congrès de Nice.

²⁴ Sobre la imbricación dinámica entre mito y filosofía, así como el proceso de «apropiación»

existe la mitología, lo que sugiere que ésta última se configura conceptualmente desde la exclusión y sistematización filosófica. Como constructo textual, el mito puede ser manipulado para obtener nuevos fines dentro de la filosofía, manipulación que servirá para «enfatizar» las insuficiencias del antiguo mundo intelectual y la «dominación» de uno nuevo.

Mitopoiesis y proceso intelectual racional constituyen, así, dos elementos estructurales coexistentes en cada mente. En el proceso mental de los hacedores de mitos, los seres humanos no pudieron liberarse de la causalidad, aun si esta fue empleada arbitrariamente y sin intención crítica. El mito ha permanecido, en esencia, como forma de pensamiento que se revela y extiende en el orden del proceso discursivo. Por ello, es válido pensar que fuese natural que mito y logos se expresasen en conjunción o, incluso, uno a través del otro, en un diálogo dialéctico, no en una oposición verdadera²⁵. Así, por tanto, ni lo mítico excluye lo racional, ni la razón lo mítico.

El mito sufrió en el mundo griego un proceso de desestabilización como un valor verdadero. La absolutización de *aletheia*, es la del recuerdo, una verdad inolvidable que se convierte en algo único que debe ser recordado absolutamente. No obstante, el recuerdo positivo de recordar, en sentido amplio, implica la narración desde la memoria, y la recuperación de la esencia del ser por mediación de la narración. Así, *aletheia* fue una clase de invención racionalista que se dedica a contar las irracionalidades del mito y contrarrestarlas²⁶, si bien ya en la poesía homérica, «mito» y «verdad» coexistían como ideas complementarias.

La cultura griega no desplazó, en realidad, las raíces mágicas, chamanísticas, míticas o irrationales hacia una suerte de oscura subcultura mantenida alejada, sino que supo hacer una traducción de las trascendencias en ellas establecidas, las verdades antropológicas y las bellezas estéticas, en formas racionales de los discursos científico y filosófico. La aproximación a la verdad se pudo hacer renunciando a un comienzo desde el principio y al reconocimiento de que estamos insertados en un discurso continuado, uniforme. De ahí la presencia de numerosos textos contradictorios, que abren caminos posibilitadores de diferente índole.

filosófica, es interesante, Morgan, K. A. (2004). *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, en particular, pp. 5-6, 13 y 18.

²⁵ Acerca de estas particularidades, debe verse Nestle, W. (1942). *Vom Mythos zum Logos (Die Selbstebefaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sofistik und Sokrates)*. Stuttgart: Verlag Alfred Kröner, en concreto, pp. 1-3; Gusdorf, G. (1983). *Mythe et metaphysique*. París: Flammarion, sobre todo, pp. 14-16 y 172-173 y ss.; Tsatsos, K. (1986). «Η Εννοια του Μυθου» (El concepto de mito), en VV. AA., *Ελληνικη Μυθολογια*, pp. 15-21, vol. 1. Atenas: Ekdotiri Athinon, en particular, pp. 15-16.

²⁶ Véase Nagy, G. (1996). *Homeric Questions*. Austin: University of Texas Press, en concreto, pp. 121-122.

El origen de la filosofía occidental no se resume, por consiguiente, en una simple especulación intelectual, y en la elaboración de ideas abstractas, sobre todo en la antigua Magna Grecia, donde la tradición pitagórica se mantendría con mucho vigor. Los primeros grandes sistemas filosóficos no eran meramente teóricos; esto es, el conocimiento sobre el origen del universo o de los diversos elementos de la realidad, debían tener aplicaciones prácticas. Reconocer tal hecho supone catalogar a muchos de los primeros filósofos, llamados no por casualidad físicos²⁷, también como magos, *iatromantis* y hasta místicos. El conocimiento procedía de la experiencia de los estados de conciencia, no de la razón.

Los fundamentos intelectuales y culturales del pensamiento de Occidente tienen, en consecuencia, claras valencias míticas. Los griegos de la antigüedad tendieron, se ha sugerido ya, a interpretar el mundo en términos de principios arquetípicos. La visión del Cosmos como visión ordenada, expresión de esencias primordiales o primeros principios trascendentales, concebidos como Ideas, Formas, Universales, deidades inmortales, *archai* divinas, fue común, incluso en Platón. Tales principios arquetípicos incluían opuestos cósmicos (luz-oscuridad, masculino-femenino), o unidad-multiplicidad, así como ideas abstractas (Bondad, Belleza, Justicia), cuyo accionar era semejante a deidades.

En definitiva, lo que la filosofía encontró como real frente a lo aparente, fue determinado no por la naturaleza de la realidad, compleja y multifocal, sino por sus propios paradigmas impuestos, que han sido, sobre todo desde la visión aristotélica, los que han convertido el papel formativo de la cultura por parte del mito en una visión de éste como una mera y sencilla faceta estética.

4. UNA CONCLUSIÓN

La filosofía, en su esencia ontológica, es una hipótesis que reivindica posesión de verdad o proximidad a la misma. La construcción teórica (formulación de hipótesis) constituye una herramienta de la razón. Aunque la hipótesis es una rama de la razón, sigue siendo un producto de su colaboración con la imaginación, que asume parte de responsabilidad en la construcción hipotética o teórica. La filosofía basa el prestigio de su verdad en su glamour, no en la verificación, y de ahí que hablemos del mito de la razón (creencia metafísica no probada), como algo no analítico ni demostrativo.

Cada sistema filosófico es, en el fondo, una versión de la verdad, y hay tantas «filosofías» como filósofos. Así, la filosofía avala sus conocimientos a partir de ideas e

²⁷ El término inicialmente se usó en el contexto médico. Su sentido implicaba que la curación solamente se producía al descubrir y comprender lo que persona es más allá del mundo de los sentidos. Véase Kingsley, P. (2010). *Filosofía Antigua, misterios y magia*. Girona: Atalanta, sobre todo, pp. 18-20 y ss., y Kingsley, P. (2010). *En los oscuros lugares del saber*. Girona: Atalanta, en específico, pp. 136-137.

intuiciones que contiene el mito para formular sus propias hipótesis de trabajo, como es palpable en Heráclito, Parménides o Empédocles²⁸. La filosofía teje mitos racionales. Las hipótesis no probadas, productos de la imaginación, son conceptos fundamentales en las disertaciones filosóficas, el agua de Tales, el fuego de Heráclito, el aire de Anaxímenes, el *apeiron* de Anaximandro, el *nous* de Anaxágoras, los *rizómata* de Empédocles, las formas platónicas, la entelequia aristotélica, la voluntad de Schopenhauer o el *élan* vital de Bergson, son buenos ejemplos. La filosofía recurre a hipótesis que integra en el tejido racional-conceptual con las que se busca explicar el mundo aparente y revelar su verdadera esencia. Los primeros filósofos que creen en la razón-logos tuvieron bases míticas, ya que las pruebas lógicas usadas para soportar sus creencias fueron irracionales²⁹. Lo único que mantenía en pie esas pruebas era su fe (mítica) en el logos o razón y la propia atmósfera mítica de su época.

La naturaleza finita humana, en definitiva, es incapaz de comprender la realidad en su totalidad, porque existen enigmas insolubles (fuerza, vida, materia), cuestiones últimas (como cuando logos busca comprender la variedad inconcebible y compleja de la simplicidad y unidad últimas), que el pensamiento filosófico es incapaz de responder, haciéndose impenetrables y resistiendo los embates e infiltraciones de la lógica. Es por ello que se requiere el mito, lo que no supone, por descontado, el abandono de la filosofía, puesto que el mito logra anular los límites de la razón, permitiéndole así un uso escatológico. En una palabra, creer permanece más allá de conocer. Logos y pensamiento reflexivo son irremediables cautivos de su dependencia escatológica.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Ayala Blanco, L. A. (2004). *El silencio de los dioses*. México, D.F.: Sexto Piso.
- Bermejo Barrera, J. C. (1994). *Entre Historia y Filosofía*. Madrid: Akal.
- Blumenberg, H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder.
- Brisson, L. (1990). «Mythes, écriture, philosophie», en Mattei, J.F., *La Naissance de la raison en Grèce*, pp. 49-58. París: Actes du Congrès de Nice.

²⁸ Véase Malevitsis, Ch. (1990). Δυτικά της Εδέμ (Al Oeste del Edén). Atenas: Ekdoreis ton Philon, en concreto, pp. 108-109.

²⁹ Al respecto véase Vitsaxis, V. (2006). *Myth and the Existential Quest*. Boston. Somerset Hall Press, pp. 124 y 125, 128-129, además de la nota 150. El mito del logos o de la razón es construido por la razón y le sirve, en tanto que el mito ordinario es simplemente aceptado por la razón. La razón es mito cuando se considera un superpoder que desea revelar el Ser auténtico (una construcción lógica abstracta). Al respecto, señala Gusdorf, G., (en *Mythe et... Ob.cit.*, p. 8): «*La conscience philosophique est née de la conscience mythique... la philosophie conservera d'ailleurs la nostalgie de ses origines*».

- Chaparro, A. & Schumacher, Ch. (2003). *Racionalidad y discurso mítico*. Bogotá: UR.
- Colli, G. (1995). *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta.
- Cornford, F. M. (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Díez de Velasco, F. & Lanceros, P. (Edits.) (2010). *Religión y Mito*. Madrid: Pensamiento & Círculo de Bellas Artes.
- Doty, W. G. (1986). *Mythography: The Study of Myths and Rituals*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Duch, Ll. (1998). *Mito, interpretación y Cultura*. Barcelona: Herder.
- Durand, G. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona: Anthropos.
- Ferry, L. (2009). *La sabiduría de los mitos*. Madrid: Taurus.
- Foucault, M. (1969). *La arqueología del saber*. México, D.F.: Siglo XXI.
- García Gual, C. (1996). *Mitos, viajes, héroes*. Madrid: Taurus.
- Goñi, C. (2009). *Cuéntame un mito*. Barcelona: Ariel.
- Gusdorf, G. (1983). *Mythe et métaphysique*. París: Flammarion.
- Guthrie, W. K. C. (1970). *Los filósofos griegos*. México D.F.: FCE.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action, Lifeworld and System: A Critique of Functional Reason*. Vol. I. Boston: Beacon Press.
- Jensen, J.S. (2009). *Myths and Mythologies. A Reader*. Londres: Equinox Publishing.
- Kingsley, P. (2010a). *En los oscuros lugares del saber*. Girona: Atalanta.
- Kingsley, P. (2010b). *Filosofía Antigua, misterios y magia*. Girona: Atalanta.
- Kirk, G. S. (1984). «On Defining Myths», en Dundes, A., (Edit.), *Sacred Narratives. Readings in the Theory of Myth*. pp. 53-61. Berkeley: University of California Press.
- Malevitsis, Ch. (1990). Δυτικά της Εδεύ (Al Oeste del Edén). Atenas: Ekdoreis ton Philon.
- Millas, J. (1970). *Idea de la filosofía*. Santiago de Chile: Universitaria.

- Morgan, K. A. (2004). *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagy, G. (1996). *Homeric Questions*. Austin: University of Texas Press.
- Nestle, W. (1942). *Vom Mythos zum Logos (Die Selbstebtfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sofistik und Sokrates)*. Stuttgart: Verlag Alfred Kröner.
- Orellana Rodríguez, M. & López Pérez, R. (2006). *Mito, Filosofía e Historia*. Santiago de Chile: Librotecnia editores.
- Ortiz-Osés, A. (1989). *Metafísica del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Ortiz-Osés, A. (2003). *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Barcelona: Anthropos.
- Panikkar, R. (1996). «Mythos und Logos. Mythologische und rationale Weltsichten», en Dürr, H.P. & Zimmerli, W.C. (Edits.), *Geist und Natur*. pp. 206-220. Berna: Kolhammer GmbH.
- Ricoeur, P. (1999). *Freud, una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Scarborough, M. (1994). *Myth and Modernity: Postcritical Reflections*. Albany: State University of New York.
- Tsatsos, K. (1986). «Η Εννοια του Μυθου» («El concepto de mito»), en VV. AA., *Ελληνικη Μυθολογια*. Vol. 1. pp. 15-21. Atenas: Ekdotiri Athinon.
- Vegetti, M. (1981). *Los orígenes de la racionalidad científica*. Barcelona: Península.
- Vernant, J.-P. (1982). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI.
- Vernant, J.-P. & Vidal-Naquet, P. (1990). *La Grèce ancienne. Du mythe à la raison*. París: Seuil.
- Vernant, J.-P. (1993). *Mito y Pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- Versenyi, L. (1974). *Man's Measure*. Albany: Sunny Press.
- Vitsaxis, V. (2006). *Myth and the Existential Quest*. Boston: Somerset Hall Press.
- Wunenburguer, J.-J. (2002). *La vie des images*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

Página intencionadamente en blanco



ICONOGRAFÍAS ANGÉLICAS DE LOS SIGLOS XIX Y XX EN EL CIMITERO ACATTOLICO DE ROMA: PSICOPOMPOS, TRIUNFANTES, DOLIENTES Y SEDUCTORES

Angelic iconographies of the 19th and 20th centuries in the Cimitero Acattolico of Rome: psychopomps, triumphants, mourners and seducers

María Victoria ÁLVAREZ RODRÍGUEZ
Universidad de Salamanca
mvalvarez@usal.es

Fecha de recepción: 10-VII-2014
Fecha de aceptación: 3-XII-2014

*It might make one in love with death,
to think that one should be buried in so sweet a place.*
Percy Bysshe Shelley

RESUMEN: Tradicionalmente se ha considerado que la naturaleza dual de los ángeles, a medio camino entre la divinidad y la humanidad, los convertía en las representaciones iconográficas más adecuadas dentro del contexto funerario. Herederas de las esculturas de mármol que desde el Renacimiento adornaban las sepulturas, en el siglo xix estas efigies experimentaron una serie de cambios en su aspecto físico que las fueron acercando cada vez más a la imagen que hoy en día tenemos asociada a los cementerios contemporáneos. Esa nueva iconografía contaba con un amplio abanico de posibilidades: ángeles psicopompos, ángeles triunfantes, ángeles dolientes... En el presente estudio nos proponemos trazar una panorámica de las iconografías presentes en el *Cimitero Acattolico* de Roma, uno de los lugares más peculiares de la Ciudad Eterna por la convivencia que se dio en él entre las tradiciones de las distintas sociedades protestantes y el sustrato católico en el que se encontraban inmersas. Los ángeles que ador-

Cómo referenciar este artículo / How to reference this article:

Álvarez Rodríguez, M. V. (2015). Iconografías angélicas de los siglos xix y xx en el *Cimitero Acattolico de Roma*: psicopompos, triunfantes, dolientes y seductores. *El Futuro del Pasado*, 6, 215-232. <http://dx.doi.org/10.14516/fdp.2015.006.001.009>

nan sus sepulturas también acusan esta doble influencia, y sirven como un ejemplo perfecto de sincrétismo no solamente entre religiones, sino también entre mentalidades.

Palabras clave: Ángeles; Escultura; Siglo XIX; Roma; Protestantismo.

ABSTRACT: Traditionally it has been considered that the dual nature of angels, halfway between divinity and humanity, made them the most appropriate iconographic representations within the funerary context. Heirs of the marble sculptures that adorned the graves from the Renaissance, in the 19th century these effigies experienced a series of changes in their physical appearance that were closer and closer to the image that today we associate with contemporary cemeteries. This new iconography had a wide range of possibilities: psychopomps angels, triumphants angels, mourners angels... In this study we intend to draw an overview of the iconography present in the *Cimitero Acattolico* of Rome, one of the most unique places in the Eternal City due to the coexistence that was in it between the traditions of the various Protestant societies and the Catholic substrate in which they were immersed. The angels that adorn those graves also accuse this double influence, and serve as a perfect example of syncretism not only between religions but also between mentalities.

Keywords: Angels; Sculptures; 19th Century; Rome; Protestantism.

Si existe una figura que el imaginario popular de Occidente ha venido asociando al ámbito funerario desde el siglo XIX, se trata sin lugar a dudas de los ángeles. Es cierto que durante la Edad Media su representación iconográfica había sido una constante en el arte europeo, y que desde el Renacimiento su presencia en los enterramientos de los personajes más notables del momento también fue recurrente. No obstante, los cambios producidos en la manera de entender su función en la época contemporánea, una mezcla de promesa de protección del difunto al estar colocados al lado de su sepultura y de una proclamación de la vida eterna, los convirtieron en entidades muy distintas de las que se conocían hasta entonces. El alejamiento progresivo de los aspectos más desagradables de la muerte (aquellos relacionados con el cadáver, con el proceso de putrefacción, con las efigies de esqueletos envueltos en sudarios tan caros a la estética decadente del Barroco) propició que las iconografías funerarias se volvieran hacia lo salvífico: no se trataba de hacer hincapié en la desaparición del ser humano, sino de proporcionar a sus familias un mensaje de esperanza¹. La reflexión sobre la vida después de la muerte, entendida como un triunfo del alma cristiana, pasó a sustituir a la de la muerte como condena inexorable.

Esta evolución en la mentalidad de la sociedad no encontró solamente reflejo en la escultura funeraria, sino también en la propia concepción de los cementerios. Desde que la Ilustración dictaminó, por motivos de salubridad, dejar de practicar enterramientos en las iglesias y trasladarlos a recintos construidos en las afueras de

¹ BRENES TENCIO, Guillermo. «“No turbéis el sueño de los que aquí reposan. Ángeles funerarios del Cementerio General de la Ciudad de Cartago”». En *Herrencia*, XXVI (I y II), 57-78, 2013, p. 58.

las ciudades², el culto a los difuntos comenzó a apartarse del ámbito religioso para convertirse en algo casi de dominio público, haciendo del camposanto moderno una «ciudad de los muertos» en la que era tan importante conmemorar lo que habían sido como darles sepultura. Tumbas y mausoleos adquirieron la importancia que habían tenido las viviendas, y lo material cobró un peso que hasta entonces se había considerado poco menos que pecaminoso, por apartarse de la idea medieval de una muerte igualitaria que equipara a todos los hombres al otro lado del sepulcro. La distinción de clases se volvió más presente que nunca, y las familias pudientes no dudaron en encargar monumentos funerarios que demostraran el estatus del que habían gozado sus difuntos³. De ahí el extraordinario desarrollo que en el siglo XIX alcanzó la escultura funeraria, así como la diversidad de iconografías, sobre todo en cuanto a las representaciones antropomórficas, que se pueden observar en ella.

Las efigies angélicas esculpidas para estas tumbas no fueron ajena al progresivo materialismo que se dejó sentir en los cementerios. Poco a poco, su carácter religioso perdió peso frente al estético, y la naturaleza poética de estas representaciones, tal como había sucedido en el campo de la literatura en las mismas fechas, hizo del ángel un ser más humano que nunca, pues su evolución encarnaba la de la propia mentalidad de los hombres y las mujeres de aquel entonces. La quiebra producida en los sentidos durante la modernidad, sostiene José Jiménez, de hundimiento del presente y de la promesa del futuro perceptible en cualquiera de sus expresiones artísticas, hizo necesario que naciera un nuevo ángel acorde a dichos planteamientos⁴. Este cambio propiciado por la estética del Romanticismo, y afianzado aún más por el Modernismo, redujo a unos intereses de orden exclusivamente estético las preocupaciones que hasta entonces habían rodeado al *ars moriendi*, como el silencio, el dolor del adiós o la fugacidad de las cosas terrenales⁵.

² En el caso español, este cambio se produjo a raíz de la aprobación por Carlos III de una Real Cédula el 3 de abril de 1787 que perseguía acabar con las epidemias como la de la Villa y Puerto de Pasajes, acaecida dos años antes con gran commoción para el país, debida a exhalaciones pútridas procedentes de las iglesias que habían contaminado la atmósfera. GONZÁLEZ DÍAZ, Alicia. «El cementerio español en los siglos XVIII y XIX». En *Archivo Español de Arte*, XLIII, 171, 1970, pp. 289-290.

³ Esto se tradujo también, sobre todo en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, en una escasez cada vez mayor de motivos religiosos en las sepulturas, en comparación con la proliferación de escudos familiares y de retratos que apelaban directamente a la individualidad del finado, y por extensión a la de su familia. BERMEJO LORENZO, Carmen. *Arte y arquitectura funeraria. Los cementerios de Asturias, Cantabria y Vizcaya (1787-1936)*. Universidad de Oviedo. Oviedo, 1998, p. 226.

⁴ JIMÉNEZ, José. *El ángel caído. La imagen artística del ángel en el mundo contemporáneo*. Anagrama. Barcelona, 1982, p. 217.

⁵ MORALES SARO, María Cruz. «Paraísos de mármol. La imagen del ángel en la escultura funeraria modernista». En *Cuadernos de arte e iconografía*, II, 4, 1989, p. 377.

La humanización de la muerte, en consecuencia, también se dejó sentir en los que pasaban por ser sus emisarios, y los ángeles no tardaron en adoptar unas actitudes en las que el sentimentalismo resulta mucho más palpable que antes, llegando a cruzar incluso la peligrosa frontera de la sensualidad. Todos estos cambios en sus representaciones se encuentran presentes en las sepulturas del *Cimitero Acattolico* de Roma en el que hemos decidido centrar nuestro análisis, por considerar que ilustra a la perfección la creencia de que los camposantos modernos son los panteones de los dioses devenidos en hombres⁶.

Unas breves líneas para describir el recinto del que nos ocupamos. Este cementerio se encuentra situado al sur de Roma, junto a la Porta San Paolo y a la sombra de uno de los monumentos más sorprendentes de la ciudad: la pirámide que el magistrado romano Cayo Cestio se hizo construir en el año 12 a. de C. en aras de la egiptofilia imperante en la Ciudad Eterna por entonces⁷. Con el paso del tiempo esta pirámide fue incorporada a la muralla Aureliana, y muchos siglos más tarde, a comienzos del XVIII, comenzaron a realizarse los primeros enterramientos no católicos en este mismo lugar. Tengamos en cuenta que Roma experimentaba un cierto retraso en este sentido; dado que según las leyes eclesiásticas de la Iglesia Católica los que profesaban otra religión no podían ser sepultados dentro de las iglesias ni en los cementerios católicos, numerosas ciudades de Italia comenzaron a crear recintos destinados a este fin, como sucedió por ejemplo en Livorno, Venecia o Florencia⁸. En el caso romano, como decimos, hubo que esperar hasta 1716 para que el Papa Clemente XI diera permiso a los exiliados ingleses para ser enterrados frente a la pirámide, una práctica que desde entonces se convirtió en habitual debido en gran medida a la afluencia de jóvenes extranjeros que hacían un alto en Roma durante su *Grand Tour*, y que a menudo encontraban en ella su lugar de reposo eterno⁹.

Evidentemente, los ingleses no fueron los únicos a los que se concedió este permiso; el nombre de *acattolico* es aplicable a cualquiera que profese una religión distinta de la católica, por lo que el censo de este cementerio cuenta también con nombres irlandeses, alemanes, finlandeses, daneses o americanos, lo que quedará reflejado asimismo en el recorrido que realizaremos por algunas de las sepulturas más notables. No obstante, es cierto que, desde un principio, la vinculación del recinto con Inglaterra fue más estrecha que con ningún otro país. El hecho de que los poetas John Keats y

⁶ VV. AA. «Cementerios y salud pública en Guadalajara» en *Cirugía y Cirujanos*, LXIX, 3, 2001, p. 309.

⁷ PALLADIO, Andrea. *Las antigüedades de Roma*. Akal. Madrid, 2008, p. 153.

⁸ GIUFFRÈ, Maria. *L'architettura della memoria in Italia: cimiteri, monumenti e città, 1750-1939*. Skira. Milán, 2007, p. 149.

⁹ CORP, Edward. T. *The Stuarts in Italy, 1719-1766: A Royal Court in Permanent Exile*. Cambridge University Press. Cambridge, 2011, p. 20.

Percy Bysshe Shelley fueran enterrados en este lugar atrajo de inmediato la atención de los británicos, que en los años siguientes convirtieron el cementerio en una suerte de Meca poética a medida que crecía la admiración por esos artistas cuya dramática y prematura muerte los elevó de inmediato al panteón de los inmortales¹⁰. Para Oscar Wilde este era «the holiest place in Rome»¹¹, mientras que para Henry James pasaba por ser «the most beautiful thing in Italy [...] tremendously, inexhaustibly, touching – its effect never fails to overwhelm»¹².

Con el paso del tiempo, la popularidad del *Cimitero Acattolico* aumentó tanto que fue necesario, siguiendo una orden papal de 1821, prohibir que siguieran practicándose enterramientos delante de la pirámide de Cayo Cestio. Se decidió trasladarlos a partir de entonces a un terreno adyacente que pasó a ser conocido como «el Nuevo Cementerio», rodeado por primera vez por un muro aparte de por la muralla Aureliana. Esta extensión tuvo que ser ampliada en otras dos ocasiones, hasta que en 1894 alcanzó las dimensiones que posee en la actualidad¹³. Creemos necesario aclarar esto porque en nuestro estudio haremos referencia al emplazamiento de las esculturas funerarias de ángeles, analizando cómo se encuentran distribuidas entre ambos sectores y cómo evolucionó su iconografía a lo largo del siglo XIX, desde las sepulturas de comienzos de la centuria de la parte antigua, que repetían modelos claramente heredados de la Antigüedad, hasta las que se realizaron décadas más tarde en la parte moderna, con diseños que encarnaban mucho mejor los cambios de la mentalidad decimonónica extrapolados a la escultura funeraria¹⁴.

¹⁰ Es bien conocida la leyenda romántica que creció alrededor de Keats y Shelley en los años que siguieron a sus respectivas muertes. El primero falleció en Roma en 1821, después de haber viajado a la ciudad con la esperanza de recobrarse de su tuberculosis (*Here lies one whose name was writ in water*, se puede leer en la lápida que le dedicaron sus amigos), mientras que el segundo lo hizo un año más tarde durante un naufragio y fue incinerado en una playa cercana a Viareggio (*Nothing of him that doth fade / but doth suffer a sea-change / into something rich and strange*, fue grabado en su sepultura, unos versos de la obra *The Tempest* de William Shakespeare). PAYLING, Catherine. «Memory Regained: Founding and Funding the Keats-Shelley Memorial House in Rome». En VV. AA. *Writers' Houses and the Making of Memory*. Routledge. Nueva York, 2012, pp. 111-126.

¹¹ PEARCE, Joseph. *The Unmasking of Oscar Wilde*. Ignatius Press. Londres, 2000, pp. 187-188.

¹² STANFORD, Peter. *How to Read a Graveyard: Journeys in the Company of the Dead*. A&C Black. Londres, 2013, p. 120.

¹³ El artífice de la legalización y ampliación del recinto fue el cardenal Ercoli Consalvi, que por entonces desempeñaba el cargo de secretario de estado de Pío VII. STANFORD, Peter. *Op. cit.*, p. 121.

¹⁴ Existen algunos estudios sobre la escultura funeraria en Italia durante el siglo XIX, centrados sobre todo en el caso genovés por el extraordinario museo al aire libre que es el cementerio de Staglieno, que consideramos de obligada consulta a este respecto: SBORGI, Franco. *Staglieno e la scultura funeraria ligure tra Ottocento e Novecento*. Artema. Turín, 1997; VV. AA. *Arte y arquitectura funeraria. Dublín, Génova, Madrid (XIX-XX)*. Electa España. Turín, 2000; y BERENGO GARDIN, Gianni y NESSI PARLATO, Gabriela. *Staglieno, Giganti di marmo. Marble Giants*. Tormena. Génova, 2002.

Centrándonos en el abanico iconográfico presente en el *Cimitero Acattolico*, una de las tipologías más notables, y también de las más antiguas, es la del ángel psicopompo, «guía del alma hasta el Más Allá». Debido a esa suerte de doble naturaleza que poseía según la tradición cristiana, entre lo tangible y lo intangible, solía ser considerado el ser más idóneo para pasar de un mundo a otro y cumplir la función de acompañar al alma del difunto al Paraíso, protegiéndola de cualquier peligro e intercediendo por ella cuando fuera necesario. Como tantas veces sucedió con símbolos paganos, se trata de un tema reciclado de la Roma tardoantigua, en la que encontramos representaciones funerarias semejantes en las cuales los genios, las victorias, los vientos y los tritones cumplían la función de psicopompos, aunque en otras ocasiones era el dios Mercurio el que se hacía cargo de ello¹⁵. Debido al redescubrimiento del mundo clásico que volvió a producirse a mediados del siglo XVIII, muchos enterramientos de aquella época adaptaron este tema, sustituyendo a todos esos seres por ángeles aunque imitando en todo lo demás su estilo.

Es lo que sucede en el *Cimitero Acattolico* con la sepultura de Elisa Temple¹⁶, una de las más hermosas del sector antiguo. En ella la herencia de la Antigüedad resulta evidente; fue diseñada en 1809 por Erik Gustav Goethe como un altar clásico, con un relieve en la parte frontal en la que aparece la familia de la difunta, de nacionalidad norteamericana, ataviada como los antiguos romanos. Un ángel situado a la derecha de la escena conduce al alma de la mano, con semblante imperturbable, mientras que esta se vuelve para despedirse de su esposo y sus cuatro hijos, sumidos en el dolor [fig. I]. Como detalle iconográfico añadido, cabe mencionar que el ángel sujetó con la mano izquierda una antorcha vuelta hacia abajo que amenaza con extinguirse, un símbolo sobre el que regresaremos más adelante por acompañar a menudo a las representaciones angélicas¹⁷.

¹⁵ BERMEJO LORENZO, Carmen. *Op. cit.*, p. 259. Muchas otras culturas contaban con su propia concepción de los psicopompos, adaptándolos a su sistema de creencias aunque manteniendo como denominador común, y esto resulta interesante desde el punto de vista iconográfico, la presencia de unas alas sin las cuales no estarían capacitados para cumplir dicha función. Pensemos por ejemplo en las golondrinas de Isis para los antiguos egipcios, o en las valquirias de la mitología nórdica.

¹⁶ La difunta aparece citada erróneamente en algunos documentos como Elisa Giorgi Watson, debido a una incorrecta transcripción del texto laudatorio grabado en la sepultura. También es habitual encontrarla simplemente como Lady Temple, su título después de haberse casado con el baronet Sir Grenville Temple.

¹⁷ NELSON GAY, Harry y RENNELL RODD, Sir James. *The Protestant Burial ground in Rome: A Historical Sketch*. MacMillan & Co. Londres, 1811, p. 12.



Fig. I. Relieve de Erik Gustav Goethe para la tumba de Elisa Temple. 1809. Fotografía de la autora.

Similar en su concepción resulta la sepultura de Rosa Bathurst en el sector nuevo, que recuerda otra vez en su forma a un altar. En este caso pertenecía a una muchacha de dieciséis años que había fallecido ahogada en el Tíber en marzo de 1824 mientras montaba a caballo, un suceso que conmocionó a la comunidad inglesa que por entonces vivía en Roma¹⁸. La tumba, diseñada por el escultor inglés Richard Westmacott II, posee dos relieves en los que aparecen ángeles. En el situado en la cara sur, su labor de psicopompo resulta evidente: el ángel ha sido representado descendiendo del cielo y sujetando al alma de la niña, de pie sobre unas olas que probablemente simbolizaban el Tíber en el que ahogó, para conducirla a lo alto. En el de la cara norte, un ángel solitario en actitud

¹⁸ La dramática muerte de Rosa adquirió tintes casi legendarios por parecerse de manera inquietante a la de su padre, cuyo cuerpo también desapareció aunque en su caso nadie supiera cuál había sido el motivo. Un artículo de 1853 del *Bentley's Miscellany* decía lo siguiente a este respecto: «Many of our readers doubtless remember the melancholy fate of Rosa Bathurst [...] who was drowned in the Tiber; and some of our oldest friends may remember the mysterious disappearance of her father, Benjamin Bathurst, the diplomatist, who was lost on his way home, after a mission to Vienna – in all probability assassinated by the myrmidons of the French government». AUTOR DESCONOCIDO. «Contemporary literature». En *Bentley's Miscellany*, XXXIV, 1853, p. 117.

de duelo contempla una flor que empieza a mustiarse, una amapola referente al sueño eterno, sobre la que revolotea una mariposa alusiva al alma¹⁹. De nuevo encontramos en este relieve la iconografía de la antorcha, inclinada hacia abajo y a punto de apagarse.

En cuanto al estilo de estos relieves, resulta plenamente neoclásico e inspirado en modelos tardoantiguos, siguiendo la estela de artistas de la época como John Flaxman a quien, en nuestra opinión, esta obra debe gran parte de su inspiración²⁰. Esa naturaleza híbrida, a medio camino entre lo pagano y lo cristiano, también se refleja en el diseño de los ángeles, que para autores como Christina Huemer serían más deudores de los genios de la Antigüedad que de los intercesores del cristianismo²¹. Un planteamiento similar se percibe en sepulturas posteriores del cementerio, como las de Francis Kinloch y Moritz August Von St. George, ambas de 1840; en las dos vuelve a aparecer un ángel cogiendo de la mano al difunto para conducirlo al Más Allá, en la primera señalando con la otra mano hacia las alturas²² y en la segunda sosteniendo un reloj de arena²³. Curiosamente, en estos dos últimos casos nos encontramos con un ángel femenino, una cuestión en la que nos detendremos más tarde al analizar la progresiva sexualización de su iconografía.

Como estamos viendo, la antorcha solía acompañar muchas veces a esta clase de representaciones, un nuevo símbolo heredado de la época clásica que hacía referencia a la vida que se extinguía cuando estaba apagada o, lo que era menos frecuente en estas sepulturas, a la vida eterna después de la muerte cuando seguía encendida²⁴. Es probable que la abundancia de escenas semejantes se debiera a su inspiración en estelas romanas

¹⁹ MÜCKE, Dorothea Von. «“The Powers of Horror and the Magic of Euphemism in Lessing’s Laokoon» and «How the Ancients Represented Death». En VV. AA. *Body & Text in the Eighteenth Century*. Stanford University Press. Palo Alto, 1994, p. 173.

²⁰ Aparte de emplear el mismo plegado de los ropajes, muy reconocible por su tratamiento suelto basado en pocas líneas muy finas y paralelas, el relieve de la cara sur de la tumba recuerda también en cuanto a la iconografía de Rosa Bathurst a modelos de Flaxman, como el del encuentro entre Matilda y Dante en su serie de grabados dedicados a la *Divina Comedia*. No es de extrañar esta influencia teniendo en cuenta que Richard Westmacott II conoció y admiró la obra de Flaxman; de hecho, tras la muerte del segundo en 1826, Westmacott le sucedió como profesor de escultura en la Royal Academy además de como colaborador en el proyecto de relieves para el londinense Marble Arch. HOOCK, Holger. *Empires of the Imagination: Politics, War, and the Arts in the British World, 1750-1850*. Profile Books. Londres, 2010, p. 367.

²¹ HUEMER, Christina. «La scultura del Cimitero Acattolico di Roma». En VV. AA. *Lo splendore Della forma*. Luca Sosselli. Bolonia, 2012, pp. 208-209.

²² Para consultar los datos relacionados con las sepulturas del cementerio (fechas, dimensiones, materiales, estado de conservación, etc.) remitimos a la excelente compilación realizada en 2000 por RAHTZ, Sebastian. *The Protestant Cemetery Catalogue*, p. 12. Edición digital disponible en el enlace <http://www.acdan.it/protcem/work/cem.pdf>. Consultado el 6 de julio de 2014.

²³ RAHTZ, Sebastian. *Op. cit.*, p. 109. Consultado el 6 de julio de 2014.

²⁴ Algunas veces solían aparecer las dos iconografías al mismo tiempo; en la tumba de Gulielmus Grote erigida en 1791 en este cementerio, por ejemplo, encontramos dos *putti* con antorchas, uno sosteniéndola encendida y el otro apagada. RAHTZ, Sebastian. *Op. cit.*, p. 516. Consultado el 6 de julio de 2014.

esculpidas con este mismo motivo, o bien a la difusión de diseños por toda Europa que se produjo con el desarrollo cada vez mayor de los catálogos funerarios. En el *Cimitero Acattolico* se percibe este mismo fenómeno en la tumba de Bertie Bertie-Mathew, un rico joven inglés que murió en 1844 mientras cazaba en la *campagna* y al que se dio sepultura al lado de Shelley, en uno de los ángulos formados por una torre de la muralla Aureliana²⁵. La iconografía presente en este monumento coincide casi punto por punto con la que decoraba la cara norte de la tumba de Rosa Bathurst: un ángel solitario, un prototípico desnudo clásico velado apenas por unos paños, reflexiona sobre la muerte con el codo derecho apoyado en una columna rota, y la mano izquierda sosteniendo la consabida antorcha invertida, mientras que a sus espaldas arde una lámpara de aceite en un pedestal [fig. II]. También porta una antorcha el ángel que adorna la sepultura de la joven irlandesa Amelia Louisa West, fallecida en 1875, en este caso encendida y alzada en la mano izquierda mientras que con la derecha sostiene la trompeta del Juicio Final²⁶. Y lo mismo sucede con otro presente en la tumba del austriaco Karl Von Pidoll, muerto en la fecha bastante más tardía de 1901, aunque en este caso el ángel con una antorcha no es el único motivo iconográfico sino que forma parte de un amplio cortejo funeralio²⁷.

Al igual que la incorporación de este elemento obedecía a la inspiración en obras de la Antigüedad, la palma también acompañaría a menudo a las representaciones de los ángeles. Vuelve a ser un claro ejemplo de sincretismo, remitiendo a esos genios alados o victorias del mundo clásico que, al convertirse en ángeles cristianos, cambian el sentido de su presencia en las tumbas puesto que dejan de ser psicopompos para pasar a ser triunfantes²⁸. En efecto, la palma remite al triunfo, en este caso de la vida sobre la muerte, y es muy recurrente en el *Cimitero Acattolico*. Sirva como ejemplo de esto la que lleva en las manos el ángel que adorna la tumba del mecenas finlandés Victor Hoving, muerto en 1876 y homenajeado de esta manera por el escultor Walter Runeberg, compatriota suyo, que se inspiró de nuevo en modelos iconográficos de raigambre clasicista como el de Rosa Bathurst y el de Bertie Bertie-Mathew²⁹. También el esculpido en 1878 en la tumba de Oscar Alexander Raeder y su esposa Christine Elizabeth, en este caso con otros elocuentes motivos iconográficos como la columna rota o la cruz coronada con flores³⁰.

²⁵ STANLEY-PRICE, Nicolas. «Artists in the cemetery: their legacy continues». En *Friends of the Non-Catholic Cemetery in Rome*, 9, invierno de 2009, p. 3.

²⁶ RAHTZ, Sebastian. *Op. cit.*, p. 421. Consultado el 6 de julio de 2014.

²⁷ RAHTZ, Sebastian. *Op. cit.*, p. 69. Consultado el 6 de julio de 2014.

²⁸ BERENS, E. M. *The Myths and Legends of Ancient Greece and Rome*. DOGMA. Bremen. 2013, p. 108. Edición digital disponible en el enlace <http://books.google.es/books?id=NaNXBDr4CH-4C&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Consultado el 8 de julio de 2014.

²⁹ WIDJESKOG, Susanna. «Carl Michael Runeberg (1869-1871) Walter Fredrik Runeberg (1871-1872) Maria Christina Runeberg (1872-1873)». En *Friends of the Non-Catholic Cemetery in Rome*, 11, verano de 2010, p. 2.

³⁰ RAHTZ, Sebastian. *Op. cit.*, p. 637. Consultado el 6 de julio de 2014.

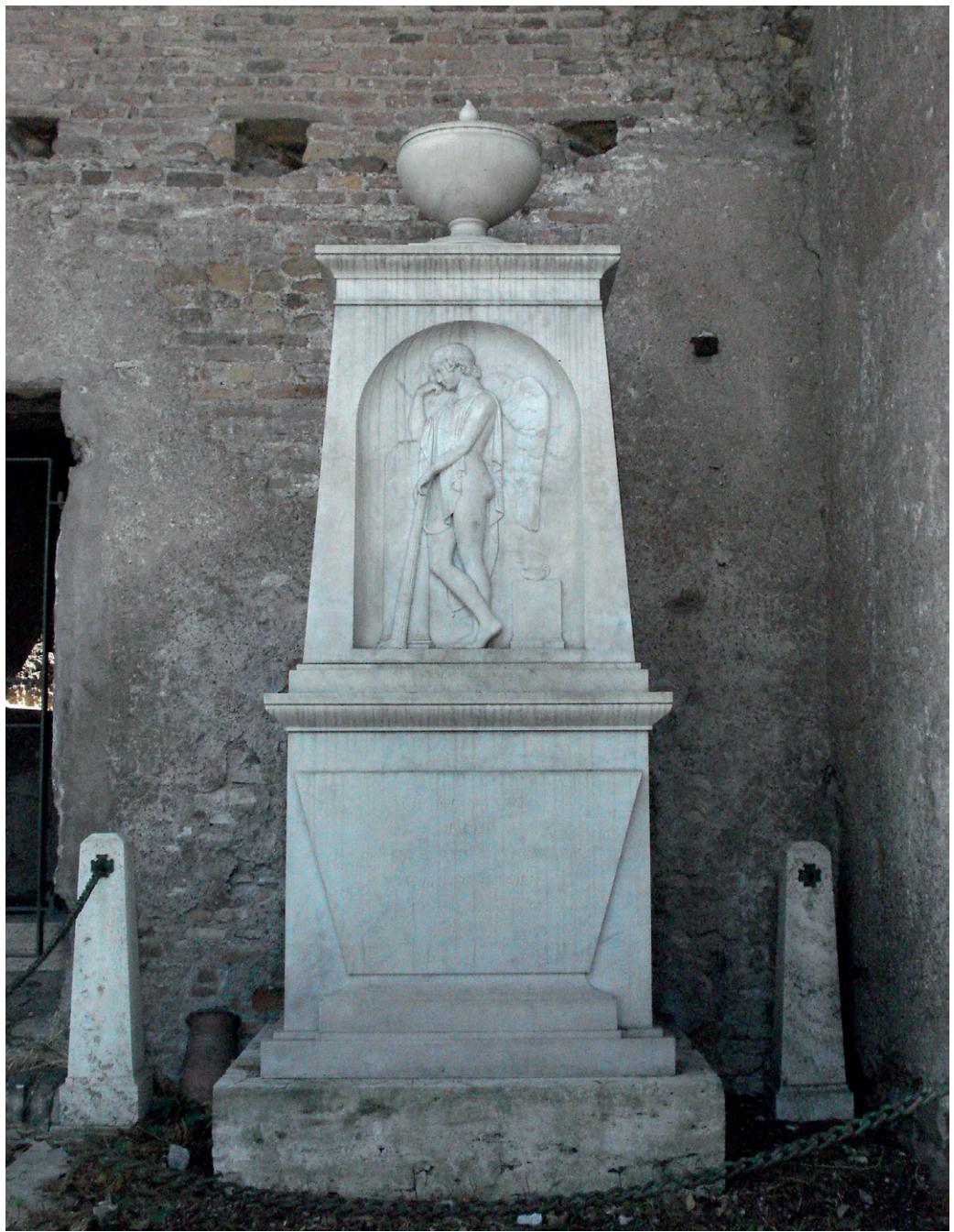


Fig. II. Ángel de la tumba de Bertie Bertie-Mathew. 1844. Fotografía de la autora.

A medio camino entre los ángeles psicopompos y los triunfantes se encontrarían aquellos que vuelan por el cielo. Era usual que este vuelo lo realizaran con el alma del difunto, cogiéndole la mano o tomándola en sus brazos protectoramente durante el viaje, como ya hemos explicado que sucedía en la tumba de Francis Kinloch. Pero otras veces el ángel era representado elevándose hacia lo alto en solitario, como un símbolo de la ascensión de las almas una vez despojadas para siempre de las ataduras de la carne. Y para hacer hincapié en esa ascensionalidad, además de emplear recursos como el viento agitando los cabellos, las alas extendidas o la ausencia de suelo bajo los pies del ángel, solían incluirse en el fondo de la composición diferentes cuerpos celestes. Un ejemplo de esto lo hallamos en la sepultura de Marzio Francisco Giordano, muerto en 1843, en la que se observan unas estrellas debajo del ángel y un sol sobre su cabeza. Este relieve, por otra parte, es una *rara avis* dentro de nuestro corpus iconográfico por incorporar otro elemento de carácter marcadamente fúnebre que no habíamos encontrado hasta ahora: una guadaña que el ángel sostiene en la mano derecha y que lo convierte en una alegoría alada de la Muerte, un giro macabro acentuado por la dramática disposición de los ropajes con los que esta figura se encuentra envuelta, cubriendole incluso la cabeza³¹.

La tumba de Maria Bollyvillez, tres años posterior, emplea una disposición similar, a pesar de que en su caso no consta solamente de un relieve sino que también posee una decoración con mosaicos. Perteneciente a una joven de la aristocracia rusa, fue realizada por la escultora francesa Félicie de Fauveau, amiga de la familia, con una disposición apuntada de clara reminiscencia gótica, usual en una artista que sentía devoción por la religiosidad medieval³². Lo realmente interesante de la obra es el hecho de que el ángel se aparte de los modelos analizados hasta ahora para asemejarse a un pájaro: aparte de las dos alas extendidas con las que alza el vuelo, posee otras dos plegadas con las que oculta la parte inferior de su cuerpo³³. El programa iconográfico que protagoniza posee una estrecha relación con las flores, alusivas en este caso a la juventud de la finada. En una mano sostiene una hoz, en la otra una flor que acaba de cortar, y bajo su cuerpo se encuentra un jarrón de lirios colocado sobre una columna, con las inscripciones *ei rapto lilio y coelum ad volat* a ambos lados. En cuanto a los cuerpos celestes a los que antes nos referimos, en este caso se trata de estrellas doradas sobre el mosaico azul del cielo³⁴.

³¹ RAHTZ, Sebastian. *Op. cit.*, p. 251. Consultado el 6 de julio de 2014.

³² VV. AA. *Dictionary of Women Artists*, I. Taylor & Francis. Londres, 1997, p. 511.

³³ Esta iconografía había sido bastante habitual en la Edad Media, y tomaba como base las descripciones de las cohortes angélicas, concretamente de serafines y querubines dotados de numerosas alas, de las que San Juan Evangelista había hablado en el *Apocalipsis*.

³⁴ STANLEY-PRICE, Nicolas. «The “Amazon of sculpture”: a tomb by Félicie de Fauveau». En *Friends of the Non-Catholic Cemetery in Rome*, 25, invierno de 2013, pp. 2-3. Para profundizar en la vida de esta artista, a la cual se dedicó recientemente una primera exposición retrospectiva en el parisino Musée d’Orsay, remitimos a MASCALCHI, Silvia. *Félicie de Fauveau. Una scultrice romantica da Parigi a Firenze*. Olschki. Florencia, 2012.

Con el transcurso de los años, no obstante, asistimos a un palpable cambio en las representaciones angélicas, algo que experimentó la estatuaría funeraria europea desde mediados del siglo XIX y que también encontró su eco en el *Cimitero Acattolico*. Nos referimos a esa progresiva humanización de los ángeles, un alejamiento cada vez mayor de las primeras representaciones de las que hemos hablado, realizadas a comienzos de siglo siguiendo planteamientos claramente clasicistas, en las cuales estos seres nunca se inmutaban ante el duelo que tenía lugar. Independientemente de que cumplieran una función de psicopompos, de que tuvieran una naturaleza triunfante o de que estuvieran volando, no solían participar de la tristeza de las familias por la muerte del ser querido, y sus expresiones siempre eran de gran contención. Sin embargo, en la segunda mitad de la centuria serían frecuentes las representaciones de ángeles pleurantes con expresiones de intenso pesar, cubriendose el rostro con las manos o sollozando sobre los sepulcros³⁵.

El *Cimitero Acattolico* cuenta con varios ejemplos de esta iconografía, en diversos estados de pesadumbre. Uno de los primeros que encontramos pertenece al monumento funerario de la niña británica Constance Grant, muerta a los ocho años en 1842. En su parte frontal, una hornacina sirve de cobijo a un ángel que eleva la vista al cielo con las manos cruzadas lastimeramente sobre el pecho; la inscripción situada en la cara este del sepulcro incide en este mismo dolor: *Weeping may endure for a night, but joy cometh in the morning*³⁶. En la misma línea se encuentra el ángel de bulbo redondo colocado sobre la tumba de Theodosia Armstrong Greer, una obra bastante posterior, fechada en 1905, en la que aparece rodeando una gran cruz con la mano izquierda mientras que con la derecha acaricia la inscripción *requiescat in pace* grabada sobre una lápida³⁷ [fig. III]. E incluso en la actualidad se han seguido colocando ángeles similares en enterramientos practicados en el cementerio; el de la familia Mauke, por ejemplo, cuyo primer miembro fue sepultado allí en 1949 y el último en 2008, cuenta con un ángel de mármol tendido patéticamente sobre la losa de granito, rezando por ellos con las manos unidas [fig. IV].

³⁵ BRENES TENCIO, Guillermo. *Op. cit.*, p. 59.

³⁶ RAHTZ, Sebastian. *Op. cit.*, p. 282. Consultado el 7 de julio de 2014.

³⁷ RAHTZ, Sebastian. *Op. cit.*, p. 34. Consultado el 7 de julio de 2014.

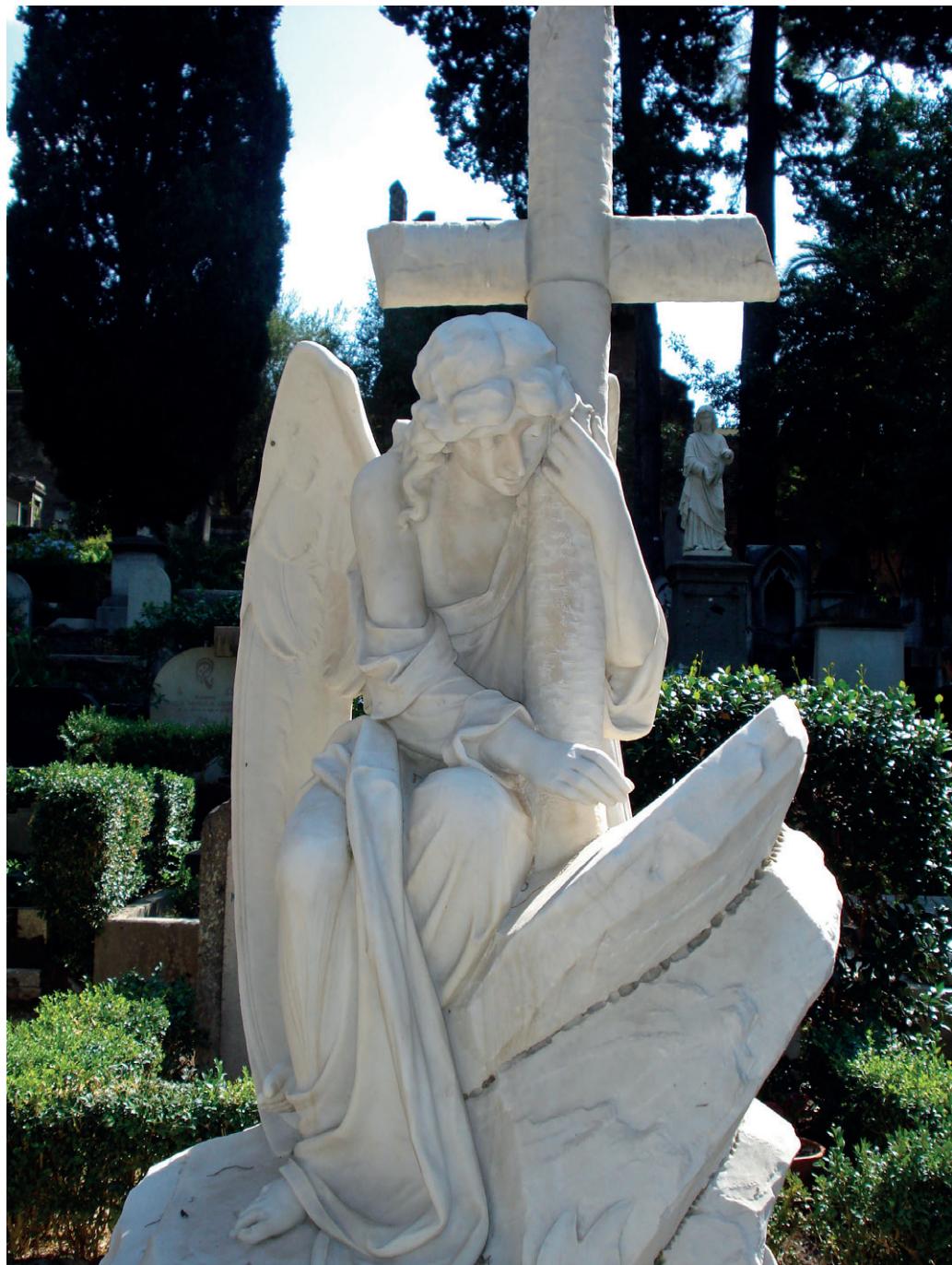


Fig. III. Ángel de la tumba de Theodosia Armstrong Greer. 1905. Fotografía de la autora.



Fig. IV. Ángel de la tumba de la familia Mauke. Fecha desconocida. Fotografía de la autora.

Pero de todos los ángeles pleurantes que pueden observarse en este cementerio, el que sin lugar a dudas es más famoso, hasta el punto de haberse convertido en un hito de la escultura funeraria internacional, es el que encontramos en el sepulcro de los Story. Conocido precisamente como Ángel del Dolor³⁸, ha pasado a la historia como el último homenaje dedicado por el escultor norteamericano William Wetmore Story a su esposa Emelyn, muerta en 1895 en Roma. La actitud de la escultura, en efecto, no puede ser más lastimera: el ángel se encuentra arrodillado tras un altar, inclinado hacia delante con el rostro oculto por los brazos mientras una palma resbala de sus dedos para caer a los pies del monumento. Aunque clásico en su concepción, en el recogido de su cabello y en el tratamiento de sus ropajes, el espíritu que anima a esta obra es completamente distinto del que podíamos percibir en los primeros relieves a los que nos hemos referido. «It represents what I feel», aseguró el propio Story, mientras trabajaba en esta obra. «It represents Prostration. Yet to do it helps me»³⁹. Esta acabaría

³⁸ El nombre completo de esta obra es realmente *The Angel of Grief Weeping over the Dismantled Altar of Life*. MORGAN, Ann Lee. *The Oxford Dictionary of American Art and Artists*. Oxford University Press. Oxford, 2007, p. 470.

³⁹ GERDTS, William H. «American Memorial Sculpture and the Protestant Cemetery in Rome». En



Fig. V. Ángel del Dolor de William Wetmore Story para la tumba de su esposa Emelyn. 1895.
Fotografía de la autora.

siendo, de hecho, la última escultura del artista, ya que unos meses después de terminarla moriría también en Roma y sería enterrado en el mismo lugar, junto a su esposa Emelyn y su hijo Joseph⁴⁰ [fig. V].

Evidentemente, la dramática historia de los Story contribuyó a difundir aún más este modelo. Es uno de los más reproducidos en cementerios estadounidenses, con copias más o menos fieles al original en Standford, Colma, Chico, Hayward, Oakland, Nueva Orleans, Columbus, Denison, Houston, Scottsville, Nueva York, Hingham y Saint Louis, importando a menudo bloques de mármol de Carrara para acentuar esa semejanza pese a que, debido a la complicada postura del ángel, en ocasiones los

VV. AA. *The Italian Presence in American Art, 1860-1920*. Fordham University Press. Nueva York, 1992, p. 143.

⁴⁰ KEISTER, Douglas. *Stories in Stone New York: A Field Guide to New York City Area Cemeteries and Their Residents*. Gibbs Smith. Leyton, 2011, p. 41.

escultores que tallaron estas copias tuvieran que optar por dividirlas en cinco piezas posteriormente acopladas⁴¹.

Dentro de esa progresiva humanización de la que hemos hablado, desarrollada en las últimas décadas del siglo XIX, existe otra particular evolución que también se puede percibir en las sepulturas del *Cimitero Acattolico*: la sexualización de los ángeles. Hasta ahora casi todos los que hemos analizado eran asexuados, envueltos en unos ropajes que no permitían adivinar sus formas, con algunas excepciones en las que la redondez de unos pechos o unos cabellos sueltos y largos delataban la feminidad de algunas de estas representaciones. Pero se trataba, como decimos, de excepciones; lo canónico era que la parte divina de los ángeles se impusiera a la humana, pese a actuar como intermediarios entre ambos mundos, y lo moralmente aceptable en un cementerio era que las esculturas dispuestas sobre los sepulcros de los difuntos no poseyeran connotaciones perturbadoras.

Esto cambiaría en los últimos años de la centuria, y se haría aún más palpable en las primeras décadas de la siguiente. Pronto los ropajes de los ángeles dejaron de velar sus cuerpos, la desnudez de los hombros o incluso de los senos comenzó a insinuarse sobre los bordes de las túnicas, y llegó un momento en que estos seres mostraron su anatomía desnuda sin el menor rastro de pudor, buscando representar la naturalidad del alma humana una vez que ha dejado atrás los tabúes y los lastres de la carne⁴². Ambos sexos serían representados por igual, aunque fueran más abundantes las esculturas de ángeles-doncella, como las denomina Bermejo Lorenzo, por encarnar virtudes más acordes con la naturaleza etérea y delicada que se suponía que poseían estas criaturas⁴³.

Un ejemplo perfecto lo encontramos en la sepultura de Violet May Court. Sobre la tumba de esta inglesa residente en Roma, un ángel femenino se inclina para recoger unos lirios alusivos a la pureza y la inocencia de la finada⁴⁴. Se trata de una de las más

⁴¹ WILMERS, Gertrude. «Sculptors in the Cemetery: their legacy continues...» En *Friends of the Non-Catholic Cemetery in Rome*, 17, invierno de 2011, p. 1.

⁴² Esta evolución queda ejemplificada por otra escultura funeraria del *Cimitero Acattolico* que, pese a ser una mujer alada, no hemos incluido en nuestro estudio por estar más cerca de la mitología clásica que del cristianismo. Nos referimos a la obra conocida como Psique despojándose de la mortalidad, realizada en 1886 por el escultor norteamericano Richard Greenough para su esposa Sarah y colocada en lo alto de un pedestal junto a la muralla Aureliana. En esta obra, la mujer se desprende de sus ropajes con la mirada elevada al cielo, en un símbolo de la liberación del alma al dejar de estar unida a la carne. Una lira rota, un libro abierto por una página en la que puede leerse *THE END* y la inscripción *Her loss was as that of the Key-stone of an Arch* completan este mensaje. GERDTS, William H. *Ibidem*.

⁴³ BERMEJO LORENZO, Carmen. *Op. cit.*, p. 248.

⁴⁴ Morales Saro sostiene que la encarnación femenina y la simbiosis con la flor son las características más notables de la iconografía angélica modernista. Este movimiento artístico, efectivamente, había llevado a cabo una identificación constante de ambas, de manera que la mujer y la flor solían estar imbricadas en un mismo ser, especialmente en el campo de la joyería y las artes aplicadas. MORALES SARO, María Cruz. *Op. cit.*, pp. 378 y 382.

hermosas obras del cementerio, realizada en 1915 por el maltés Antonio Sciortino en un lenguaje modernista, muy diferente de las anteriores esculturas⁴⁵. La sensualidad con la que el brazo desnudo de esta figura se inclina hacia el suelo tiene más relación con las representaciones femeninas de artistas coetáneos como Mucha que con las visiones más canónicas de los ángeles del cristianismo, aunque su actitud todavía resulte muy recatada.

Mucho más escandaloso debió de resultar el desnudo femenino integral que el escultor Hendrik Christian Andersen, afincado también en Roma en esta misma época, realizó en 1912 para el grupo funerario conocido como Ángel de la Vida, o simplemente como Vida Eterna, con el que pretendía honrar la memoria de su hermano. Aunque en un principio fuera concebida para el cementerio de Massachusetts en el que este había sido enterrado, la obra estuvo viajando durante unos cuantos años por exposiciones en París y en Roma hasta finalmente ser dispuesta en 1918 sobre la tumba de la familia Andersen en el *Cimitero Acattolico*. En 1933, no obstante, tuvo que ser trasladada a Alemania después de sufrir desperfectos, y catorce años más tarde se acabó optando por exponerla en la casa-museo del escultor donde aún puede admirarse en la actualidad⁴⁶.

Probablemente se trate de la obra funeraria más atrevida del momento, pese a que la escultura italiana de finales de comienzos del siglo xx destinada a los cementerios no fuera ajena, como hemos explicado antes, a una sensualidad cada vez más palpable. El grupo escultórico de Andersen fue fundido en bronce y dorado únicamente en las alas, de enorme tamaño, que el ángel femenino abre a sus espaldas, y que le permiten alzar el vuelo con el alma del difunto en brazos, representada también mediante un desnudo, en este caso masculino. El ángel tiene la cabeza inclinada para besar al alma, induciéndole de este modo al sueño eterno o, como reza el título de la obra, a la vida después de la muerte. Una suerte de contacto vampírico que lo apartaría cada vez más de la iconografía convencional para acercarlo a las personificaciones aladas de la Muerte⁴⁷, como la que se puede observar en la tumba de Marzio Francisco Giordano de la que ya hemos hablado.

En cuanto a los ángeles masculinos, el ejemplo más notable es el colocado sobre la sepultura de Ella, la segunda esposa del escultor Franklin Simmons, que realizó en su honor una soberbia efigie de mármol en 1905⁴⁸. Ya hemos explicado que la sexualización masculina de los ángeles no era tan frecuente como la femenina, pero cuando se optaba por ella solía aplicarse a esculturas que actuaban como custodias de las sepulturas, dado

⁴⁵ AUTOR DESCONOCIDO. «ICCROM and the Getty restore six tombs». En *Friends of the Non-Catholic Cemetery in Rome*, 18, primavera de 2012, pp. 1-2.

⁴⁶ HUEMER, Christina. *Op. cit.*, p. 211.

⁴⁷ VITO, Dave di. «A Utopia in the Eternal City». En *Kunstpedia*, artículo disponible en su edición digital en el siguiente enlace: <<http://kunstpedia.com/blogs/a-utopia-in-the-eternal-city.html>>. Consultado el 7 de julio de 2014.

⁴⁸ HUEMER, Christina. *Ibidem*.

que a esta caracterización se le suponían connotaciones de fortaleza y templanza⁴⁹. El ángel de los Simmons posee desde luego estas cualidades, destacando entre los demás monumentos del *Cimitero Acattolico* como un héroe nórdico apenas cubierto con unos pliegues, y las grandes alas extendidas hacia lo alto resaltando su vigor⁵⁰. De hecho, el nombre con el que se lo suele conocer, el Ángel de la Resurrección, tiene mucho que ver con la revitalización de la iconografía angélica y su cada vez más intensa humanización.

No deja de resultar curioso que los cambios apreciables en las iconografías de los ángeles de este camposanto estén más relacionados con la propia evolución del ángel en sí mismo, de acuerdo con esos criterios estéticos modernos a los que nos referimos en las primeras páginas de nuestro estudio, que con las similitudes o diferencias que podían existir entre las distintas doctrinas protestantes profesadas por aquellos que enterraban a sus seres queridos aquí. Salta a la vista, después de haber realizado este recorrido, que los ángeles de la época contemporánea, si es que realmente se los puede denominar de esta manera, cada vez tenían menos cosas en común con sus antecesores de siglos pasados. La naturaleza divina había sido sobrepasada por la humana, tanto en la escultura como en los demás ámbitos del arte; y el carácter etéreo que aún pudieran tener, y que seguía haciendo de ellos una de las criaturas más atrayentes a ojos de los artistas de comienzos del siglo xx, se hallaba más relacionado con la fascinación estética que con la religiosa.

En una época en que el materialismo se había convertido en uno de los principales presupuestos del mundo moderno, la evolución iconográfica de los ángeles constituye un testimonio de que ni siquiera la muerte era capaz de seguir ajena a este progreso. La escultura del nuevo siglo, como es lógico, se hizo eco de todos estos cambios, incluso la funeraria con la que siempre se habían asociado conceptos como la inmutabilidad y la eternidad. Más cerca que nunca de los seres humanos puestos bajo su custodia, el ángel de la nueva era parece desafiar siglos de tradición para reivindicar su puesto en un panteón en el que, como hemos señalado antes, los hombres ahora eran dioses de pleno derecho.

Incluso el propio nombre de las esculturas analizadas acusa esta evolución: poco a poco los ángeles anónimos del sector antiguo del *Cimitero Acattolico*, deudores de la tradición tardorromana, cedieron terreno a otros cuya denominación delataba su propia personalidad: el Ángel del Dolor de los Story, el Ángel de la Vida de los Andersen, el Ángel de la Resurrección de los Simmons. La muerte, efectivamente, parecía estar más lejos que nunca en este recinto, el «lugar más sagrado de Roma» del que hablaba Wilde.

⁴⁹ BERMEJO LORENZO, Carmen. *Op. cit.*, p. 251.

⁵⁰ Franklin Simmons ya había realizado treinta años antes un monumento funerario para Emily, su primera esposa, enterrada en 1872 en este mismo cementerio, aunque carecía de la majestuosidad del ángel que le dedicaría a la segunda: no era más que una lápida esculpida con una corona fúnebre. Según Gerdts, esta diferencia no se debía tanto al mayor afecto que Simmons pudiera sentir por Ella sino a que a comienzos del siglo xx su situación económica era más desahogada. GERDTS, William H. *Ibídem*.



INSTITUCIONES ACADÉMICAS CON PARTICIPACIÓN MUSICAL EN SALAMANCA A COMIENZOS DEL S. XX

Academic Institutions with Musical Involvement in Salamanca in Early Twentieth Century

Francisco José ÁLVAREZ GARCÍA
Universidad Pontificia de Salamanca
fjalvarezga@upsa.es

*Fecha de recepción: 14-10-2014
Fecha de aceptación: 26-11-2014*

RESUMEN: Tres instituciones destacan a comienzos del s. XX en Salamanca en el ámbito de la difusión musical: La escuela de Nobles y Bellas Artes de San Eloy, la actividad de los Padres Salesianos a través de sus diferentes centros y la Normal de Maestros, perteneciente a la Universidad de Salamanca. El presente artículo pretende, a través de un breve recorrido apoyado en la prensa local del momento y otras fuentes, presentar las principales actividades musicales desempeñadas por las mismas en el marco de la ciudad de Salamanca.

Palabras clave: Salamanca; Música; Escuela de Bellas Artes de San Eloy; Padres Salesianos; Universidad de Salamanca; Escuela Normal de Maestros; Siglo XX.

ABSTRACT: Three institutions include the early twentieth century in Salamanca in the field of musical activity: Escuela de Nobles y Bellas Artes de San Eloy, the activity of «Padres Salesianos» through various locations and «La Normal de Maestros» belonging to the University of Salamanca. This article seeks, through a brief tour supported by the local press at the time, present the main musical activities performed by them in the context of the city of Salamanca.

Keywords: Salamanca; Music; School of Fines Arts of San Eloy; Salesian Fathers; University of Salamanca; Normal School Teachers; 20th Century.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Escuela de Nobles y Bellas Artes de San Eloy. 3. Padres Salesianos. 4. Universidad de Salamanca: Normal de Maestros. 5. Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

La música tuvo en Salamanca en el marco de la faceta didáctica, con la enseñanza de la misma como centro, tres grandes focos en la primera década del s. xx:

La Escuela de Nobles y Bellas Artes de San Eloy, principal e indiscutible núcleo de la enseñanza de la música desde la desaparición de la cátedra específica en la Universidad, a finales del s. xviii; Los Padres Salesianos y sus centros educativos, con una participación y una actividad muy ricas en el ámbito musical, que dieron origen, al menos, a la constitución de tres bandas en la primera década del s. xx; y la Normal de Maestros, con actividad musical desde 1899, último intento, por parte de la Universidad, de restaurar la enseñanza de la música en Salamanca.

En los siguientes epígrafes repasaremos, utilizando la prensa como recurso y fuente principal, el desarrollo y evolución que tuvo cada una de estas tres instituciones a lo largo de los primeros años del s. xx.

2. ESCUELA DE NOBLES Y BELLAS ARTES DE SAN ELOY

Salamanca, históricamente, ha concedido siempre una importancia considerable a la enseñanza de la música, existiendo, desde prácticamente la fundación de su Universidad y hasta 1792, una cátedra dedicada expresamente a la misma¹.

Sin embargo, a comienzos del s. xix, a excepción de la formación musical impartida desde la institución vinculada al cabildo catedralicio, Casa de los Niños de Coro, no existe ningún centro específico que cubra las necesidades académicas dejadas, tras la desaparición de la cátedra².

Por ello, la creación de un centro musical que llenara este hueco, se hacía imprescindible entrado el s. xix, y, aunque la miseria y destrucción que las batallas napoleónicas dejaron durante la guerra de la independencia en Salamanca, impedían su temprana constitución, en 1838 la Escuela de San Eloy, seno ya de otras especialidades artísticas y oficios desde 1787, decidió tomar a su cargo la instrucción musical, convirtiéndose, hasta la creación del conservatorio profesional en 1935, en la referencia académico-musical de la ciudad.

¹ Libro de Claustros de la Universidad de Salamanca, sesión 23-XI-1792, f.15 R; B.G.U.S.

² MAILLO SALGADO, S.: *Felipe Espino, un músico posromántico y su entorno*. Salamanca: Anthema Ediciones, 1999, Pág. 93 y ss.

El primer equipo docente en la especialidad de música estaba compuesto por seis profesores, tres titulares y tres pasantes, todos ellos músicos salmantinos, que se encargaron de la docencia desde 1839.

Primera elección de profesores de música y sus ayudantes en la Escuela de Nobles y Bellas Artes de San Eloy, año 1838: Francisco Olivares (primer profesor), Miguel Ángel Navarrete, (segundo profesor), José Carlos Borreguero (tercer profesor), Manuel Astudillo (primer pasante), Benito Núñez (segundo pasante), Ángel Mezquita (tercer pasante)³.

Los primeros alumnos que recibió la sección de música, iniciaron su formación sin ningún tipo de distinción por clase o rango social, anticipándose la Escuela a los principios pedagógicos de la Institución Libre de Enseñanza, determinando que esta separación era, en sí misma, nociva para cualquier tipo de finalidad educativa.

Desde el comienzo se establecieron tres tipologías de alumnos, atendiendo siempre a las necesidades y posición económica de las familias solicitantes⁴: alumnos de «pensión entera» (pago completo), de «media pensión» (aportando la mitad de la cuota general) y «de gracia», (libres de pago), destinándose esta última modalidad a niños provenientes de familias que demostrarán buena aptitud y cualidades para el estudio, además de garantizar la pertenencia a núcleos familiares de posición económica difícil⁵.

Las primeras cuotas mensuales, fueron de 40 reales para los alumnos de pago completo, 20 para los de «media pensión» y libre para los considerados «de gracia».

La inauguración de las enseñanzas musicales tuvo lugar el 2 de enero de 1839, con un horario inicial de cuatro a seis de la tarde. La Escuela de San Eloy se convirtió así en una de las pioneras en la enseñanza musical reglada en España, anticipándose varios años, a la constitución de la sección musical en la Academia de San Fernando de Madrid.

(...) *La Escuela acabó por fijar como fecha para la apertura de las nuevas enseñanzas el día 2 de Enero de 1839, con un horario inicial de cuatro a seis de la tarde; sólo ocho años después que fuera inaugurado el Real Conservatorio de Música y Declamación de María Cristina de Madrid; un año más tarde del nacimiento del Conservatorio del Liceo de Barcelona y 35 años antes de que a instancias de la Primera República fueran creadas, estas mismas enseñanzas, en la Academia de Bellas Artes de San Fernando, según decreto del 8 de Mayo de 1873 (...)*⁶.

³ Ídem, Pág. 107.

⁴ Ídem, Pág. 108.

⁵ Libro de Actas de la sección de música de la Escuela de Nobles y Bellas Artes de San Eloy, nº 52, sesión 29 de diciembre de 1838, f. 14 R; A.S.E.

⁶ MAILLO SALGADO, S.: *Felipe Espino, un músico posromántico y su entorno*. Salamanca: Anthema

Ya desde sus inicios la Junta directiva de la Escuela, al margen de su evidente carácter educativo como institución del ramo, se marcó, como objetivo alternativo, la celebración de conciertos y festivales musicales en diferentes círculos, ambientes y contextos, llevados a cabo por los propios alumnos de la Escuela y sus profesores. Esta iniciativa perduró hasta bien entrado el siglo xx, encontrando multitud de participaciones musicales de alumnos y profesores de San Eloy, al margen de su propia actividad académica.

Tras constantes cambios en el profesorado, sección filarmónica, locales y demás circunstancias, incluso con una suspensión de varios años de la enseñanza musical (restituida en 1880 gracias al aumento de la aportación del Ayuntamiento a la Escuela, que permitió de nuevo abrir sus puertas, aunque con un sólo maestro y 34 alumnos), la enseñanza musical en San Eloy comienza el s. xx, en condiciones no tan desfavorables como las encontradas en la década de 1880 pero, ni por asomo, con la fuerza y número de matriculados de la década de 1850.

De esta forma, el número de alumnos en la especialidad de música rondará, desde 1890 y hasta 1910, la cifra de 100 matrículas anuales⁷, lo que permitirá a la Escuela, mantener en nómina a tres o cuatro profesores, que se encargarán de la totalidad de las disciplinas musicales. Estas eran: Solfeo, Piano y Violín, principalmente, aunque también se impartían Armonía, Acompañamiento e Historia de la Música y Estética.

La situación el profesorado a comienzos del s. xx, era un tanto precaria y sobre todo reducida, limitándose a tres el número de docentes en la especialidad de música.

En 1898, Hilario Goyenechea, con 23 años, habiéndose visto obligado, por su intención de contraer matrimonio, a renunciar al beneficio que durante poco más de un año, había regentado en la capilla catedralicia, gana por oposición la plaza de profesor de piano, sustituyendo a Ricardo Cantó, consolidándose, de esta forma como músico salmantino de adopción, al margen ya del ámbito de los Jesuitas y de la propia Catedral.

Ángel Piñuela, es el encargado de la enseñanza del violín, y será sustituido durante los primeros años del nuevo siglo, en multitud de ocasiones, por el profesor Jacinto Rodríguez, que ocupará finalmente su plaza, definitivamente, tras el fallecimiento del veterano maestro.

Lucas Prieto Rivero, que desde 1891 se encarga de la enseñanza del Solfeo, lo seguirá haciendo hasta 1914, año en el que ocupará su cargo el joven Bernardo García Bernalt.

Estos tres profesores (Goyenechea, Prieto y Rodríguez), se encargarán prácticamente en solitario de la sección musical de la Escuela, con participaciones puntuales de

⁶ Ediciones, 1999, Pág. 110.

⁷ Ídem, Pág 174.

otros docentes y músicos cercanos a la institución, como el maestro Enrique V. Mezquita, por ejemplo.

Cándido Ansede, en el capítulo «La Escuela de San Eloy en mis tiempos» dentro del libro «De la Salamanca de Ayer», publicado en 1969, nos completa esta descripción del profesorado de la Escuela, precisamente durante la primera década del s. xx.

Referencia al violinista Ángel Piñuela y a su sustituto, Jacinto Rodríguez:

*(...) De violín, don Ángel Piñuela, un señor alto, delgado, con el pelo largo, rizoso y blanco. Cabeza de artista de los tiempos románticos. Este señor en un principio, fue profesor de don Tomás Bretón (...) Años después fue nombrado también profesor de violín don Jacinto Rodríguez, de apodo «Cabecita», que heredó de su padre, que fue un buen contrabajo. Este Jacinto era joven todavía cuando le dieron la plaza de profesor de San Eloy. Recordamos que su arco le arrancaba al violín sonidos dulces y suaves (...)*⁸.

Referencia al veterano Lucas Prieto y al incombustible Hilario Goyenechea:

*(...) Los profesores de solfeo fueron, primero don Lucas, un viejo flautista, uno de los hombres más bonachones que en el mundo han sido. Un poco posterior, don Hilario Goyenechea, del que nada decimos porque no hay salmantino que sea ya de alguna edad, que no lo conociera y no sepa que fue uno de los mejores músicos salmantinos contemporáneos. Además de profesor de solfeo, lo era de piano (...)*⁹.

En cuanto a la localización de la Escuela, como ya hemos apuntado, a lo largo de su historia, ha contado con multitud de cambios y mudanzas; pero de 1900 a 1910, San Eloy sólo experimenta un traslado: de la casa palacio del Duque de la Roca, en la Calle Zamora a la casa palacio del Marqués de Cerralbo, en el número 2 de la Plaza de San Boal, adquiriendo, definitivamente esta nueva ubicación y abandonando el régimen de alquiler.

(...) En 1905, los directivos de la Escuela, preocupados por ciertos rumores que desde hacía tiempo se venían repitiendo, sobre la posible venta del inmueble que ocupaban desde 1862, llegaron a la conclusión de que era necesario tener casa propia; por ello, tras intentar la compra del edificio en el que estaban ubicados, abandonaron pronto la idea a causa de la indecisión del propietario, terminando por adquirir la casa-palacio del marqués de Cerralbo, por la cantidad de 37.500 pesetas, a pesar de que, según la opinión de los expertos, el edificio estaba en parte ruinoso y no ofrecía muchas garantías de solidez. Pese al informe de los

⁸ ANSEDE, C. R.: «De la Salamanca de ayer: usos, costumbres, recuerdos...» Salamanca: Diputación de Salamanca, 1969. Págs. 125-126.

⁹ Ídem.

entendidos, el edificio fue adquirido (una vez realizadas en él obras por valor de 12.635,54 pesetas, incluida la instalación eléctrica), abandonando la Escuela en junio de 1908 (...)¹⁰.

Las reformas realizadas al nuevo inmueble y la redistribución de los espacios académicos fueron muy alabados por la prensa, que también recogió la cantidad sufragada para la compra y arreglos.

(...) El vetusto caserón de la plazuela de San Boal ha quedado completamente trasformado y en las aulas el aire y el sol abundan y pueden admirarse los más adelantados sistemas de enseñanza. El edificio fue comprado por la Junta en 7000 duros y pasan de 3000 los que han intervenido en su reforma (...) Las clases de dibujo y música se han instalado en la planta baja y en el piso principal hállanse establecidos el museo, la biblioteca, las clases de modelado, caligrafía, solfeo y dibujo de figura (...)¹¹.

Quizá la estancia más significativa e importante a nivel musical, del nuevo asentamiento, fuera el nuevo salón de actos, que servía para la celebración de cada apertura y cierre de curso así como de prácticamente todos los recitales y conciertos anuales (no sólo de la Escuela, sino también de otras agrupaciones vinculantes)¹².

(...) Era un hermoso salón cuyas paredes estaban totalmente cubiertas de buenos y bonitos cuadros pictóricos, de gran tamaño (...) Cualquier acto que se celebraba en aquel gran salón, resultaba más bello, por estar adornado con tan lindos cuadros y algunas esculturas, que tampoco faltaban. Aquello era como un museo (...)¹³.

A través del estudio sistemático de las referencias locales de prensa, sabemos que la participación de la Escuela de San Eloy en el contexto musical salmantino era constante y de mucha importancia, no sólo a nivel académico (sus alumnos y antiguos estudiantes, participan en multitud de conciertos y manifestaciones musicales de diverso género), sino también, a nivel institucional y personal (por parte de sus profesores). Pasemos a destacar los hitos más relevantes reseñados en prensa, de 1900 a 1910.

La primera aparición de la Escuela en *El Adelanto* (al margen de las clásicas reseñas con los sobresalientes y matriculas del curso escolar), hace referencia a un intento fallido

¹⁰ MAILLO SALGADO, S.: *Felipe Espino, un músico posromántico y su entorno*. Salamanca: Anthema Ediciones, 1999. Pág. 178.

¹¹ «La escuela de San Eloy». *El Nuevo Local*, *El Adelanto –Salamanca–*, 21 de Enero de 1907; B.G.U.S.

¹² El Orfeón Salmantino mantuvo este salón como lugar de ensayo antes de trasladarse a la calle de la Asadería.

¹³ ANSEDE, C. R.: «De la Salamanca de ayer: usos, costumbres, recuerdos...» Salamanca: Diputación de Salamanca, 1969. Pág. 128.

de fusión de la Escuela de Artes y Oficios con San Eloy, muy probablemente intentando buscar salida a los sempiternos problemas económicos.

Dícese que se trata por alguien de fusionar la Escuela de San Eloy con la de Artes y Oficios y que el Ayuntamiento tratará del asunto en la sesión de esta tarde¹⁴.

En verano de 1901, de nuevo desde *El Adelanto*, se lanza una propuesta que tendrá como base a la propia Escuela: la constitución de una banda municipal formada, como la banda Provincial, por jóvenes de la Casa Hospicio, pero instruidos y formados en San Eloy, no interrumpiendo sus estudios al cumplir la edad tope de permanencia dentro de la institución benéfica, pudiendo completar de este modo, de una manera mucho más eficiente, los estudios de cada miembro y, claro está, mejorando de esta forma, la calidad de la banda.

La propuesta de *El Adelanto* intenta salvar el principal escollo que constituía la formación en Salamanca de una banda municipal: el económico. Para ello propone en 1901, subvencionada en parte por la Corporación Municipal, que la Escuela de San Eloy, se convierta, a si misma, en centro de formación, ensayo y cantera de la nueva banda, ahorrándose así, gran parte de los costes de gestión.

La iniciativa, aunque inteligente y bien planteada, cayó en saco roto.

(...) ¿Por qué no se han de utilizar en Salamanca y de común acuerdo, tantos elementos dispersos que podrían dar, en una acción común, una resultante beneficiosa para todos? Si se tiene en cuenta que la Diputación o el Ayuntamiento subvencionan también la enseñanza artística de la escuela de San Eloy, de tan gloriosas tradiciones y de timbres y laureles tan frescos como los que a su corona añaden constantemente sus hijos vivos, maestros de nombre universal, alumnos con primeros premios en el Conservatorio, se comprenderá que cabe mejor utilización de las condiciones artísticas que indudablemente tienen los salmantinos y mejor aprovechamiento del dinero que se gasta por todos. Sin que nosotros hagamos un «proyecto más» y por si tienen algo de aprovechables nuestras observaciones, creemos que no sería difícil, sin lesionar intereses personales creados por la organización actual, llevar la enseñanza y academia de la banda a la escuela madre de San Eloy, a la que concurrirían como alumnos gratuitos los de la casa de beneficencia, sin que sea obstáculo la salida del establecimiento, cuando hasta salen los ciegos, mudos y sordos de ambos sexos a la escuela especial de la Plaza de Anaya (...)¹⁵.

En cada apertura y clausura de curso, la Escuela de música organizaba un concierto en el que sus estudiantes y profesores tomaban parte. Era una de las vías que la

¹⁴ «Crónica Local y Provincial», *El Adelanto –Salamanca–*, 5 de diciembre de 1900; B.G.U.S.

¹⁵ «Música», *El Adelanto –Salamanca–*, 13 de agosto de 1901; B.G.U.S.

institución poseía para mostrar sus adelantos al público salmantino. El programa estaba compuesto por obras y estudios, correspondientes a los programas anuales de cada género. Agrupaciones vocales, de piano y de violín, eran la tipología de número musical más frecuente.

Programa de las obras musicales que se han de ejecutar en el solemne acto de la apertura del curso de 1901 a 1902, en la escuela de N. y B. A. de San Eloy, cantadas por los alumnos y alumnas de la misma, con acompañamiento de piano y harmonium, bajo la dirección de los profesores don Lucas Prieto y don Hilario Goyenechea. 1º «El deseo». Gran vals coral a cuatro voces por Don Antonio Llanos. 2º «Fa, La, Do». Polka a cuatro voces por Don L. Rille. 3º «La Esperanza». Mazurca coreada por don Enrique Campano. 4º «El ideal». Vals coreado por don Enrique Campano. 5º «Mariolina». Jota popular a cuatro voces por Varela Silvari. 6º Himno a la escuela de N. y B. A. de San Eloy a coro, solo y trío, por el profesor de la misma escuela, don Hilario Goyenechea¹⁶.

Para la apertura del curso 1902/1903 y, aprovechando la visita realizada a sus instalaciones del ministro de instrucción pública, señor Conde de Romanones, la Escuela de San Eloy recibe una importante subvención que oxigena en buena medida la deficiente situación de la misma.

Al visitar la Escuela de Nobles y Bellas artes de San Eloy, el Ministro de Instrucción pública mostróse satisfecho en alto grado y ofreció conceder en breve plazo una subvención que permita á tan benemérita institución extender aún más la influencia en bien de la cultura popular.

Ilustración: Reseña del periódico «El Lábaro», tras la visita del ministro de instrucción pública, Conde de Romanones, a la Escuela de Nobles y Bellas Artes de San Eloy de Salamanca, en Octubre de 1902.

El paso por la Escuela de los dos representantes musicales más importantes a comienzos de siglo en Salamanca (Bretón y Espino), es explotado propagandísticamente por la dirección, que proclama a los cuatro vientos cada relación puntual, con los prestigiosos músicos.

¹⁶ «Crónica Local y Provincial», *El Adelanto –Salamanca–*, 12 de Septiembre de 1901; B.G.U.S.

Nuestro distinguido amigo, el Maestro Espino, ha regalado a la Escuela de San Eloy un ejemplar de su Rapsodia Montañesa, arreglada a piano¹⁷.

De esta manera, por ejemplo, los famosos conciertos de Espino, se idearon y prepararon bajo la tutela de la Escuela de San Eloy, y en sus propias instalaciones.

Los conciertos de Espino. A las seis y media de ayer tarde reuníronse en la Escuela de San Eloy algunos amigos y admiradores del maestro Espino, con objeto de dar lectura a unos escritos de este en los que se indica la manera y forma de organizar y dar los conciertos que se proyectan celebrar (...)¹⁸.

Esta masa coral, estuvo desde el principio vinculada a la institución, utilizando sus instalaciones como centro logístico y de ensayo, compartiendo, además, la figura de Mariano Reymundo, que formaba parte de la junta directiva de ambas sociedades.

Mañana a las once se verificará en el Paraninfo de la Universidad la apertura de curso de la Escuela de San Eloy, cantando el Orfeón Salmantino que dirige el maestro Mezquita¹⁹.

Enrique Mezquita, director del Orfeón Salmantino, era además íntimo amigo de Hilario Goyenechea y profesor puntual, también, de música en San Eloy.

Durante todas las noches de siete a nueve, se reúnen en San Eloy los sesenta orfeonistas de que consta dicha sociedad coral bajo la inteligente dirección del maestro Don Enrique Mezquita, preparando un repertorio que, a seguir por ese camino, llegarán a dominar notablemente y será de gran extensión²⁰.

La vinculación con la Universidad también queda patente en la cantidad de referencias existentes acerca de la realización de conciertos y recitales en diferentes aperturas de curso, ya fueran de la propia Universidad o específicas de San Eloy.

En el Paraninfo de la Universidad se verificó anoche, a las siete, la apertura del curso de la Escuela de Nobles y Bellas artes de San Eloy (...). Después se verificó la distribución de premios a los alumnos de la escuela, terminando el acto en el que tomó parte el Orfeón Salmantino que dirige el maestro Mezquita²¹.

¹⁷ «Crónica Local y Provincial», *El Adelanto* –Salamanca–, 13 de agosto de 1904; B.G.U.S.

¹⁸ «Crónica Local y Provincial», *El Adelanto* –Salamanca–, 5 de noviembre de 1904; B.G.U.S.

¹⁹ «Crónica Local y Provincial», *El Adelanto* –Salamanca–, 8 de octubre de 1904; B.G.U.S.

²⁰ «Vida Local», *El Adelanto* –Salamanca–, 5 de noviembre de 1904; B.G.U.S.

²¹ «Una apertura», *El Adelanto* –Salamanca–, 3 de octubre de 1905; B.G.U.S.

Como no podía ser de otro modo, la colaboración de los alumnos y profesores de la Escuela en diferentes actos institucionales y de sociedad, eran comunes. Así, encontramos reseñas de participación de San Eloy, en diferentes círculos, como el Casino de Salamanca o del Pasaje, el Círculo Mercantil y muchos otros.

*Círculo Mercantil. También en este precioso salón se celebró la velada en la que tomaron parte alumnos de la Escuela de San Eloy dirigidos por su profesor señor Piñuela. Con gran acierto interpretaron todas las obras anunciadas y muy especialmente el preludio del Anillo de Hierro, Bohemios y Cavallería Rusticana los jóvenes Alfredo Rodríguez, Ángel Maillo, Rodríguez Mulas y Sánchez, siendo al final muy aplaudidos. (...)*²²

Quizá la agrupación de alumnos con mejor recepción crítica en las diferentes reseñas consignadas en los once años que abarca el estudio base sobre el que se apoya el presente artículo, sea el coro de alumnas que, bajo la dirección de Hilario Goyenechea, se mantuvo activo, sobre todo a partir de la segunda mitad de la década. Parece era un coro de voces blancas, muy bien preparado, con un repertorio muy variado y una ejecución y puesta en escena admirables.

Por supuesto, estaba siempre acompañado al piano por el propio maestro Goyenechea y sus actuaciones, por otra parte, se escapaban del ámbito académico, siendo requeridas en infinidad de ocasiones en el campo institucional.

*Entre las alumnas de la Escuela de San Eloy que forman parte del coro que bajo la dirección del señor Goyenechea interpretará estos días en Vitigudino escogidas obras, figura la niña Olimpia Muñoz, hija de nuestro querido amigo don Mariano Muñoz*²³.

*(...) «Quand lámour meurt». Vals, Octave Cremieux. «Alborada» tiempo de barcarola, J. Pérez de Aguirre, cantada por un coro de niñas de la Escuela de San Eloy, dirigido y acompañado por el reputado maestro don Hilario Goyenechea (...)*²⁴.

La última reseña a la Escuela de San Eloy hasta 1911, es de octubre de 1910, encontrando a la junta directiva evaluando la situación económica y obteniendo, al parecer, de la referida reunión, resultados positivos, que consolidan la continuidad y buena marcha de la Sociedad a comienzos de la segunda década del s. xx.

*En la escuela de Nobles y Bellas artes de San Eloy se reunió el día primero del corriente esta culta sociedad, asistiendo escaso número de socios, seguramente los más aficionados. Se estudió el estado económico de la misma, viéndose con gusto que la expresada sociedad cuenta con medios suficientes para atender todos sus compromisos (...)*²⁵.

²² «Veladas y bailes», *El Adelanto* –Salamanca–, 10 de diciembre de 1906; B.G.U.S.

²³ «Noticias», *El Nuevo Local*, *El Adelanto* –Salamanca–, 18 de mayo de 1907; B.G.U.S.

²⁴ «Sociedad «El Teatro», *El Adelanto* –Salamanca–, 23 de noviembre de 1907; B.G.U.S.

²⁵ «Sociedad Filarmónica Salmantina», *El Adelanto* –Salamanca–, 6 de octubre de 1910; B.G.U.S.

3. PADRES SALESIANOS

La actividad educativa a nivel musical dentro de la comunidad religiosa salesiana, ha sido tan rica que precisa, cómo no, de un apartado específico en el presente artículo.

Una pequeña comunidad salesiana, formada en principio, tan sólo, por los religiosos P. Vicente Schiralli (sacerdote salesiano), y P. Juan Bértola (hermano coadjutor), llega a Salamanca la última semana de 1898, para hacerse cargo de la Escuela del Protectorado de Industriales Jóvenes, por iniciativa y constancia de Francisco de la Concha Alcalde, presidente de las Conferencias de San Vicente de Paúl. De esta forma, los P.P. salesianos, son recibidos hospitalariamente por los P.P. jesuitas en su colegio de la Clerecía, hasta su establecimiento, ya definitivo, en Salamanca.

El 13 de enero de 1899, los salesianos empiezan las actividades académicas en el Protectorado de Industriales Jóvenes, impartiendo clases de enseñanza elemental, dibujo lineal, adorno y figura, modelación y también de albañilería.

Al margen de una próspera banda, vinculada al Protectorado, tenemos constancia de dos enseñanzas directamente relacionadas con la educación musical: solfeo y música instrumental, que se mantendrían, de igual forma, tras la desaparición de las enseñanzas del Protectorado, por los P.P. salesianos.

Todas las clases eran gratuitas y nocturnas. Tenían lugar en unos locales anejos a la parroquia de San Benito, frente a la Clerecía, que serán conocidos popularmente como «Colegio de San Benito» o «Colegio salesiano de San Benito».

En Noviembre de 1901, es nombrado director del colegio, el salesiano P. Juan Tagliabue, y un mes después, se inaugura solemnemente el primer oratorio festivo, al que acuden más de 400 niños de toda Salamanca. Con el oratorio, los salesianos atendían a los niños y jóvenes en su tiempo libre, especialmente los fines de semana.

Pronto, la capacidad de los locales de la parroquia de San Benito, se hicieron pequeños para albergar tanto alumnado, viéndose la necesidad, de trasladarse a un edificio de mayor amplitud. El P. Vicente Schiaralli, viaja a Madrid con la intención de solicitar donativos, siendo recibido por la Reina y la Infanta Doña Isabel.

El 11 de julio de 1900, se firma la escritura de compra-venta de unos terrenos junto a la vía férrea portuguesa, en la calzada de Toro, a D. Jerónimo Gómez-Rodulfo Yagüe, para construir el nuevo edificio. Serán unos 10.000 metros cuadrados, a los que hay que sumar 440 que regaló el propio vendedor a la institución. Estamos hablando del emplazamiento definitivo del actual Colegio salesiano de María Auxiliadora.

Hasta agosto de 1902 no comenzarán las obras del nuevo edificio, diseñado de manera altruista por el arquitecto D. Joaquín de la Concha Alcalde, con el maestro de obras Juan García.

Unas semanas antes de la fundación salesiana de la Archicofradía de María Auxiliadora, (raíces de la institución actual), el Protectorado de Industriales Jóvenes deja de funcionar, dedicándose ya la orden salesiana, de forma exclusiva, a la gestión del Instituto Salesiano de María Auxiliadora (por entonces, aún en San Benito). La desaparición de la Escuela del Protectorado, trajo consigo, meses después y de manera inevitable, la disolución de la fructífera banda del Protectorado de Industriales Jóvenes, seguramente transformándose en la Banda de las Escuelas Salesianas.

El 9 de septiembre de 1909, el Sr. Obispo Mons. Francisco Valdés, acompañado de los Obispos de Ciudad Rodrigo y de Astorga, bendice el nuevo edificio del colegio, una vez finalizado. En octubre, los alumnos de la 3^a clase del Colegio San Benito, se trasladan al nuevo edificio. Los educadores salesianos se reparten entre las dos sedes, y el P. Juan Tagliabue, seguirá de director de ambas obras salesianas, hasta 1913.

(...) *La nueva residencia de los salesianos. (...) La construcción no tiene orden y estilo determinado, advirtiéndose tendencias a un góticoy muy extraviado y muy del día. En el coro hay un órgano hermoso, construido por el señor Bernardi (...)*²⁶.

En el Instituto Salesiano de María Auxiliadora, se prestará el doble servicio de centro educativo y de internado de estudiantes. La sede de San Benito, será vendida en 1948 a la Universidad Pontificia, para aumentar sus instalaciones, quedando, desde entonces, el espacio educativo que ha llegado a nuestros días.

La actividad musical en las dos sedes (ambas instituto escolar) es muy rica, encontrando varias referencias a recitales de piano y violín y pequeños conjuntos ofrecidas por alumnos a lo largo de toda la década, al margen de toda la actividad derivada de las bandas salesianas que fue realmente fructífera y que requiere capítulo aparte²⁷.

4. UNIVERSIDAD DE SALAMANCA: NORMAL DE MAESTROS

Como ya hemos apuntado en el primer apartado del presente artículo sobre la Escuela de Nobles y Bellas Artes de San Eloy, la enseñanza de la música vinculada al ámbito universitario, había desaparecido completamente a comienzos del s. XIX, sur-

²⁶ «Noticias», *El Adelanto –Salamanca–*, 11 de octubre de 1909; B.G.U.S.

²⁷ ÁLVAREZ, F. J. *Bandas musicales en Salamanca a comienzos del S. XX. con la prensa local como fuente principal*. Ediciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 2012.

giendo así la necesidad, de crear o adaptar una institución ya existente, que cubriera este propósito; San Eloy, como hemos visto, dio respuesta a esta carencia en 1838.

Aun así, y desde el contexto universitario, nunca se abandonó del todo la idea de volver a instituir la cátedra de música que, tiempo atrás, tantas glorias había dado a la capital salmantina.

Por diferentes factores (fuera del marco del presente artículo), esta cátedra, hasta el último cuarto del s. xx, no llegó a constituirse en el mismo núcleo de la universidad clásica, independiente del resto de saberes y con entidad propia (lo que serán los estudios de segundo ciclo de Musicología), sino que, muy al contrario de los intereses que músicos del contexto universitario y profesores de la Escuela de San Eloy demandaban, la deseada cátedra se adscribió, en 1899, a la Escuela Normal de Maestros, dependiente, cómo no, de la Universidad de Salamanca, pero sin constituir por sí misma un saber independiente, dentro de los propios estudios de Magisterio, hasta 1991, año de la institución de la especialidad de Educación musical en Ávila (perteneciente a la Universidad de Salamanca).

La Escuela Normal de Maestros, que encontramos en el periodo temporal base para este estudio, es, por lo tanto, una incipiente institución en el ámbito musical, preocupada por establecer de nuevo las bases de lo que había sido la enseñanza de la música, tiempo atrás, y lo hace comenzando por sus estudios de carácter más pedagógico: El Magisterio.

Así, tras la constitución de la cátedra en la Normal de Maestros y de Maestras en Salamanca, todos los esfuerzos iniciales de la institución, se volcaron en consolidar los incipientes estudios musicales (primeramente aglutinados en una única asignatura compendio de saberes del ramo) para, poco a poco, caminar durante el s. xx, hacia la búsqueda de una entidad independiente, dentro de los propios estudios preparatorios a maestro.

La historia de la enseñanza de la música en la institución durante el primer cuarto del s. xx, es clave, ya que constituye la base sobre la que se apoyarán, más adelante, los avances y la consolidación que, como hemos dicho, a lo largo del s. xx, se irá produciendo.

Tras la inclusión de los estudios en 1899, de la mano de una única asignatura: «música», la Cátedra, estuvo ocupada de manera interina, por los profesores Alberto Rosa (en la Normal de Maestros) y Rosa Sanz (en la Normal de Maestras).

(...) Cuadro de asignaturas, profesores y textos que han de regir en el presente curso de 1900 a 1901. (...) Música: Don Alberto Rosa, Moré y Gil (...)²⁸.

²⁸ «La Enseñanza», *El Adelanto* –Salamanca–, 4 de octubre de 1900; B.G.U.S.

Ambos se encargaban de impartir la asignatura genérica que, principalmente, se apoyaba en la enseñanza del solfeo, canto y ligeras nociones instrumentales de piano, tomados del famoso método Moré y Gil, publicado en 1872²⁹.

Las principales noticias encontradas en la prensa local durante la primera década del s. xx, con la Normal de Maestros como centro, hacen referencia, casi siempre, a los logros académicos alcanzados por los alumnos y alumnas, consignando de este modo sus calificaciones, junto con el resto de asignaturas y estudios de carácter general.

*En los exámenes celebrados anteayer tarde y ayer por la mañana han obtenido la honrosa calificación de sobresalientes los señores siguientes. (...) ESCUELA NORMAL DE MAESTROS. Música: Don José de la Rua, Don Florencio Herrero (...)*³⁰.

Sin embargo, las reseñas de más significación para este estudio, son las referentes a los cambios y disposiciones de las propias plazas, vinculadas siempre a una oposición, que, en los que hemos consignado concursos de esta tipología, constituyen una fuente preciosa para estudiar y analizar, a través de sus ejercicios, no sólo la capacidad de sus aspirantes, sino también la importancia de los mismos, de cara a la propia enseñanza de la materia, objeto de examen y estudio.

El primer cambio en el profesorado, al margen aún del concurso-oposición (que al no constituir una plaza permanente, podía ser designado desde el rectorado directamente), fue el producido tras la jubilación del profesor Alberto Rosa, tomando su puesto, también de manera interina, el recién llegado a Salamanca, profesor Mariano Aniceto Álvarez

*Ha sido nombrado profesor auxiliar de música de esta Normal de Maestros don Mariano Aniceto Álvarez, el cual ha fijado ya su residencia en Salamanca*³¹.

Tres años después, la dedicación del nuevo profesor se interrumpe, al sacarse a concurso, desde la Universidad, la plaza a catedrático de Música en la Normal de Maestros, ya como título oficial, cargo al que optarán los más reconocidos maestros y profesores de música, con actividad en la ciudad.

El tribunal, como no podía ser de otra manera, lo conforman el otro nutrido grupo de músicos de prestigio salmantinos no aspirantes a la plaza: Bernabé Mingote (maestro de capilla de la Catedral), Dámaso Ledesma (organista de la Catedral), Ino-

²⁹ MORÉ, JUSTO/ GIL, JUAN. *Método de Solfeo*. Casa Dotesio. Madrid, 1872.

³⁰ «Los Sobresalientes», *El Adelanto –Salamanca–*, 3 de junio de 1900; B.G.U.S.

³¹ «Crónica Local y Provincial», *El Adelanto –Salamanca–*, 24 de noviembre de 1904; B.G.U.S.

cencio Haedo Fernández (director de la Banda Provincial desde Febrero de 1904), Lucas Prieto (veterano profesor de solfeo en la Escuela de San Eloy) y Rosa Sanz (profesora de la misma especialidad en la Normal de Maestras).

*Se nos asegura que en breve darán principio los ejercicios de oposición para ser provista la cátedra de profesor de música, vacante en esta Escuela Normal Superior de Maestros. El tribunal nombrado, está compuesto de la siguiente manera: Presidente: don Bernabé Mingote, maestro de capilla por oposición de la Catedral salmantina. Secretaria: doña Rosa Sanz, profesora de dicha asignatura de la Normal de Maestras. Vocales: don Dámaso Ledesma, organista de la Catedral; don Inocencio Haedo, director de la academia de música del Hospicio y de la banda de referido establecimiento y don Lucas Prieto, profesor de la Escuela de Nobles y Bellas Artes de San Eloy (...)*³².

Cinco fueron los aspirantes a la plaza, todos ellos, a excepción de un músico catalán no consignado por la prensa, reconocidísimas figuras dentro del panorama musical salmantino: Jesús Pinedo, profesor de música en Ciudad Rodrigo y excelente pianista, con una actividad instrumental en cafés y salones muy amplia, sobre todo a partir de 1906; Bernardo García-Bernalt, jovencísimo músico vinculado, entre otros ámbitos, al trabajo etnomusicológico sobre los populares «Cantos Charros» (del maestro Ledesma), además de su plaza de segundo organista de la Catedral. Desde Marzo de 1908 se encargará, a su vez, de la primera compañía de zarzuela local con trascendencia en la primera mitad del s. xx, entre otros méritos; Hilario Goyenechea, profesor de piano y solfeo, por oposición también, de la Escuela de San Eloy y máximo exponente musical en la Salamanca de comienzos del s. xx, habiendo destacando, entre otros ámbitos, como director de la Tuna Escolar, del Orfeón del Círculo de Obreros, del coro de niñas de la Escuela de San Eloy y como consumado pianista, en prácticamente todos los cafés, casinos y salas de concierto salmantinos; Mariano Aniceto, profesor interino desde 1904 en la Normal de Maestros, buscando, obviamente, su plaza en propiedad³³.

*(...) Han solicitado tomar parte en las oposiciones los cinco señores aspirantes siguientes: Don Mariano Aniceto, profesor interino de música de la Normal; don Jesús Pinedo, profesor de música de Ciudad Rodrigo; don Bernardo G. Bernal, organista segundo de esta Catedral; don Hilario Goyenechea, profesor de la Escuela de San Eloy y otro músico catalán cuyo nombre no recordamos. (...)*³⁴

³² «Oposiciones», *El Adelanto –Salamanca–*, 28 de octubre de 1907; B.G.U.S.

³³ ÁLVAREZ, F. J. *Músicos en Salamanca a comienzos del S. XX. Catálogo con la prensa local como documento base*. Ediciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 2012.

³⁴ «Oposiciones», *El Adelanto –Salamanca–*, 28 de octubre de 1907; B.G.U.S.

Los ejercicios de la oposición, aunque comenzados en octubre de 1907, tuvieron que ser interrumpidos a causa de unas supuestas irregularidades denunciadas por García-Bernalt y Jesús Pinedo que, tras ser estudiadas y desestimadas por el propio rector, don Miguel de Unamuno, retrasaron la conclusión y resolución del tribunal hasta febrero de 1908.

(...) Estando reunidos, tuvieron noticia de una protesta elevada al Rector por los opositores señores Pinedo y Bernal, y éste fue el motivo de suspender el trabajo y dirigirse al Rectorado a enterarse de lo que ocurría. El señor Unamuno les manifestó que continuasen los ejercicios y que la protesta se uniera al expediente de las oposiciones. (...)³⁵.

Los ejercicios constaron de cinco partes, perfectamente documentadas por *El Adelanto*.

El nivel de exigencia de los mismos, aunque alto, no alcanzó las cotas de dificultad del examen de oposición para cubrir la plaza de director de la Banda Provincial, en 1904 (ganada por Inocencio Haedo Fernández, miembro del tribunal, en este caso), siendo seguramente, el más complicado de los mismos, el único teórico: la escritura de una memoria sobre el plan, método y procedimiento para la enseñanza de la música, atendiendo a las reglas de canto y extensión de las voces.

(...) Los ejercicios serán cinco, según está anunciado en la Real orden correspondiente. Estos ejercicios constarán: El primero armonizar un bajete a cuatro voces; el segundo componer uno o dos cantos escolares; el tercero cantar una lección de solfeo con o sin acompañamiento de piano; el cuarto tocar a primera vista y trasponer al piano un himno escolar a tres voces y el quinto escribir una memoria sobre el plan, método y procedimiento para la enseñanza de la música, con algunas reglas del arte del canto y extensión de las voces (...)³⁶.

A falta de la lectura del último ejercicio por parte de Hilario Goyenechea y Jesús Pinedo, el concurso-oposición quedó aplazado, por las causas antes indicadas, hasta febrero de 1908. La realización de cada uno de los cinco ejercicios, fue seguido por numeroso público.

Ayer practicaron los opositores el cuarto ejercicio, ante público inteligente, en el que se contaban algunas señoras. Hoy a las diez y media, verificarán el último que consiste en dar lectura de las Memorias presentadas con los métodos, formas y procedimientos para la enseñanza de la música (...)³⁷.

³⁵ «De Oposiciones», *El Adelanto* –Salamanca–, 20 de diciembre de 1907; B.G.U.S.

³⁶ «Oposiciones», *El Adelanto* –Salamanca–, 28 de octubre de 1907; B.G.U.S.

³⁷ «La Cátedra de la Normal», *El Adelanto* –Salamanca–, 18 de diciembre de 1907; B.G.U.S.

Tras la reanudación de los mismos, el tribunal resolvió en favor de Hilario Goyenechea que, con ésta, era la segunda plaza importante por oposición que conseguía en Salamanca, tras la adquisición, en 1898, de la de piano y solfeo en la Escuela de San Eloy. Su consolidación en el panorama musical salmantino fue, desde este momento, completa, colocándose a la altura de grandes representantes locales, como el propio Dámaso Ledesma o incluso Felipe Espino.

Como oportunamente dijimos, ayer tuvo lugar, una vez terminadas las oposiciones, la adjudicación de la cátedra de música, vacante en esta Escuela Normal de Maestros. Reunidos el tribunal a las diez y media, y después de cerca de dos horas de deliberación, le fue dada a la cátedra a nuestro querido amigo el estudioso y aventajado maestro don Hilario Goyenechea. Éste recibió numerosas felicitaciones por el señalado triunfo obtenido en tan reñidas oposiciones, triunfo que el señor Goyenechea tiene que añadir a los ya conquistados anteriormente, pues tan brillantes ejercicios, por todos elogiados, ha hecho oír como los que hizo cuando ganó también la cátedra de música de la Escuela de San Eloy. No es esta ocasión de tributar elogios al joven compositor, pues de todos nosotros son conocidos sus méritos y no es cosa de repetir lo que tantas veces hemos dicho juzgando su provechosa labor. Reciba, pues, el señor Goyenechea nuestra sincera y cordial enhorabuena por tan señalado triunfo³⁸.

Tras la adjudicación de la plaza, el resto de aspirantes, tomaron nuevos rumbos: Jesús Pinedo, centrándose en los recitales de cafés y salas de concierto locales, comandando su famoso «septimino del Novelty» y García Bernalt, en diversos contextos, pero sobre todo como director (al mes de terminar los ejercicios) de la Sociedad Artística «Bohemios».

Del anterior profesor interino, Mariano Aniceto, no tenemos referencias en prensa (ni por otras fuentes) lo que resta de década, lo que nos hace suponer que, muy probablemente, abandonase Salamanca tras la conclusión de los ejercicios, que le arrebataron su interinidad.

5. BIBLIOGRAFÍA

- ALIER, R. y AVIÑOA, X.: «El libro de la zarzuela». Ediciones Daimón. Barcelona, 1982.
- ALVAREZ GARCÍA, F. J.: «La actividad musical en Salamanca a través de la prensa local. 1900-1910». Tesis Doctoral. USAL: Departamento de Historia y Ciencias de la Música. Salamanca, 2009.
- ALVAREZ GARCÍA, F. J.: *Músicos en Salamanca a comienzos del S. XX. Catálogo con la prensa local como documento base*. Ediciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 2012.

³⁸ «De Oposiciones», *El Adelanto* –Salamanca–, 19 de febrero de 1908; B.G.U.S.

- ÁLVAREZ GARCÍA, F. J.: *Bandas musicales en Salamanca a comienzos del S. XX. con la prensa local como fuente principal.* Ediciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 2012.
- ANSEDE, C. R.: «De la Salamanca de ayer: usos, costumbres, recuerdos...» Salamanca: Diputación de Salamanca, 1969.
- ARNAU, J. y GÓMEZ, C. M.: *Historia de la zarzuela.* Editorial Zacosa, Madrid, 1979.
- CARNERO, I.: *Diccionario de personajes, topónimos y demás nomenclaturas del callejero salmanticense.* Salamanca. Diputación Provincial y Ayuntamiento de Salamanca. 1964.
- CASARES RODICIO, E.: *Diccionario de la zarzuela, España e Hispanoamérica.* Madrid: Instituto Complutense de Ciencias Musicales, 2003.
- CASARES RODICIO, E.: «La música española hasta 1939, o la restauración musical», *Actas del Congreso Internacional «España en la Música de Occidente»*, Vol. II, Madrid, Ministerio de Cultura, 1987.
- CONESA. M.: *La Salamanca de los Gombau.* Junta de Castilla y León. Salamanca, 1996.
- CORTÉS VÁZQUEZ, L.: «Presentación de una ciudad: Salamanca». Publicaciones de los cursos de verano de la Universidad de Salamanca, 1971.
- GARCÍA FRAILE, D.: «Salamanca en la Historia de la música española», CABO, A. y ORTEGA, A.: *Salamanca, Geografía, Historia, Arte, Cultura,* Ayuntamiento de Salamanca, Servicio de Publicaciones, Salamanca, 1986, pp. 571-600.
- GARCÍA GARCÍA, J. M.: *Prensa y vida cotidiana en Salamanca (siglo XIX): Aproximación a la historia del periodismo salmantino.* Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990.
- GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, C.: *Salamanca a finales del S. XIX.* Publicaciones de la Diputación Provincial de Salamanca. 1997.
- KENT, C.: *El perfil de Salamanca.* Salamanca 2005, Plaza Mayor de Europa, 2005.
- MAILLO SALGADO, S.: *Felipe Espino, un músico posromántico y su entorno.* Salamanca: Anthema Ediciones, 1999.
- MARTÍNEZ DEL RÍO. R.: *Historia de la Universidad de Salamanca.* Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca, 2004.

MORÉ, J. y GIL, J.: *Método de Solfeo*. Casa Dotesio. Madrid, 1872.

SAMANIEGO BONEU, M.: *Publicaciones periódicas salmantinas, 1793-1936: Contribución al estudio de fuentes para la historia de Castilla-león*. Departamento de Historia Contemporánea, Universidad de Salamanca, 1984.

TORIBIO ANDRÉS, E.: *Salamanca y sus alrededores, su pasado, su presente y su futuro*. Talleres Tipográficos Cervantes, Salamanca, 1954.

Página intencionadamente en blanco



CAMICETTE NERE: LE DONNE NEL VENTENNIO FASCISTA

Blackshirts: Women during the Fascist ventennio

Roberta SASSANO
Università degli Studi di Foggia
eloisa2586@alice.it

Fecha de recepción: 17-III-2015
Fecha de aceptación: 15-IV-2015

RIASSUNTO: Nell'articolo si è realizzata una disamina della condizione delle donne in Italia nel Ventennio fascista, un periodo di profonda regressione per quanto riguarda i loro diritti. In primo luogo ci si è soffermati sulle discriminazioni subite dalle donne in ambito giuridico, lavorativo, sociale e soprattutto politico, con l'ennesima negazione del tanto agognato diritto di voto. Poi si è cercato di narrare la condizione delle donne nel regime fascista attraverso l'analisi delle modalità con le quali veniva descritta la donna nella stampa dell'epoca, specie nei periodici femminili, i quali dovevano contribuire a diffondere l'ideale muliebre che il fascismo voleva realizzare. Diversi furono i giornali fondati in questo periodo, tutti molto utili per comprendere l'immagine della donna nella stampa del Ventennio e quindi, di riflesso, nella società stessa. Infine si è messo in evidenza come il Fascismo avesse finito per relegare le donne ad un unico ruolo: quello di mogli e madri esemplari, ritenendole inferiori rispetto agli uomini e collocandole così in una posizione di profonda subordinazione. Inoltre, per poter meglio inculcare in loro i principi del regime, queste furono inquadrate in diverse organizzazioni di massa, come i Fasci femminili, attraverso i quali attuare una rigida funzione di controllo di ogni dissenso.

Parole chiave: Fascismo; condizione femminile; diritti; discriminazioni; stampa.

ABSTRACT: The article is an examination of the status of women in Italy during the Fascist period, which was a period of deep regression regarding their rights. First we focused on the discrimination suffered by women in the legal, social and especially political field, with yet another denial of the right to vote. Then we tried to describe the status of women in the Fascist regime analyzing the way in which women was described in the press of the time, especially in

female magazines, which had to help widespread the ideal Fascism wanted to accomplish. Several newspapers were founded in this period, all very useful to understand what was the image of women in the printing of the Fascist era and then, by extension, in society itself. Finally it is shown how Fascism had ended up relegating women to the single role of wives and mothers, considering them less than men and thus placing them in a position of deep subordination. Furthermore, in order to better inculcate in them the principles of the regime, these were framed in various mass organizations, such as the female Fasci, through which to implement a strict control against all dissent.

Keywords: Fascism; women's condition; rights; discriminations; press.

SOMMARIO: 1. Le discriminazioni giuridiche, sociali e politiche. 2. L'immagine della donna nella stampa del Ventennio. 3. La donna fascista tra ruolo di moglie e madre esemplare e inquadramento nelle organizzazioni di massa del regime. 4. Conclusioni. 5. Bibliografia.

1. LE DISCRIMINAZIONI GIURIDICHE, SOCIALI E POLITICHE

«La donna deve obbedire. Essa è analitica, non sintetica. Ha forse mai fatto dell'architettura in tutti questi secoli? Le si dica di costruirmi una capanna, non dico un tempio! Non lo può! Se io le concedessi il diritto elettorale, mi si deriderebbe. Nel nostro Stato essa non deve contare»¹

Benito Mussolini

Durante il Ventennio fascista le donne videro andare deluse le loro aspettative di emancipazione politico-sociale, dal momento che il regime mussoliniano in un primo tempo si mostrò disponibile quantomeno a valutare le loro rivendicazioni per meri motivi di propaganda, salvo poi disattenderle una volta consolidatosi relegandole al ruolo di «mogli e madri esemplari», per usare un'espressione di Piero Meldini (1975: 60).

Al termine del primo conflitto mondiale il movimento femminile crebbe rapidamente, in connessione con la protesta sociale e la rivendicazione del diritto di voto, la cui concessione sembrava imminente nel 1919.

I gruppi che promuovevano l'azione sociale delle donne erano diversi più che mai, accanto a parecchie associazioni di carattere nazionale, le più importanti delle quali erano il CNDI² e l'Unione donne cattoliche italiane, si annoveravano inoltre circa centoquindici gruppi di donne socialiste, che ruotavano attorno al settimanale *La Difesa delle*

¹ Mussolini, B. (1951). *Opera omnia*. Firenze: La Fenice.

² Il Consiglio Nazionale delle Donne Italiane (CNDI) era una federazione di associazioni femminili e miste impegnate per il miglioramento della condizione sociale delle donne, aperto a donne di ogni idea politica e di ogni religione. Fondato nel 1903, è il ramo italiano dell'International Council of Women, istituito a Washington nel 1888 sul principio della assoluta indipendenza dai partiti e dalle confessioni religiose. Cfr. De Grazia, V. (1997). *Le donne nel regime fascista*. Venezia: Marsilio.

lavoratrici. È difficile stimare il numero delle donne coinvolte in questo attivismo: forse 25 mila a cui però vanno aggiunte le decine di migliaia di donne che appartenevano alle organizzazioni socialiste e cattoliche, mentre solo poche centinaia erano per il momento iscritte ai gruppi fascisti.

Al centro del movimento di lotta per la parità dei diritti continuavano a trovarsi i gruppi di estrazione borghese, in particolare il CNDI, l'Unione femminile, la Federazione nazionale per il voto alle donne e la FILDIS (Federazione Italiana fra laureate e diplomate degli istituti superiori)³.

La crisi di tali gruppi, tra il 1920 e il 1925, dimostrò quanto fosse difficile per il movimento delle donne borghesi mantenere la propria autonomia e capacità di iniziativa politica nelle condizioni vicine alla guerra civile del periodo dell'ascesa al potere del regime mussoliniano.

Aldilà delle apparenze iniziali, il fascismo discriminò le donne sotto ogni profilo, giuridico, lavorativo e soprattutto politico, non arrivando mai a concedere il tanto agognato suffragio universale.

Sotto il profilo giuridico⁴ il padre rappresentava nella famiglia lo Stato e, come nella legge romana, donava allo stato un cittadino, il figlio, che non aveva alcuna libertà, essendo proprietà del padre.

Rispetto al rapporto marito-moglie, il nuovo codice decretava che il marito era il capo famiglia: la moglie doveva assumerne il cognome e seguirlo ovunque egli ritenesse necessario stabilire la residenza; moglie e marito dovevano vivere sotto lo stesso tetto, essere fedeli e cooperativi (art. 130 C.C.)⁵.

La sessualità fuori dal matrimonio era considerata anche un «delitto contro la moralità familiare», anche se le norme riaffermavano la «doppia morale». L'adulterio della donna infatti veniva considerato un crimine a differenza di quello dell'uomo (art. 559, C.P.); l'uomo commetteva un reato solo allorché costringeva la moglie a vivere sotto lo stesso tetto con la sua amante (art. 560 C.P.)⁶.

La legge, inoltre, considerava una donna adultera anche per un solo incontro clandestino, mentre un uomo veniva accusato di concubinato soltanto nel caso di una

³ Cfr. Duby, G., Perrot, M. (1993). *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento*. Bari: Editori Laterza.

⁴ Cfr. Graziosi, M. (2000). *La donna e la storia: identità di genere e identità collettiva nell'Italia liberale e fascista*. Napoli: Liguori.

⁵ Cfr. Ferri, G. B. (2008). *Fascismo e concezioni del diritto*. Padova: Cedam; Cipriani, F. (1992). *Il Codice di procedura civile tra gerarchi e processualisti*, Napoli: Edizioni scientifiche italiane.

⁶ Cfr. Sbriccoli, M. (2002). Codificazione civile e penale. In De Grazia, V., Luzzatto, S. (eds.), *Dizionario del fascismo*, vol. 1 (pp. 301-305), Torino: Einaudi.

relazione di lunga durata. Il marito infine poteva uccidere la moglie adultera, mentre lo stesso non era consentito alla donna.

Anche dal punto di vista lavorativo le donne furono discriminate: la perdita d'importanza della donna fu accompagnata dall'istituzionalizzazione della sua inferiorità attraverso una serie di provvedimenti che la espellevano dal mercato del lavoro e le negavano qualsiasi diritto politico. Il processo di allontanamento dal mondo del lavoro iniziò nel 1919, con la legge Sacchi del 17 luglio, con cui si sancì che le donne non potevano occupare posizioni dirigenziali nell'amministrazione pubblica.

Il processo di espulsione continuò per tutti gli anni Venti: in base al regio decreto 2480 del 9 dicembre 1926, le donne persero il diritto all'insegnamento di filosofia, storia e letteratura italiana nelle scuole superiori, fatta eccezione per gli istituti magistrali perché frequentati prevalentemente da donne. Il 28 novembre 1933 venne poi accolto un provvedimento in cui si stabiliva che nel pubblico impiego gli uomini dovevano essere assunti in posizioni superiori rispetto a quelle delle donne; nel 1934 venne approvata la legge con cui si esclusero le donne dalla posizione di segretario comunale; infine nel 1938, venne emanata quella con la quale si stabilì che l'occupazione femminile nella pubblica amministrazione non poteva essere superiore al 10%.

Mentre il lavoro era indispensabile alla costruzione di una solida identità maschile, l'occupazione femminile, come dichiarò Mussolini «ove non è diretto impedimento distrae dalla generazione, fomenta una indipendenza e conseguenti mode fisiche-morali contrarie al parto» (Bock, 1986: 145). Le donne non erano dunque rappresentate nella gerarchia lavorativa.

Incapaci di difendere il proprio diritto al lavoro sulla base della parità sessuale, le lavoratrici ridimensionarono aspirazioni e rivendicazioni. Le professioniste stesse, che una volta avevano fatto causa comune con le donne della classe operaia e adesso erano organizzate in istituzioni fasciste del tutto separate come l'ANFAL (Associazione Nazionale Fascista Artiste e Laureate) legittimarono questi atteggiamenti.

In questo clima di crescente perdita d'importanza della donna, non fu difficile negarle il diritto di voto, discriminarglielo anche sul piano più importante: quello dei diritti politici. Tuttavia prima di parlare di cosa accadde in quest'ambito nel periodo fascista, è necessario fare un salto indietro nel tempo, agli inizi del Novecento, quando si svilupparono le prime istanze a favore del diritto di voto per le donne.

Nel 1908 infatti si riunì a Roma il Primo Congresso Nazionale delle Donne Italiane che vide la partecipazione di oltre mille e quattrocento donne e costituì l'occasione

per discutere di molteplici problematiche, quali il diritto di voto, l'istruzione femminile, il lavoro e l'assistenza. Durante il Congresso, su richiesta del Comitato nazionale pro-suffragio, un'intera seduta fu dedicata alla questione del voto delle donne⁷.

Quasi contemporaneamente, si erano mosse altre associazioni, fra cui forse la più celebre fu l'Unione Femminile Nazionale, fondata a Milano nel 1899 e promotrice, a partire dal 1901, della rivista *Unione Femminile*: questa associazione e l'omonima rivista, pur non riconoscendosi esplicitamente nelle posizioni di alcun partito, si impegnarono in un'assidua azione di propaganda, relativamente ai temi della tutela del lavoro dei bambini e delle donne, dell'istruzione femminile e del suffragio universale⁸.

Purtroppo un elemento di forte debolezza del movimento per il voto alle donne fu rappresentato in questi anni dall'incerto e ambiguo atteggiamento nei suoi confronti del PSI, che limitò anche l'impegno suffragista di molte sue militanti, polemizzando contro il femminismo borghese, che avrebbe frenato la battaglia dei proletari per il suffragio universale, ma in realtà temendo il voto conservatore delle donne⁹.

Anna Kuliscioff¹⁰, punto di riferimento del PSI, affrontò con particolare veemenza la questione del ruolo della donna nella società e del diritto di voto, scontrandosi con l'allora leader del Partito, Filippo Turati, definendolo poco impegnato nella lotta per i diritti delle donne e poco convinto della maturità e della consapevolezza politica delle italiane.

Il 1911 segnò però un punto di maggiore sviluppo del femminismo socialista, e l'8 maggio 1912, durante la discussione sulla nuova legge elettorale politica, Turati presentò alla Camera un nuovo ordine del giorno nel quale sottolineava che il diritto di voto dovesse essere esteso a tutti gli italiani, indipendentemente da differenze di carattere anatomico e fisiologico. Tuttavia anche quest'ultima discussione parlamentare, sebbene

⁷ Cfr. Doni, E., Fulgenzi, M. (2001). *Il secolo delle donne: l'Italia del Novecento al femminile*. Roma: Laterza.

⁸ Cfr. Rossi Doria, A. (1996). *Diventare Cittadine: il voto alle donne in Italia*. Firenze: Giunti.

⁹ Cfr. Schiavon , E. (2001). L'interventismo femminista. *Passato e presente*, 54, pp. 59-72.

¹⁰ Anna Kuliscioff (pseudonimo di Anna Moiseevna Rozenštejn) fu una rivoluzionaria russa (Moskaja, Cherson, 1854-Milano, 1925). All'età di sedici anni si recò in Svizzera, dove aderì alle tesi anarchiche di Bakunin. Tornata in patria si dedicò all'attività clandestina e fu costretta a fuggire nuovamente in Svizzera. Qui incontrò il rivoluzionario italiano Andrea Costa, con il quale strinse un'intensa relazione politica e sentimentale. Studentessa di medicina in Svizzera, completò gli studi in Italia, dove svolse un'intensa attività gratuita di medico dei poveri. Passata al marxismo, che contribuì a diffondere in Italia, conobbe Filippo Turati, al quale si uni dal 1885, condividendo con lui la direzione della *Critica sociale* (dal 1891). Esponente della corrente riformista del Partito socialista, militò nel movimento per l'emancipazione delle donne di cui fu una delle figure più rappresentative. Neutralista convinta, dopo la guerra combatté il massimalismo socialista e fu rigorosa oppositrice del fascismo. Cfr. Istituto dell'Enciclopedia italiana (2010). *Dizionario biografico*. Roma. Consultato il 20 aprile 2015, da <<http://www.treccani.it>>.

fossero sempre più numerose le voci favorevoli in linea di principio al suffragio femminile, si concluse con l'ennesimo rifiuto del voto alle donne per motivi di prudenza politica e di convenienza sociale.

Nel 1912 fu inoltre approvata la legge per quello che fu definito suffragio universale, ma che in realtà escludeva proprio le donne: questa definizione errata perdurò fino a comparire in quasi tutti i libri italiani del Novecento: la legge suscitò polemiche molto accese da parte dei movimenti femministi e spinse molte donne a partecipare con vivacità e con ardore alla campagna elettorale del 1913, anche per dimostrare la propria consapevolezza politica¹¹.

Si erano tenuti nel frattempo i Congressi suffragisti di Roma, nel 1911, e di Torino, nel 1912, nonché il Primo Congresso Nazionale pro-suffragio, che si svolse a Roma nel 1914, organizzato dal Comitato Nazionale, al quale aderirono l'associazione *Per la donna*, il sindaco di Roma, la Camera del Lavoro, le associazioni degli insegnanti elementari e medi. I partiti rappresentati da delegati ufficiali erano quello socialista, socialista riformista, repubblicano, radicale e democratico-costituzionale.

Al Congresso emerse in particolar modo il problema del rapporto con i partiti politici e le suffragiste caldeggiarono l'opportunità di una collaborazione con quelli che fossero stati disposti ad appoggiare il diritto di voto alle donne. Venne deciso che le suffragiste lavorassero all'interno di quei partiti in cui si riconoscevano, ma nello stesso tempo che si costituisse un gruppo parlamentare suffragista composto dai rappresentanti di tutti i partiti, escluso quello clericale¹².

Con la Grande Guerra ovviamente prevalsero i nazionalismi e il suffragismo femminile subì una battuta d'arresto proprio quando sembrava che la meta fosse più vicina. Allo scoppio della guerra infatti tutti gli sforzi delle Associazioni nazionali delle donne si rivolsero nei confronti dei rispettivi stati impegnati nel conflitto e la questione del voto alle donne venne momentaneamente accantonata.

Durante il Primo Conflitto Mondiale poi le donne sostituirono gli uomini impegnati al fronte, specie nelle fabbriche del Nord Italia e nelle campagne del Sud, immettendosi così in massa nel mondo del lavoro e fornendo un contributo fondamentale al Paese durante la guerra.

Tuttavia con la fine del conflitto la società, ancora prettamente patriarcale, decise che le donne dovevano tornare al «proprio posto», cosicché restituirlle alla benefica intimità del loro focolare fu il compito del dopoguerra. E' certo tuttavia che la guerra non

¹¹ Cfr. Duby, G., Perrot, M., *op. cit.*, pp. 25-40.

¹² Cfr. Migliucci, D. (2006). *Per il voto alle donne. Dieci anni di battaglie suffragiste in Italia (1903-1913)*. Milano: Mondadori.

fu dimenticata, né nei suoi aspetti tragici, né nelle sue forme di nuove esperienze di vita. La fieraZZa del ruolo svolto al posto degli uomini, facendo come loro o meglio di loro, permase nelle donne, e ne modificò, se non l'immediato comportamento, almeno la mentalità¹³.

Ma alla fine della guerra, operaie militarizzate e contadine improvvisate furono rimandate a casa, a riprendere l'antico posto tra i fornelli, dato che, travolti dall'antifemminismo del momento e preoccupati dalla concorrenza del lavoro femminile, i sindacati diedero la priorità al lavoro degli uomini e favorirono il ritorno delle donne in famiglia, però la guerra aveva fornito alle donne un bagaglio culturale che queste avrebbero conservato: in tal senso l'esperienza bellica non andò perduta e costituì un fattore di emancipazione¹⁴.

L'Italia aveva infatti iniziato a rendersi conto ad un tratto dell'importanza del lavoro femminile: fu in questo periodo che vennero avanzate, da parte dell'interventismo di origine democratica, le proposte paritarie più volte contrastate in passato (suffragio e parità salariale), riprese nel 1917 dal PSI e dalla CGL. La presa di coscienza delle proprie capacità economiche non tardò a causare anche una maggiore consapevolezza del proprio ruolo sociale e dei propri diritti civili e politici.

Non a caso, poco tempo dopo la conclusione della guerra, nel 1919, fu approvata la legge che cancellava l'istituto dell'autorizzazione maritale, ancora richiesta solo per alcuni atti, e permetteva alle donne l'accesso agli uffici pubblici, riconoscendo loro un'insperata autonomia. Ad apparente conferma di ciò, nell'immediato dopoguerra la battaglia per il voto sembrava potesse essere vinta¹⁵.

Tornando dunque al periodo che si sta analizzando, nel 1919, infatti il voto alle donne entrò davvero sulla scena politica: esso venne allora indicato come obiettivo nel punto 10 del programma del Partito popolare italiano e, in un primo momento, anche il programma dei fasci di combattimento del giugno del 1919 aveva chiesto il pieno diritto di voto per tutte le donne oltre i ventuno anni, con pari diritti di accesso alle cariche. Tra l'altro la sfiducia che ormai dopo il 1919 i movimenti femminili sentivano nei confronti del governo liberale non poteva non avvicinarli al fascismo.

Nel giugno del 1920, infatti, il governo capeggiato da Francesco Saverio Nitti, che aveva posizioni pro-emancipazioniste, cadde prima di riuscire a portare al Senato

¹³ Cfr. Imprenti, F. (2012). *Alle origini dell'Unione Femminile. Idee, progetti e reti internazionali all'inizio del Novecento*. Milano: Biblion.

¹⁴ Cfr. Antolini, P. (2006). *Donne in guerra, 1915-1918: la Grande guerra attraverso l'analisi e le testimonianze di una terra di confine*. Rovereto: Centro studi Judicaria.

¹⁵ Cfr. Gualtieri, A. (2012). *La grande guerra delle donne*. Fidenza: Mattioli.

la discussione sul suffragio femminile, cosicché il voto ampiamente favorevole della Camera fu annullato e la questione rinviata alla successiva legislatura¹⁶. Il risultato delle nuove elezioni, però, non produsse una solida maggioranza.

Che il primo fascismo fosse considerato una forza moderna e liberatrice da alcune donne, risulta d'altronde evidente dall'adesione al movimento da parte di diverse figure femminili prima del 1925. Si trattava di donne che avevano una certa esperienza politica alle spalle, ricevevano un sostegno ben scarso dagli uomini e non guadagnavano l'approvazione delle altre donne.

Alcune erano vecchie compagne di lotta del Mussolini socialista, come Margherita Sarfatti¹⁷ e Regina Terruzzi¹⁸, anticipate da Teresa Labriola¹⁹ che già nel 1917 aveva abbracciato il programma dell'Associazione nazionalista. Tuttavia il fatto che i movimenti femminili fossero inclini a guardare con favore alla promessa di Mussolini di dar

¹⁶ Le donne, infatti, come si è già accennato, durante la Prima Guerra mondiale, avevano dato prova di riuscire a sostituire bene gli uomini e il Governo, sentendosi obbligato a dimostrare loro un po' di gratitudine, poco dopo la fine del conflitto, fece approvare l'ordine del giorno Sichel, che prevedeva la loro ammissione al voto sia amministrativo che politico su presentazione di un disegno di legge, che venne letto in aula nell'estate del 1919, fu approvato e divenne legge nel settembre dello stesso anno. Sembrava che le donne avessero vinto la loro battaglia ma non fu così perché questa legge non arrivò mai in Senato a causa della chiusura anticipata della legislatura dovuta alla questione fiumana: il che significava che tutte le leggi in attesa di approvazione decadevano. Cfr. Fugazza, M., Cassamagnagh, S. - Istituto Lombardo di Storia contemporanea (2006). *Italia 1946: le donne al voto*. Milano. Consultato il 16 gennaio 2015, da <<http://www.insmli.it>>.

¹⁷ Margherita Sarfatti (Venezia 1883 - Cavallasca 1961) fu una giornalista. In gioventù partecipò alla propaganda socialista, poi seguì Mussolini al *Popolo d'Italia*, di cui fu redattrice per la parte letteraria e artistica; interventista fervente (nella prima guerra mondiale perse il figlio Roberto, medaglia d'oro alla memoria), aderì fin dall'inizio al fascismo; fondò e diresse la rivista *Gerarchia* e si fece promotrice del movimento artistico del «Novecento». Autrice di una biografia di Mussolini, a suo tempo notissima, *Dux* (1926), pubblicò numerosi scritti d'arte e un libro di versi, un romanzo (*Il palazzzone*, 1928) e un volume di ricordi (*Acqua passata*, 1955). Cfr. Urso, S. - Istituto dell'Enciclopedia italiana (2002). *Il Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 58. Roma. Consultato il 10 marzo 2015, da <<http://www.treccani.it>>.

¹⁸ Regina Terruzzi fu membro dell'esecutivo della Lega per la Tutela dei Diritti delle Donne e fondatrice nel 1913, insieme ad Anna Kuliscioff, dell' Unione Femminile Socialista. A causa delle sue posizioni interventiste uscì dal Partito Socialista Italiano e si avvicinò al movimento fascista, mantenendo però un atteggiamento critico, specie dopo le violenze dei primi anni del governo. Cfr. Falchi, F. (2008). *L'itinerario politico di Regina Terruzzi. Dal mazzinianesimo al fascismo*. Milano: Franco Angeli.

¹⁹ Teresa Labriola (Napoli 1874-Roma 1941), fu un'intellettuale italiana, figlia di Antonio. Fu la prima donna a laurearsi in giurisprudenza all'università di Roma (1894) e a ottenere la libera docenza in filosofia del diritto nel medesimo ateneo (1900). Nota ai suoi contemporanei per la qualità e la quantità degli scritti, concentrati sulla condizione della donna seguì un tragitto autonomo di ricerca, che la condusse dal materialismo allo spiritualismo, e dalla militanza nell'ambito del femminismo democratico alla scelta del nazionalismo e del fascismo. Tra i suoi scritti ricordiamo: *Studio sul problema del voto alla donna* (1904) e *Del femminismo: come visione della vita* (1917). Cfr. Tesoro, M./Istituto dell'Enciclopedia italiana (2004). *Il Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 62. Roma. Consultato il 10 marzo 2015, da <<http://www.treccani.it>>.

vita ad un governo di ricostruzione nazionale, non implica che le donne di estrazione borghese fossero particolarmente solidali col fascismo come movimento politico²⁰.

Al contrario, solo nove donne sono state identificate come veterane del primo raduno di piazza San Sepolcro a Milano, il 23 marzo 1919, mentre le aderenti al movimento non furono più di qualche centinaio fino alla marcia su Roma del 28 ottobre del 1922, né i cosiddetti fascisti «della prima ora» presero particolari iniziative per dar vita ad una componente femminile o per ampliare il consenso delle donne.

I fascisti inizialmente si erano quindi dichiarati a favore del suffragio femminile, ma queste posizioni, assieme alla buona dose di populismo opportunistico che le contraddistingueva, furono ben presto lasciate cadere di fronte all'astio del movimento dei reduci nei confronti delle donne lavoratrici e alla mentalità reazionaria dei proprietari terrieri e della borghesia provinciale che dal 1920-21 foraggiavano gli assalti squadristi alle leghe e alle cooperative socialiste.

Una volta raggiunto il potere, nel 1922, Mussolini dichiarò pubblicamente la sua opposizione all'estensione del diritto di voto alle donne: in un'intervista condotta da un giornalista francese per il *Petit Parisien*, affermò: «Io sono un partigiano del suffragio universale, ma non del suffragio femminile, tanto più che le donne votano sempre per gli uomini» (Meldini, 1975: 60).

La sua ambiguità divenne un'aperta menzogna in occasione del Congresso dell'Alleanza Internazionale per l'Estensione del Diritto di Voto alle Donne, svolto a Roma tra il 14 e il 19 maggio del 1923, in cui pubblicamente affermò: «Per ciò che riguarda il Governo mi sento autorizzato a dichiarare che, salvo avvenimenti imprevedibili, il Governo fascista si impegna a concedere il voto a parecchie categorie di donne, cominciando nel campo amministrativo» (Meldini, 1975: 65).

Anche in questa occasione non rinunciò a spostare l'attenzione dal diritto di voto alla missione a cui le donne italiane erano chiamate: concluse il suo discorso con un elogio di tutte le madri che avevano perduto i loro figli in guerra²¹. Per ragioni tattiche in seguito moderò il suo giudizio rispetto all'intervista rilasciata al *Petit Parisien*: al primo congresso fascista femminile delle Tre Venezie, tenutosi a Padova l'1 e il 2 giugno 1923, non espresse una posizione così netta, affermò invece che se le donne volevano veramente il diritto di voto, lo avrebbero ottenuto.

La posizione altalenante di Mussolini si riflesse anche nelle vicende della legge fascista che avrebbe dovuto riconoscere il diritto di voto alle donne: nel 1923 fu pre-

²⁰ Cfr. Taricone, F., De Leo, M. (1992). *Le donne in Italia: diritti civili e politici*. Napoli: Liguori.

²¹ Cfr. De Longis, R. (2002). Donne, un secolo per i diritti. *Millenovecento: mensile di storia contemporanea*, 1, pp. 15-24.

sentato in Parlamento il provvedimento a favore dell'estensione del diritto di voto alle donne nelle elezioni amministrative, che divenne legge il 22 novembre 1925. L'anno seguente però il regime abolì le elezioni amministrative, negando così alle donne l'opportunità di esercitare il nuovo diritto: era purtroppo per loro l'ennesima beffa²².

2. L'IMMAGINE DELLA DONNA NELLA STAMPA DEL VENTENNIO

Particolarmente interessante al fine di comprendere meglio le condizioni di vita della donna nel Ventennio fascista risulta essere l'immagine che di essa emerge dai periodici dell'epoca, dalla cui analisi colpisce non tanto un'eventuale infrazione al generale conformismo, quanto una profonda differenza fra il modello ufficiale femminile del regime e quello proposto da alcune riviste.

Il caso del fiorentino *Almanacco della donna italiana (1920-1943)*²³ è, in questo senso, emblematico. Innanzitutto, considerando la durata ultraventennale dell'annuario, appaiono pochi gli articoli che affrontavano le tematiche legate alla politica del fascismo verso la donna (problemi demografici, difesa della razza, esaltazione della famiglia, ruolo casalingo della donna, ecc.). Quando venivano pubblicati scritti di questo tipo, non si trattava mai di studi o di interventi dai toni rozzi e beceri come quelli tante volte apparsi su *Critica fascista* o su *La Stirpe*²⁴.

Destinata alle massaie, ma anche alle professioniste e alle donne che non hanno né tempo né modo per dedicarsi completamente alla casa, la rivista non accettava il primato della donna-casalinga né la condanna del lavoro extradomestico. Al contrario, rivendicava orgogliosamente il ruolo intellettuale della donna, giungendo a invitare le lettrici che lavoravano in campo professionale, artistico e letterario a inviare il loro profilo bio-bibliografico²⁵.

Un altro periodico particolarmente interessante fu *Il Giornale della donna*, che era stato fondato a Roma da Paola Benedettini Alferazzi, settimanale di educazione sociale femminile, come recitava il sottotitolo, e poi quindicinale, percorreva un iter emblematico del processo attraversato da alcuni settori del movimento femminile ita-

²² Cfr. De Giorgio, M. (1992). *Le italiane dall'unità a oggi: modelli culturali e comportamenti sociali*, Roma: Laterza.

²³ Cfr. Saracinelli, M., Totti, N. (1988). L'Almanacco della donna italiana: dai movimenti femminili ai fasci (1920-1943). In Addis Saba, M. (ed.), *La corporazione delle donne. Ricerche e studi sui modelli femminili nel ventennio fascista* (pp. 73-126). Firenze: Vallecchi.

²⁴ Cfr. Mapelli, B., Seveso, G. (2003). *Una storia imprevista: femminismi del Novecento ed educazione*, Milano: Guerini studio.

²⁵ Cfr. Bartoloni, S. (1982). Il fascismo femminile e la sua stampa, «Rassegna Femminile Italiana» (1925-1930). *Nuova DWF*, 21, pp. 143-161.

liano²⁶. Foglio originariamente impegnato sul terreno emancipazionista e sui problemi del lavoro femminile, nonché sulle questioni connesse con la rivendicazione del voto politico ed amministrativo alle donne, fu legato fino al 1926 alla Federazione pro suffragio femminile.

Nel 1926 il periodico subiva la prima delle trasformazioni che lo portavano a diventare, nel 1930, l'organo ufficiale dei Fasci femminili al posto della *Rassegna femminile italiana* della Majer Rizzoli. Già nel luglio del 1929 il segretario del Pnf, Augusto Turati, aveva approvato il nuovo programma del giornale. Il cambiamento dell'impostazione del giornale era sostanziale, il periodico diveniva, infatti, un organo «ufficiale» del Pnf, di informazione e mobilitazione, istruzione e propaganda. Nel 1935 la rivista compiva il passo successivo e si trasformava in una testata che, emblematicamente, esprimeva la mutata situazione femminile: diventava *La Donna fascista*, quindicinale delle organizzazioni femminili del Pnf, diretta sempre dalla Benedettini.

Vita femminile, invece, nata nel 1922 a Roma, e diretta da Ester Lombardo, era una rivista mensile illustrata. Presentata come la voce del mondo femminile, era una rivista di varietà, moda e cultura: offriva tanto i consigli per i lavori domestici e muliebri quanto brevi novelle e informazioni sulle manifestazioni artistiche e culturali.

Non va però dimenticata un'altra testata, che inaugurava una nuova forma di associazionismo: si tratta di *La Donna nei campi*²⁷ della Lombardo. Attorno al periodico era infatti sorta la prima Unione delle massaie che, qualche anno più tardi, il fascismo avrebbe ripreso, facendone una delle sue organizzazioni. *La Donna nei campi* era un foglio interessante perché, pur mantenendo una forte specificità e uno stretto rapporto col mondo agricolo e contadino, aveva nello stesso tempo i caratteri più tipici dei periodici per le donne.

Fra le riviste ufficiali legate alle organizzazioni fasciste, oltre a quelle citate, non vanno dimenticate *Azione delle massaie rurali*, le cui pubblicazioni iniziarono nel 1933 e *Lavoro e famiglia*, diretto alle lavoranti a domicilio. Nel caso di ambedue i fogli, l'abbonamento era praticamente obbligatorio per le iscritte alle due associazioni²⁸.

Per quanto concerne invece la stampa popolare cattolica, nata nella seconda metà dell'Ottocento come pubblicista diocesana e devozionale, dall'inizio del Novecento essa aveva compiuto un salto qualitativo e quantitativo parallelamente all'affermazione della

²⁶ Franchini S.; Soldani S. (2004). *Donne e giornalismo: percorsi e presenze di una storia di genere*, Milano: Franco Angeli.

²⁷ Cfr. Mondello, E. (1987). *La nuova italiana: la donna nella stampa e nella cultura del ventennio*, Roma: Editori Riuniti.

²⁸ De Longis, R. (2003). Stampa femminile. In De Grazia, V., Luzzatto, S. (eds.), *Dizionario del fascismo*, Vol. 2 (pp. 681-685). Torino: Einaudi.

consapevolezza della necessità di una nuova forma di presenza dei cattolici nella società, in quanto le vecchie forme associative di edificazione spirituale e di pratica caritativa apparivano definitivamente superate.

Le cattoliche nei primi del Novecento erano ben presenti nelle associazioni femminili fin quando, convinte della necessità di un'elaborazione e di una presenza autonoma, dopo il I Congresso del 1908, uscirono dal Consiglio nazionale delle donne italiane, costituendo l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia, ufficializzata dal Papa nell'aprile del 1909²⁹. La stampa periodica assumeva, in questo quadro, un particolare rilievo, e si spiega così la nascita di tante testate. Ne citiamo alcune. Uno dei primi giornali venne fondato dalla Diocesi di Milano e si intitolava *La nostra battaglia*, ma l'iniziativa più importante era costituita dalla creazione di altre due testate, *Squilli di resurrezione*, quindicinale, e *Fiamma viva*, mensile fondato nel 1921, che venivano a formare il nucleo centrale della stampa femminile per le giovani.

*Fiamma viva*³⁰, diretta da Armida Barelli e Maria Sticco, era pensato per un pubblico popolare, meno colto, composto anche, come dimostrano le pagine loro dedicate, da operaie e contadine. Il tono era quello della complicità, dell'appartenenza ad uno stesso mondo femminile: la rubrica di apertura, era intitolata «Conversazioni intime», proprio per sottolineare l'esistenza di un rapporto immediato con le lettrici. Seguivano articoli religiosi, cronache delle attività della Gioventù femminile, scritti vari dedicati ai problemi della vita delle donne.

Due periodici che non rappresentavano la diretta emanazione di una associazione, ma che si presentavano assai diffusi e provvisti di un proprio pubblico erano *Lumen* e *Alba*. *Lumen*, rivista per la gioventù femminile d'Italia, nasceva a Chieti nel 1919, diretta da Rosa Borghini e Antonietta Tedeschi e doveva rappresentare il momento di «illuminazione», il fulcro di una sorta di cenacolo formato dalla ispiratrice e dal pubblico del periodico.

Alba, fondato nel 1922 a Milano e diretta da Angela Sorgato, era una rivista cattolica impegnata a diffondere la visione cristiana della vita ed era strutturata secondo un

²⁹ Nel I Congresso femminile italiano, celebrato a Roma nell'aprile del 1908, passa a larga maggioranza un ordine del giorno contro l'insegnamento religioso nella scuola, provocando così la rottura della collaborazione tra donne laiche e cattoliche. Il 4 luglio Maria Cristina Giustiniani Bandini sottopone a Pio X lo schema di un'organizzazione di donne cattoliche che mette da parte la questione femminile sul piano civile e si basa essenzialmente su un'azione religioso-culturale. Ufficialmente la data di nascita dell'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (Udci) si fa risalire al 21 aprile del 1909, data della solenne udienza pontificia che ne indica le linee programmatiche. Il primo statuto viene approvato il 20 agosto dello stesso anno. Cfr. Canuti, G. (1959). *Cinquant' anni di vita dell'Unione donne di A.C.I.* Roma: Sales e Dau Novelli, C. (1988). *Società, Chiesa e associazionismo femminile. L'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1902-1919)*. Roma: Ave.

³⁰ Cfr. De Longis R. - Presidenza del Consiglio dei Ministri (1986). *La stampa periodica delle donne in Italia. Catalogo 1861-1985*. Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri.

modello tradizionale di periodico: accanto alla solita parte letteraria, non mancavano articoli di attualità, la piccola posta, rubriche di consigli di vario genere riguardanti temi che andavano dai lavori femminili alla casa³¹.

Modesta nei contenuti, tutti impegnati su una pedagogia femminile classica era invece *Famiglia cristiana*, che non esprimeva certamente la realtà della donna italiana degli anni Trenta, pur costituendo una fonte interessante per lo studio del rapporto fra la concezione cattolica e l'ideologia fascista e le rispettive influenze sulla formazione dei modelli socialmente dominanti. I fascicoli del periodico offrivano articoli che si concentravano sull'attualità e la cultura, consigli e istruzioni, racconti edificanti e romanzi a puntate. Il modello femminile proposto, totalmente ideologizzato, coincideva con quello determinato dal primato del ruolo materno.

Il periodico più interessante, tuttavia, è certamente *La Donna italiana*³²: rivista mensile di lettere, scienze, arti e movimento sociale femminile, nasceva a Roma il primo gennaio 1924, diretta da Maria Magri Zopegni fino al 1943, anno in cui la pubblicazione venne sospesa. Il periodico attraversò un iter assai lineare, che andava da un'iniziale posizione non priva di aperture verso il movimento delle donne e anche verso alcune aree del femminismo, a una posizione conservatrice e tradizionale, arretrata rispetto alle idee iniziali.

Dalla seconda metà degli anni Venti, la rivista mostrò una progressiva adesione alle tematiche care al regime: non era solo una fascistizzazione di facciata, ma sostanziale, della cui autenticità erano prova la costante e frequente collaborazione di un personaggio come Teresa Labriola alla quale, fra tutte le firme della *Donna italiana*, spettava l'incarico di redigere gli articoli di elaborazione teorica. Con gli anni Trenta *La Donna italiana* si avviava verso l'assunzione del modello della donna fascista, della donna nuova, la cui caratterizzazione era affidata soprattutto agli articoli della Labriola.

3. LA DONNA FASCISTA TRA RUOLO DI MOGLIE E MADRE ESEMPLARE E INQUADRAMENTO NELLE ORGANIZZAZIONI DI MASSA DEL REGIME

Discriminate quindi le donne sotto tutti i punti di vista il regime assegnò loro un unico ruolo: quello di madre, dare figli alla nazione divenne il loro compito primario. Ma perché Mussolini aveva bisogno di nascite? A giustificazione di questo programma di incremento demografico, Mussolini portava due linee di ragionamento: la prima può essere definita «mercantilistica», in quanto sottolineava l'importanza della mera quantità

³¹ Buttafuoco, A., De Longis, R. (1982). La stampa politica delle donne dal 1861 al 1924. *Nuova DWF*, 21, pp. 73-100.

³² Cfr. Mondello, E., *op. cit.*, pp. 127-144.

che si traduceva in manodopera a buon mercato, la seconda era propria di una nazione che puntava a un'espansione imperialistica.

La forte crescita della popolazione italiana avrebbe dato al fascismo un motivo per pretendere colonie, e fornito al contempo la forza militare per conquistarle. Il duce ripeteva ossessivamente che se l'Italia non si fosse trasformata in un impero, si sarebbe di certo ridotta a una colonia. In questo modo però la maternità veniva ridotta all'atto fisico di produrre bambini³³. Fin dall'inizio, le paure del declino del tasso di natalità furono collegate alla minaccia dell'emancipazione femminile. Il pro-natalismo fu un'arma contro quelle donne le cui origini sociali privilegiate, le inclinazioni politiche liberali e i costumi emancipati, identificavano come femministe.

La propaganda fascista costruì due immagini femminili: una era la donna-crisi, cosmopolita, urbana, magra, isterica, decadente e sterile. L'altra era la donna-madre: patriottica, rurale, florida, forte, tranquilla e prolifica. Queste figure contrastanti, non potevano non avere risonanza tra le donne³⁴.

Le donne borghesi consideravano i figli numerosi come qualcosa di limitante, che confermava la diversità e l'inumanità delle classi inferiori. Di conseguenza, le riviste femminili quali *Cordelia*, *Grazia* evitavano sistematicamente ogni riferimento alle politiche demografiche, a eccezione dell'illustrazione delle iniziative assistenziali verso l'infanzia.

Le donne proletarie, dal canto loro, sebbene desiderassero controllare le nascite, continuavano a considerare la famiglia numerosa come un elemento di forza della propria classe sociale. I provvedimenti tipici delle politiche della famiglia consistettero in sussidi alle famiglie e detrazioni fiscali per i familiari a carico e comportarono la creazione di burocrazie addette all'assistenza. Per realizzare la sua politica demografica, il fascismo tentò di imporre un maggiore controllo sul corpo femminile, e in particolar modo sulle funzioni riproduttive. Cercò allo stesso tempo di preservare le vecchie concezioni patriarcali della famiglia e dell'autorità paterna.

Nella sua ricerca di nascite la dittatura oscillava tra riforme e repressione, tra l'incoraggiamento dell'iniziativa individuale e l'offerta di concreti incentivi statali. L'ONMI³⁵, ossia l'Opera Nazionale Maternità ed Infanzia, rappresentava meglio di qualsiasi altra iniziativa questo lato riformista: istituita il 10 dicembre del 1925 con l'entusiastico sostegno dei cattolici, dei nazionalisti e dei liberali, esso si occupava principalmente delle donne e dei fanciulli che non rientravano nelle normali strutture familiari.

³³ Passerini, L. (1995). *Costruzione del femminile e del maschile, dicotomia sociale e androginia simbolica*. Roma-Bari: Laterza.

³⁴ Scaraffia, L., Isastia, A. M. (2002). *Donne ottimiste: femminismo e associazioni borghesi nell'Otto e Novecento*. Bologna: Il Mulino.

³⁵ De Grazia, V., *op. cit.* pp. 115-137.

Altre riforme riguardarono le esenzioni fiscali concesse ai padri con famiglie numerose a carico, i congedi e le previdenze statali in caso di maternità, i prestiti concessi in occasione di nascite o matrimoni, nonché gli assegni familiari erogati ai lavoratori stipendiati e salariati. Le misure repressive compresero invece il fatto di trattare l'aborto come un crimine contro lo Stato, la messa al bando del controllo delle nascite, la censura sull'educazione sessuale e una speciale imposta sui celibi³⁶.

Tali misure a favore della politica della famiglia, tuttavia non riuscirono a fornire i mezzi sociali ed economici necessari a rendere le donne capaci di rispondere a questi nuovi criteri senza rilevanti sacrifici personali. La mortalità infantile diminuì di un quinto, passando dal 128 per mille del 1922 al 102 per mille del 1940, ma questo andamento fu all'incirca uguale a quello del ventennio precedente e mantenne ancora la mortalità infantile in Italia più alta del 25% rispetto alla Francia e alla Germania.

Una caratteristica fondamentale della politica del fascismo verso le donne fu l'istituzione di organizzazioni di massa femminili, che avevano lo scopo di inquadrarle ed indirizzarle nell'alveo del regime. D'altronde l'idea che caratterizzò l'epoca mussoliniana fu quella di politica intesa come vera e propria spettacolarizzazione. La figura di Mussolini passò attraverso un processo di deificazione, caratterizzato da un forte culto della personalità³⁷.

Si diffuse l'immagine del Duce come valoroso, impavido, eroico e capace di riuscire in varie attività più o meno audaci. Dall'inizio della sua carriera governativa Mussolini fu raffigurato mentre praticava diversi tipi di sport, dallo sci allo scherma, dal nuoto all'equitazione. Le sue immagini a cavallo, come figura quasi romantica, riempivano i periodici e diventarono preponderanti nel mercato delle cartoline, accendendo ed esaltando l'immaginario femminile.

Sia che conquistasse terre o popoli o animali selvaggi, Mussolini era sempre rappresentato come un eroe. Le foto di inizio anni Venti lo ritraevano completamente a suo agio mentre visitava gabbie di leoni. Egli appariva anche come coraggioso sperimentatore di nuovi sport e dominatore dei moderni mezzi meccanici. L'immagine del Duce che, con un paio di occhialoni da strada, guidava motociclette ed automobili entrò a far parte dell'iconografia del suo mito soprattutto nei primi dieci anni di governo, e anche quelle foto vennero diffuse a milioni nel mercato delle cartoline.

Ma più delle altre fu la presunta dote del duce come aviatore a renderlo un eroe valoroso. Gli aeroplani erano l'emblema di una nuova era e gli aviatori, al pari degli

³⁶ Balzarro, A. (2007). *La storia bambina «La piccola italiana» e la lettura di genere nel fascismo*, Roma: Biblioteca di storia moderna e contemporanea.

³⁷ Falasca Zamponi, S. (2003). *Lo spettacolo del fascismo*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.

attori, venivano salutati come star. Il fascismo, allora, si appropriò dell'aeroplano come suo simbolo e lo trasformò in culto. Gli aeroplani, infatti, incarnavano qualità come dinamismo, energia e coraggio, che il fascismo adorava e rivendicava come sue, perciò Mussolini aviatore rappresentò e promosse quelle virtù³⁸.

Gli attributi sovrumani di Mussolini emergevano nelle sua attività di capo del governo fascista come anche in numerose altre situazioni che rivelavano l'eccezionalità di un individuo al di sopra di tutti gli altri, ponendo sempre l'accento sulla sua resistenza alla fatica, sulla sua forza e sanità fisica. D'altronde lo stesso Mussolini si ostinò a che l'immagine del giovane duce persistesse durante il regime. Pertanto i comunicati governativi alla stampa vietarono ai giornalisti di reclamizzare i suoi compleanni, perché egli non voleva dare l'impressione d'invecchiare e il fatto che fosse diventato nonno non fu mai menzionato, neanche le sue malattie potevano essere rese pubbliche³⁹.

Il culto della personalità di Mussolini poi si esplicava anche nella sua onnipresenza, nella sua costante visibilità, attraverso fotografie, radio, cinema, egli appariva ovunque, permeando luoghi ed oggetti della vita quotidiana. Per esempio, la M di Mussolini era presente anche su tessere ed uniformi delle organizzazioni fasciste, compresa la fibbia degli straccali dei giovani Figli della Lupa, così come si trovava la scritta Duce sulle sciarpe delle massae rurali e sui costumi da bagno, mentre nuove ondate di moda proponevano Mussolini come modello per il maschio italiano⁴⁰.

Questi elementi rappresentarono il principale strumento narrativo del discorso del regime fascista. Nell'ambito di quest'ottica il duce occupava tutti gli ambiti visibili della politica, monopolizzava lo spazio pubblico e la sua immagine come onnipotente, valoroso ed eroico gli conferì un'aura mistica, magica che lo pose al di sopra della gente comune. Mussolini quindi calamitava interesse ed ammirazione, emanava timore e rispetto e il regime sembrava contare sulla natura spettacolare della sua traiettoria politica per soddisfare i bisogni consumistici della popolazione.

L'immagine del duce infatti vendeva bene, che fosse ritratta sulle cartoline, incisa sulle saponette oppure che rappresentasse un modello di stile. I dischi e la radio ne diffondevano le parole, il cinema ne propagava l'icona, i cartelloni e i calendari ne celebravano le imprese. I sentimenti e le emozioni della gente venivano quindi incanalati verso il culto di Mussolini⁴¹. Tutto ciò contribuì inevitabilmente a dar vita ad un vero e proprio

³⁸ Passerini, L. (1986). L'immagine di Mussolini: specchio dell'immaginario e promessa d'identità. *Rivista di storia contemporanea*, 3, pp. 322-349.

³⁹ Falasca Zamponi, S., *op. cit.*, pp. 125-141.

⁴⁰ *Ibidem*

⁴¹ Cfr. Gentile, E. (1998). *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Bari: Laterza.

culto della personalità di Mussolini, che in tal modo, assunse nell'immaginario collettivo femminile tratti eroici e quasi divini.

Divenne l'emblema della tipica virilità latina, alla quale egli stesso, esaltando i valori dell'antica romanitas, cercava in tutti i modi di richiamarsi, presentandosi come il tipico *tomeur de femmes* italiano al cui fascino le donne non riuscivano a sottrarsi. In effetti il successo che egli raggiunse con il genere femminile fu enorme, la sua popolarità era pari, se non addirittura superiore, a quella dei grandi divi del cinema che in quegli anni iniziavano a spopolare, tanto da avere uno stuolo di amanti occasionali, da ricevere decine di lettere di ammiratrici al giorno (una di queste era anche quella che divenne poi la sua amante ufficiale, Claretta Petacci), che si erano perdutamente infatuate non dell'uomo Mussolini, ma del mito, del modello inarrivabile e perfetto che la propaganda fascista era riuscita così abilmente a costruire⁴².

In tal modo le donne, che furono sottoposte ad un vero e proprio plagio, finirono per sviluppare una straordinaria abnegazione e dedizione, verso il duce in primis, e nei confronti del regime, e per convincersi che l'osservazione dei dettami fascisti rappresentasse il modo migliore anche per rendere un servizio alla propria patria, rigidamente inquadrata nelle organizzazioni femminili che si erano costituite.

L'organizzazione femminile del fascismo, i Fasci Femminili, fu fondata nel 1921 da Elisa Mayer Rizzoli, la quale raccolse intorno a sé e pose agli ordini del Duce i primi gruppi di fasciste lombarde. Lo schema di Statuto dei Fasci Femminili, pubblicato sul *Popolo d'Italia* del 14 gennaio 1922, precisava a chiare lettere che, sebbene ammessi alle adunate dei Fasci, i gruppi femminili non potevano prendere iniziative di carattere politico, essendo loro compito il coordinare, sotto il controllo dei Fasci, le iniziative di propaganda, beneficenza e assistenza⁴³.

Nel 1925 i Fasci Femminili vennero di nuovo indirizzati, cioè trasformati da movimento politico minoritario in organizzazione di massa, perdendo quindi ogni specifica ed autonoma caratterizzazione politica e vennero così trasformati in una organizzazione disciplinata ed inquadrata, il cui programma riposava sui seguenti capisaldi⁴⁴:

1. La robustezza fisica e pertanto la sanità morale della nuova generazione.
2. La ricostruzione della famiglia, suprema base sociale, su fondamenti altamente morali, sviluppando il culto della casa e di tutte le attività ad essa inerenti.

⁴² Cfr. Dittrich-Johansen, H. (1995). La «Donna nuova» di Mussolini tra evasione e consumismo. *Studi storici*, 3, pp. 811-843.

⁴³ Cfr. De Giorgio, M., Di Cori, P. (1980). Politica e sentimenti: le organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo. *Rivista di storia contemporanea*, 3, pp. 337-371.

⁴⁴ Graziosi, M., *op. cit.*, pp. 80-94.

3. Infine, il risorgere delle Piccole Industrie Femminili e dell'artigianato.

Si osservi come ai Fasci Femminili venisse assegnato un ruolo di punta nell'ipotesi di restaurazione pre-capitalistica e rural-artigiana.

In conseguenza l'azione dei Fasci Femminili s'inquadrava in quattro diversi rami di attività:

1. La direzione e la sorveglianza delle organizzazioni giovanili.
2. L'organizzazione dell'assistenza sanitaria.
3. L'istruzione popolare.
4. La Sezione femminile dell'Opera Nazionale Dopolavoro.

Indirizzati esclusivamente alla missione dell'assistenza e della propaganda e incondizionatamente appoggiati dal regime, i Fasci Femminili assunsero allora rapidamente dimensione di massa⁴⁵.

Una cura del tutto particolare venne dedicata alla formazione e all'inquadramento quanto più precoce delle nuove generazioni. La separazione dei sessi era rigidissima, mentre i maschi facevano parte dei Balilla dai 7 ai 14 anni, degli Avanguardisti fino ai 17 e dei Giovani Fascisti (dopo il 1929) fino ai 21 anni (età in cui erano ammessi al partito), le femmine erano inquadrate nelle Piccole Italiane (dagli 8 ai 14 anni), nelle Giovani Italiane (fino ai 18 anni) e nelle Giovani Fasciste (fino ai 21 anni)⁴⁶.

I principi pedagogici che regolavano la formazione delle Piccole e delle Giovani Italiane erano egregiamente compendiati dai sette precetti del loro Statuto⁴⁷:

1. Compire il proprio dovere di figlia, di sorella, di scolara, di amica, con bontà e letizia anche se il dovere è talvolta faticoso.
2. Servire la Patria come la Mamma più grande, la Mamma di tutti i buoni Italiani.
3. Amare il Duce che la Patria ha resa più forte e più grande.
4. Obbedire con gioia ai superiori.
5. Avere il coraggio di opporsi a chi consiglia il male e deride l'onestà.

⁴⁵ De Giorgio, M., *op. cit.*, pp. 72-76.

⁴⁶ Cfr. Gagliani, D. (1998). Giovinezza e generazioni nel fascismo italiano. *Parole chiave*, 16, pp. 129-158.

⁴⁷ Taricone, F. (2009). *Donne e guerra. Dire, fare, subire*. Castelforte: Editore Elsa Di Mambro.

6. Educare il proprio corpo a vincere gli sforzi fisici e l'anima a non temere il dolore.

7. Fuggire la stupida vanità, ma amare le cose belle.

Nei primi anni di vita i Fasci femminili tuttavia ebbero poco seguito: nel primo congresso della sezione milanese, tenutosi in Lombardia nel 1923, si individuò la ragione dell'insuccesso nel comportamento delle donne fasciste che preferivano iscriversi al partito piuttosto che all'organizzazione femminile, le dirigenti dell'emergente organizzazione domandarono al partito la possibilità di poter avere un maggior spazio all'interno delle sue attività in modo da potersi far conoscere.

I Fasci Femminili svilupparono gradualmente negli anni l'attività non politica, trovando un loro spazio all'interno dell'apparato del Regime. Nei primi anni in particolare dovettero combattere contro le organizzazioni maschili fasciste, ma una volta superate queste resistenze divennero l'organismo che fino alla fine del Regime espresse la visione ufficiale su tutte le questioni riguardanti le donne e la famiglia.

I Fasci femminili attuarono e svilupparono un'estesa rete di attività sociali, che fece delle donne le principali agenti del processo di moralizzazione: le vestali del regime depositarie, sia nel privato sia nel pubblico, dei valori fascisti.

L'attività educativa dei Fasci femminili si articolava in tre livelli: al primo c'erano le organizzazioni di massa che fornivano assistenza ai malati, alle madri, agli operai; al secondo le scuole, accessibili alla grande maggioranza della popolazione, per la formazione di tutte quelle professioni legate all'assistenza; al terzo le scuole per la formazione dell'élite, riservate alle donne della borghesia in possesso di una laurea o di un diploma di scuola superiore⁴⁸.

Queste ultime comprendevano le scuole di Economia Domestica, la scuola di Assistente di Fabbrica e la scuola Maestre Rurali⁴⁹; esse furono aperte nel 1929, in seguito a un decreto governativo, dopo che, come si è visto, era stata decretata l'esclusione delle donne dai lavori impiegatizi e dalle posizioni direttive. L'insieme di tutte le nuove professioni che il Regime creò per le donne, se da un lato era un servizio reso al sistema di controllo sociale, dall'altro faceva sentire la donna non segregata nell'ambito familiare; la donna fascista si sentì chiamata a prendere parte agli eventi e partecipare in prima persona alla vita pubblica⁵⁰.

Le vestali del focolare erano state trasformate in vestali della patria. Il regime che aveva escluso le donne da tutti gli altri campi, cercò di inserirle almeno in quello sociale

⁴⁸ Cfr. Corner, P. (2002). Fascismo e controllo sociale. *Italia contemporanea*, 228, pp. 381-405.

⁴⁹ Cfr. Corti, P. (1992). *Le donne nelle campagne italiane nel Novecento*. Bologna: Il Mulino.

⁵⁰ Cfr. Groppi, A. (1996). *Il lavoro delle donne*. Bari: Laterza.

al fine di dar loro l'illusione di avere ancora un ruolo all'interno dello Stato. Entro la metà degli anni Trenta il regime quindi aveva sviluppato organizzazioni di massa che rispondevano al desiderio di impegno sociale da parte delle donne, ma scoraggiavano la solidarietà femminile, i valori individualistici e il senso di autonomia promossi dai gruppi emancipazionisti dell'era liberale.

Il fatto che il regime radunasse le donne in un'ampia gamma di organizzazioni di partito può sembrare a prima vista in contrasto con il suo tentativo di escluderle dalla sfera pubblica. A differenza dei regimi conservatori, tuttavia, il fascismo comprese che le sue politiche sociali e sessuali, proprio perché ambivano ad essere totalitarie, non potevano essere realizzate senza il consenso dei suoi sudditi sia femmine che maschi. Infatti, nella misura in cui la dittatura aggravò le già acute divisioni sociali e sessuali all'interno della società italiana, spettò al PNF promuovere uno svariato numero di organizzazioni femminili.

Entro la fine degli anni Trenta esso aveva completato la serie, che comprendeva i fasci femminili, le massaie rurali (1934) per le contadine e il SOLD (1938) per le operaie, nonché le sezioni femminili dei GUF (gruppi universitari). Alla vigilia della II guerra mondiale circa 3.180.000 donne possedevano la tessera dell'una o dell'altra organizzazione del partito. Inizialmente, tuttavia, il PNF aveva diffidato a tal punto dei movimenti d'emancipazione delle donne da rimandare a lungo la decisione di autorizzare organizzazioni femminili di partito⁵¹.

Si era mostrato francamente ostile alle richieste di appoggio provenienti dalle sue prime seguaci, e aveva schiacciato duramente le speranze di emancipazione delle fasciste della prima ora trattando con disprezzo, ignorando o in qualche caso addirittura espellendo le loro dirigenti fondatrici.

Fino all'inizio degli anni Trenta il numero delle aderenti ai gruppi femminili cattolici aveva superato quello delle iscritte ai fasci femminili. Sino al 1931, quando fondò l'Accademia di Orvieto, il PNF non aveva elaborato alcun piano, neanche limitato, per la formazione di quadri femminili né lo fece in modo significativo fino a dopo il 1936⁵².

Alla fine il sistema fascista di organizzazione delle donne fu messo alle strette da un paradosso. Il compito delle donne era la maternità, come custodi del focolare la loro vocazione primaria era quella di procreare, allevare i figli e amministrare le funzioni familiari nell'interesse dello Stato, ma per poter eseguire questi doveri occorreva che fossero coscienti delle aspettative della società. Se non fossero state tratte al di fuori

⁵¹ Cfr. Di Cori, P. (1979). Storia, sentimenti, solidarietà nelle organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo. *Nuova DWF*, 10-11, pp. 80-124.

⁵² Cfr. Pieroni Bortolotti, F. (1978). *Femminismo e partiti politici in Italia (1919-26)*. Roma: Editori Riuniti.

dell'ambito familiare dai nuovi impegni sarebbero state incapaci di congiungere gli interessi singoli a quelli della collettività.

Nell'autunno del 1934⁵³, il Direttorio Nazionale decise di organizzare le madri che vivevano in campagna: seguendo le direttive del partito, le sezioni locali dei Fasci femminili aprirono la nuova sezione denominata «Le Massaie Rurali», il cui compito era di offrire lezioni d'igiene, arredamento, allevamento di animali domestici, e coltivazione di ortaggi e frutta. L'organizzazione ebbe un modesto successo: nel 1935, ad esempio, c'erano solo 26 gruppi di Massaie Rurali.

Il vero fine dell'organizzazione era mobilitare le donne del popolo nella battaglia moralizzatrice: ormai tutte le donne erano chiamate ad esercitare la loro missione di educatrici nella scuola collettiva fascista; nel caso delle Massaie Rurali moralizzare significava affermare con forza il valore del vivere in campagna, eretto dal regime a simbolo della condotta di vita del cittadino fascista⁵⁴. Con la fondazione delle Massaie Rurali, le organizzazioni di massa fasciste pensarono alle contadine come ad un potenziale enorme di nuove aderenti. L'ideazione del concetto di donna rurale può essere meglio compresa alla luce degli spesso contraddittori impulsi che passarono sotto il termine di ruralizzazione.

Si trattò di un complesso di leggi, politiche e messaggi di propaganda, che prese forma dopo il 1927, e i cui effetti miravano a rilanciare l'economia rurale. Per la pianificazione economica del regime era importante ridurre la dipendenza dall'importazione di prodotti esteri, specie frumento, e scoraggiare il flusso della popolazione rurale verso le città, che avrebbe allungato le liste di disoccupati e sussidiati e fatto crescere il malcontento sociale⁵⁵.

L'intera campagna contro le città introdotta da Mussolini con il famoso discorso dell'Ascensione del 26 maggio 1927, quando parlò dell'influenza sterilizzante dell'urbanesimo e del bisogno del ritorno ad una condizione di vita più rurale, si basava proprio sullo sfruttamento a fondo delle risorse delle famiglie rurali. Le donne delle campagne, in tutta la loro varietà e con tutte le loro funzioni, erano indispensabili per la messa in atto delle strategie ruraliste, per almeno tre motivi: primo, costituivano l'elemento centrale della politica demografica fascista, secondo, rappresentavano il cardine dell'economia familiare, terzo, costituivano una primaria anche se nascosta riserva di forza lavoro.

La figura della donna rurale, così come altre figure femminili, si prestava allo sfruttamento ideologico. Più in genere, la letteratura maschile e la propaganda sfruttarono la donna rurale per creare l'antagonista della sinistra donna crisi. Nel campo dell'estetica

⁵³ Addis Saba, A. (2005). *La scelta*. Roma: Editori Riuniti.

⁵⁴ Fraddosio, M. (1986). Le donne e il fascismo. Ricerche e problemi di interpretazione. *Storia contemporanea*, 1, pp. 95-135.

⁵⁵ Schiavo, G. (2014). *Cosa importa se siam donne? Non alberga in noi paura*. Roma: Aracne Editrice.

del corpo si esaltò l'autentica donna delle campagne, contro la snaturata donna crisi delle città. Quest'ultima era un giocattolo reso mascolino, una creatura falsa ed aliena, il prodotto di Parigi e Hollywood; l'altra era fatta in casa, chioccia, madre e compagna⁵⁶.

Il principale scopo del movimento delle Massaie Rurali era la promozione di un capitalismo familiare di piccolo cabotaggio. Tradizionalmente l'allevamento di conigli e polli, la bachicoltura, i piccoli orti domestici avevano dato alle donne rurali una minima indipendenza economica⁵⁷. Le Massaie Rurali sostennero queste forme di attività per provvedere meglio al fabbisogno alimentare e garantire un'occupazione nei momenti di ristagno stagionali e soprattutto per promuovere un regime di autarchia, sostenendo pure l'industria rurale, di cui la seta costituiva l'attività principale.

Resta però in dubbio se il massaismo abbia realmente rafforzato la famiglia contadina. Promuovendo l'accesso al mercato favorì indubbiamente la formazione di fonti di reddito indipendenti, concedendo alle donne maggiore autonomia, d'altro canto favorì pure nuovi contatti tra donne di campagna e di città, che evidenziarono ancora di più la durezza della vita rurale. I rapporti che legarono le organizzatrici contadine alle clientele rurali contribuirono al disfacimento del tessuto sociale delle campagne. Nonostante questo insieme di politiche la donna rurale fu forse la costruzione ideologica fascista meno solida. Mussolini sosteneva che la ruralità facesse della donna la regina della casa e della famiglia, ma evidentemente molte contadine la pensavano in maniera diversa⁵⁸.

L'esodo rurale, infatti, non fu scongiurato dagli sforzi del fascismo per arrestarlo e raggiunse proporzioni sorprendenti negli anni Trenta, favorito da prezzi agricoli costantemente bassi e dall'endemico sovraffollamento delle campagne. In Italia le donne sembrarono involarsi dalle campagne ancora più velocemente degli uomini: dal 1921 al 1936, 326.000 donne abbandonarono il settore agricolo contro 228.000 uomini. Le ragioni erano decisamente concrete: in agricoltura i salari femminili raggiungevano la metà di quelli maschili, mentre nell'industria arrivavano al 60-70% e la tutela sociale era simile.

Nelle campagne si lavorava in media 185 giorni l'anno, nell'industria circa 300. In città vi era la disoccupazione, ma pure la possibilità di ottenere forme di sussidio. In città le donne lavoravano sei giorni la settimana per 10-12 ore in luoghi bui e polverosi, ma c'era modo di divertirsi dopo il lavoro, che era tra l'altro più facile a trovarsi rispetto alla campagna⁵⁹.

⁵⁶ Ribero, A. (1980). *La questione femminile in Italia*. Torino: Paravia.

⁵⁷ Corti, P., *op. cit.*, pp. 190-200.

⁵⁸ De Grazia, V. (1992). Femminismo latino. Italia 1922-1945. In Gagliani, D., Salvati M. (eds.), *La sfera pubblica femminile. Percorsi di storia delle donne in età contemporanea* (pp. 137-154). Bologna: Clueb.

⁵⁹ Mapelli, B., Seveso, G., *op. cit.*, pp. 60-75.

Certamente il raggiungimento della relativa libertà offerta dalla città non va però interpretato come pura e semplice liberazione. Nell'ambiente urbano le donne rurali erano, infatti, subordinate a nuovi modelli di disparità sessuale, alla gerarchia di fabbrica, anziché all'inveterata tradizione familiare e ai sottili pregiudizi dello stato assistenziale invece che all'aperta discriminazione dei ruoli dell'ambito rurale. È difficile documentare quanto i due decenni di regime autoritario abbiano reso difficoltosa la transizione da uno stile di vita rurale ad uno urbano: che fosse stata l'Italia di quegli anni una vera via crucis per la donna delle campagne sembra comunque ormai una certezza.

Concludendo allora si può affermare che il patriarcato fascista⁶⁰ fu il prodotto di un'epoca in cui la politica demografica si identificava strettamente con la potenza nazionale. Il fascismo affrontò il problema dal punto di vista di una coalizione sociale conservatrice e nel quadro di strategie economiche che imposero pesanti oneri sulle risorse dei lavoratori e delle famiglie. Attraverso il mercato del lavoro e le gerarchie d'autorità all'interno dell'unità familiare esso scaricò il maggior peso possibile sulle donne.

Il regime mussoliniano decise dal principio di trattare le donne come un'entità unica legando il loro comune destino biologico di madri della razza alle ambizioni dello Stato nazionale. Inasprendo le differenze di reddito e di privilegi lo Stato fascista divise le donne in base alla casta e alle funzioni, inquadrandole rigidamente nelle sue organizzazioni⁶¹. Le leggi, i servizi sociali e la propaganda affermavano la suprema importanza della maternità e tuttavia la povertà, il magro sistema di assistenza sociale e infine la guerra resero l'essere madre un'impresa eccezionalmente ardua.

Il fascismo definiva la famiglia il pilastro dello Stato, ma le strategie familiari di sopravvivenza accentuarono le tendenze antistatalistiche all'interno della società italiana⁶². La politica di massa impose la partecipazione delle donne alla vita pubblica, ma le esigenze familiari, i costumi sociali e la stessa ambivalenza mostrata dai dirigenti fascisti riguardo al coinvolgimento delle donne nella sfera pubblica impedirono alla maggioranza di donne di partecipare attivamente alla vita politica del paese, cosa che però avverrà nel periodo immediatamente successivo del Secondo conflitto mondiale e soprattutto della Resistenza.

⁶⁰ Meldini, P., *op. cit.*, pp. 19-37.

⁶¹ Duby, G., Perrot, M., *op. cit.*, pp. 45-50.

⁶² Saraceno, C., (1995). Costruzione della maternità e della paternità. In Del Boca, A., Legnani, M., Rossi, M. (Eds.), *Il regime fascista*. Roma-Bari: Laterza. pp. 475-497.

4. CONCLUSIONI

Tutti i fondamentali progressi in materia di diritti delle donne, che si erano verificati nel periodo della Grande Guerra, furono vanificati dall'avvento in Italia del regime fascista, che da questo punto di vista rappresentò un periodo di grande regressione. Il regime infatti discriminò le donne sotto tutti i punti di vista, instaurando un tipo di società fortemente patriarcale e caratterizzata da atteggiamenti paternalistici nei confronti della donna, giudicata un essere inferiore rispetto all'uomo.

In questo clima di forte repressione l'unico ruolo che le fu consentito ricoprire fu quello di madre prolifica e di moglie sottomessa alla volontà del marito e questo naturalmente comportò una sua grande perdita di valore, dal momento che veniva considerata solo come una macchina atta a far figli, un mero involucro, quasi come se non avesse una propria intelligenza, una propria coscienza critica in base alla quale ragionare.

Per quanto concerne il diritto di voto alle donne, il fascismo si dimostrò in un primo momento attento in merito alle richieste dei movimenti femministi, promettendo riforme relative ai diritti politici e civili per fini meramente propagandistici, al solo scopo di attirare il consenso femminile⁶³.

In seguito la politica del regime infatti divenne sempre più chiara nell'escludere le donne dal diritto alla partecipazione politica e civile, assegnando loro unicamente il ruolo di madri prolifiche e mogli esemplari, in linea con la politica di incremento demografico del fascismo, che favorì un vero e proprio dominio patriarcale, partendo dal presupposto che uomini e donne fossero per natura differenti e sviluppandolo in un sistema particolarmente repressivo nei confronti della donna⁶⁴.

Sulla questione del voto alle donne il regime fu abbastanza categorico, così nel novembre del 1922 si esprimeva Benito Mussolini:

«Vi dirò che non darò il voto alle donne, è inutile. In Germania e in Inghilterra le elettrici votano per gli uomini. Allora a che scopo? La donna deve obbedire. La mia opinione della sua parte nello stato è opposizione ad ogni femminismo. Naturalmente non deve essere schiava, ma se io le concedessi il diritto elettorale, mi si deriderebbe. Nel nostro stato essa non deve contare.» (Taricone; De Leo, 1992: 189)

Successivamente, nel 1925⁶⁵ fu ammessa al voto amministrativo una ristretta categoria di donne, ma fu l'ennesima beffa, perché nel 1926, con le leggi eccezionali, gli italiani smetteranno tutti di votare. Particolarmente utile per delineare il ruolo e la con-

⁶³ De Grazia, V., *op. cit.*, pp. 52-62.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Panizon, F. (2010). *La bella gioventù*. Milano: Mursia.

dizione della donna nel regime fascista è stato poi lo studio dei giornali dell'epoca, specie delle riviste femminili, che mi hanno permesso di comprendere l'immagine della donna che il fascismo voleva trasmettere e diffondere all'interno della società.

Infine per poter meglio controllare le donne la dittatura mussoliniana pensò di inquadrarle in diverse organizzazioni di massa, che avevano proprio lo scopo fondamentale di inculcare loro i principi fondamentali del regime e di intorpidire le loro coscienze. Le donne infatti vennero incanalate nei Fasci Femminili, i cui compiti erano chiaramente esplicitati nello statuto, pubblicato il 4 dicembre 1921:

«La donna fascista eviterà, quando non sia richiesto da un'assoluta necessità di assumere atteggiamenti maschili e di invadere il campo dell'azione maschile. Le donne del Gruppo femminile fascista non vogliono essere politicanti, ma hanno il dovere di seguire spiritualmente tutto il movimento politico del P.N.F.» (Graziosi, 2000: 81).

Tuttavia fu proprio la soggezione in cui il regime fascista tenne le donne durante il Ventennio a favorire la grande partecipazione femminile agli eventi che seguirono l'armistizio dell'8 settembre 1943, in seguito al quale queste, dopo essere state a lungo spettatrici passive della loro esistenza, sceglieranno di diventare protagoniste attive, decidendo autonomamente, ma questa sarà poi un'altra storia rispetto a quella che si è scelta di analizzare in questo articolo.

5. BIBLIOGRAFIA

- Addis Saba, A. (2005). *La scelta*. Roma: Editori Riuniti.
- Antolini, P. (2006). *Donne in guerra, 1915-1918: la Grande guerra attraverso l'analisi e le testimonianze di una terra di confine*. Rovereto: Centro studi Judicaria.
- Balzarro, A. (2007). *La storia bambina «La piccola italiana» e la lettura di genere nel fascismo*, Roma: Biblioteca di storia moderna e contemporanea.
- Bartoloni, S. (1982). Il fascismo femminile e la sua stampa, «Rassegna Femminile Italiana» (1925-1930). *Nuova DWF*, 21, pp. 143-161.
- Bock, G. (1986). *Storia, Storia delle donne, Storia in genere*, Firenze: Estro Strumenti.
- Buttafuoco A., De Longis, R. (1982). La stampa politica delle donne dal 1861 al 1924. *Nuova DWF*, 21, pp. 73-100.
- Canuti, G. (1959). *Cinquant'anni di vita dell'Unione donne di A.C.I.* Roma: Sales.

- Cipriani, F. (1992). *Il Codice di procedura civile tra gerarchi e processualisti*, Napoli: Edizioni scientifiche italiane.
- Corner, P. (2002). Fascismo e controllo sociale. *Italia contemporanea*, 228, pp. 381-405.
- Corti, P. (1992). *Le donne nelle campagne italiane nel Novecento*. Bologna: Il Mulino.
- Dau Novelli, C. (1988). *Società, Chiesa e associazionismo femminile. L'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1902-1919)*. Roma: Ave.
- De Giorgio, M. (1992). *Le italiane dall'unità a oggi: modelli culturali e comportamenti sociali*. Roma: Laterza
- De Giorgio, M., Di Cori, P. (1980). Politica e sentimenti: le organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo. *Rivista di storia contemporanea*, 3, pp. 337-371.
- De Grazia, V. (1992). Femminismo latino. Italia 1922-1945. In Gagliani, D., Salvati M. (eds.), *La sfera pubblica femminile. Percorsi di storia delle donne in età contemporanea* (pp. 137-154). Bologna: Clueb.
- De Grazia, V. (1997). *Le donne nel regime fascista*. Venezia: Marsilio.
- De Longis, R. (2002). Donne, un secolo per i diritti. *Millenovecento: mensile di storia contemporanea*, 1, pp. 15-24.
- De Longis, R. (2003). Stampa femminile. In De Grazia, V., Luzzatto, S. (Eds.), *Dizionario del fascismo*, Vol. 2 (pp. 681-685). Torino: Einaudi.
- De Longis, R. - Presidenza del Consiglio dei Ministri (1986). *La Stampa periodica delle donne in Italia Catalogo 1861-1985*. Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri.
- Di Cori, P. (1979). Storia, sentimenti, solidarietà nelle organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo. *Nuova DWF*, 10-11, pp. 80-124.
- Dittrich-Johansen, H. (1995). La «Donna nuova» di Mussolini tra evasione e consumismo. *Studi storici*, 3, pp. 811-843.
- Doni, E., Fulgenzi, M. (2001). *Il secolo delle donne: l'Italia del Novecento al femminile*. Roma: Laterza.
- Duby, G., Perrot, M. (1993). *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento*. Bari: Editori Laterza.

- Falasca Zamponi, S. (2003). *Lo spettacolo del fascismo*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.
- Falchi, F. (2008). *L'itinerario politico di Regina Terruzzi. Dal mazzinianesimo al fascismo*. Milano: Franco Angeli.
- Ferri, G. B. (2008). *Fascismo e concezioni del diritto*. Padova: Cedam e Cipriani,
- F. (1992). *Il Codice di procedura civile tra gerarchi e processualisti*, Napoli: Edizioni scientifiche italiane.
- Fraddosio, M. (1986). Le donne e il fascismo. Ricerche e problemi di interpretazione. *Storia contemporanea*, 1, pp. 95-135.
- Franchini S., Soldani S. (2004). *Donne e giornalismo: percorsi e presenze di una storia di genere*, Milano: Franco Angeli.
- Fugazza, M., Cassamagnaghi, S. - Istituto Lombardo di Storia contemporanea (2006). *Italia 1946: le donne al voto*. Milano. Consultato il 16 gennaio 2015, da <<http://www.insmli.it>>.
- Gagliani, D. (1998). Giovinezza e generazioni nel fascismo italiano. *Parole chiave*, 16, pp. 129-158.
- Gentile, E. (1998). *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Bari: Laterza.
- Graziosi, M. (2000). *La donna e la storia: identità di genere e identità collettiva nell'Italia liberale e fascista*. Napoli: Liguori.
- Groppi, A. (1996). *Il lavoro delle donne*. Bari: Laterza.
- Gualtieri, A. (2012). *La grande guerra delle donne*. Fidenza: Mattioli.
- Imprenti, F. (2012). *Alle origini dell'Unione Femminile. Idee, progetti e reti internazionali all'inizio del Novecento*. Milano: Biblion.
- Mapelli, B., Seveso, G. (2003). *Una storia imprevista: femminismi del Novecento ed educazione*. Milano: Guerini studio.
- Meldini, P. (1975). *Sposa e madre esemplare: ideologia e politica della donna e della famiglia durante il fascismo*. Firenze-Rimini: Guaraldi.
- Migliucci, D. (2006). *Per il voto alle donne. Dieci anni di battaglie suffragiste in Italia (1903-1913)*. Milano: Mondadori.

- Mondello, E. (1987). *La nuova italiana: la donna nella stampa e nella cultura del ventennio*, Roma: Editori Riuniti.
- Mussolini, B. (1951). *Opera omnia*. Firenze: La Fenice.
- Panizon, F. (2010). *La bella gioventù*. Milano: Mursia.
- Passerini, L. (1995). *Costruzione del femminile e del maschile, dicotomia sociale e androginia simbolica*. Roma-Bari: Laterza.
- Passerini, L. (1986). L'immagine di Mussolini: specchio dell'immaginario e pro-messa d'identità. *Rivista di storia contemporanea*, 3, pp. 322-349.
- Pieroni Bortolotti, F. (1978). *Femminismo e partiti politici in Italia (1919-26)*. Roma: Editori Riuniti.
- Ribero, A. (1980). *La questione femminile in Italia*. Torino: Paravia.
- Rossi Doria, A. (1996). *Diventare Cittadine: il voto alle donne in Italia*. Firenze: Giunti.
- Saracинelli, M., Totti , N. (1988). L'Almanacco della donna italiana: dai movimenti femminili ai fasci (1920-1943). In Addis Saba, M. (ed.), *La corporazione delle donne. Ricerche e studi sui modelli femminili nel ventennio fascista* (pp. 73-126). Firenze: Vallecchi.
- Saraceno, C., (1995). Costruzione della maternità e della paternità. In Del Boca, A., Legnani, M., Rossi, M. (eds.), *Il regime fascista* (pp. 475-497). Roma-Bari: Laterza.
- Sbriccoli, M. (2002). *Codificazione civile e penale*. In De Grazia, V., Luzzatto, S. (eds.), *Dizionario del fascismo, vol. 1* (pp. 301-305), Torino: Einaudi.
- Scaraffia, L., Isastia, A. M. (2002). *Donne ottimiste: femminismo e associazioni borghesi nell'Otto e Novecento*. Bologna: Il Mulino.
- Schiavo, G. (2014). *Cosa importa se siam donne? Non alberga in noi paura*. Roma: Aracne Editrice.
- Schiavon, E. (2001). L'interventismo femminista. *Passato e presente*, 54, pp. 59-72.
- Taricone, F. (2009). *Donne e guerra. Dire, fare, subire*. Castelforte: Editore Elsa Di Mambro.
- Taricone, F., De Leo, M. (1992). *Le donne in Italia: diritti civili e politici*. Napoli: Liguori.



NACIONALISMO CANARIO DE IZQUIERDAS: LA EFÍMERA UNIÓN DEL PUEBLO CANARIO

Canarian leftist nationalism: The ephemeral Unión del Pueblo Canario

Ángel Dámaso LUIS LEÓN

Universidad de La Laguna

angelluisleon@gmail.com

Fecha de recepción: 6-VIII-2014

Fecha de aceptación: 3-XII-2014

RESUMEN: La Unión del Pueblo Canario ha sido la más importante experiencia de la historia del nacionalismo canario de izquierdas. Surgida en los últimos años de la década de los setenta, esta coalición formada por individuos y grupos procedentes de la antigua izquierda antifranquista, desarrollo en las islas una actividad política potente aunque efímera. Estrechamente relacionada con el comunismo, el tercermundismo y los movimientos de liberación nacional en el continente africano, la Unión del Pueblo Canario buscó canalizar el creciente despertar nacionalista y obrero en las islas. El objetivo principal de este artículo es analizar los aspectos que producen el contexto adecuado para el desarrollo de una coalición como la Unión del Pueblo Canario, así como también se intentarán describir los factores que producen su ascenso hasta ciertas cotas de poder y como su actuación y el contexto cambiante de la década de los ochenta en Canarias, España y el mundo, hace que la coalición pierda su fuerza y se desmorone.

Palabras clave: UPC; Canarias; nacionalismo; izquierda; transición; africanismo.

ABSTRACT: Union del Pueblo Canario was the most important experience in the history of Canarian leftist nationalism. Emerged in the last years of the seventies, this coalition of individuals and groups from the former antifrancoist left, it development in the islands a powerful but ephemeral political activity. Closely connected with communism, thirdworldism and national liberation movements in Africa Union del Pueblo Canario tried to channel the rising nationalist and worker awakening on the islands. The main objective of this paper is to

analyze aspects that produce the appropriate context for the development of the coalition like Union del Pueblo Canario, and also try to describe the factors causing its rise to certain levels of power and how its actions and the changing context of the eighties in the Canary Islands Spain and the world, makes the coalition losing its strength and crumble.

Keywords: UPC; Canary Islands; Nationalism; Leftist; Spanish transition; Africanism.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Contextualizando el surgimiento de la coalición. 3. Los antecedentes: el nacionalismo de izquierdas. 4. Dos partidos, una coalición. 5. El nacimiento de Pueblo Canario Unido. 6. El surgimiento de la UPC. 7. 1979. Annus mirabilis. 8. Bermejo alcalde, Sagaseta diputado. 9. Estatuto de Autonomía de Canarias. 10. 1982-1983: Bienio electoral clave. 11. Lenta decadencia. 12. Conclusiones. 13. Fuentes y bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

A pesar de que en la actualidad en las Islas Canarias la izquierda nacionalista desarrolla un papel marginal representado por multitudes de siglas que poseen una importancia limitada como Alternativa Sí Se Puede o Socialistas x Tenerife y de la que sólo destaca en un ámbito mayor (en la provincia de Las Palmas de Gran Canaria) Nueva Canarias, no quiere decir que durante toda la democracia ello haya sido lo normal.

La tendencia casi natural de la izquierda y del nacionalismo en las islas a multiplicar sus siglas y desgajarse en una infinidad de partidos políticos no fue óbice para que durante los primeros años de la democracia en Canarias aparecieran coaliciones de partidos que enarbolaran dichas ideologías con el suficiente peso electoral y social como para convertirse en fuerzas importantes de oposición o, en casos aislados, en alternativas de gobierno.

Las coaliciones conocidas como Pueblo Canario Unido (PCU) y más tarde Unión del Pueblo Canario (UPC) representaron la cristalización del deseo de las izquierdas nacionalistas de tener una importante cuota de poder en la toma de decisiones políticas y ciudadanas del Archipiélago. Ambas formaciones fueron coaliciones que primaron las similitudes antes que las diferencias (que eran muchísimas) dentro de los sectores que la conformaron y se convirtieron en el recuerdo romántico que en la actualidad muchos grupos e individuos que comparten dicha ideología enarbolan para dejar entrever que hubo tiempos mejores en la dinámica política de las islas.

En este trabajo no se intentará romper con ese mito romántico de la famosa UPC, ello quedará a la interpretación del lector, lo que sí se hará es un pequeño análisis de la forma en la que nace la coalición, los partidos que la conforman, el contexto en el que se desarrolla, así como la situaciones internas y externas que le hacen tener períodos tanto álgidos como de caída.

El estudio de su conformación interna y sus relaciones con otros partidos, así como los cambios en sus postulados políticos y las consecuencias electorales que vienen ligados a éstos dos procesos, serán analizados con minuciosidad para poder establecerse unas conclusiones finales sobre el proceso de «vida» de la coalición, así como de los por-qués de la muerte tan prematura de la misma.

El tratamiento minucioso de la figura de sus líderes, así como de lo que esperaban de las mismas sus bases será uno de los objetos de trabajo de esta pequeña investigación en la que se resaltará la indisoluble inestabilidad interna que acompaña a todo el desarrollo político de la coalición durante sus años de vida.

Para ello, se procederá al estudio de fuentes de información que permitan el acercamiento a la vida política de la Canarias de finales de la década de los setenta e inicios de la de los ochenta, así como al desarrollo y papel que juega la UPC dentro de esa dinámica política archipiélagica y estatal en una relación de retroalimentación interna-externa entre los dos elementos en cuestión.

Sin más dilación, se procede a la narración y análisis de la vida de una de las experiencias políticas más estimulantes por lo que de diferente tiene, de la historia política del Archipiélago Canario.

2. CONTEXTUALIZANDO EL SURGIMIENTO DE LA COALICIÓN

El momento en el que se materializan las coaliciones alternativas nacionalistas de izquierdas conocidas como PCU y, más tarde, UPC es un contexto de cambio e inestabilidad; tanto en el plano político, cosa por otra parte normal debido al proceso de cambio que se estaba sucediendo tras casi cuarenta años de dictadura franquista, como en el ámbito económico.

Pese a la existencia de numerosas referencias fragmentarias, aún no se cuenta con un análisis monográfico sobre el impacto que tuvo en Canarias la crisis económica internacional de los años setenta, cuyos efectos se prolongaron hasta comienzos de los ochenta. En cualquier caso, la «Crisis del 73», como se la reconoce, causó auténticos estragos en una economía dependiente del exterior como la canaria, tremadamente vulnerable a la subida de los precios de los combustibles no renovables y con un consiguiente encarecimiento de los fletes marítimos, que fueron las primeras manifestaciones de la crisis a las que siguió una inflación galopante.

Las repercusiones inmediatas de la crisis internacional afectaron de forma especial al sector de la construcción (uno de los principales motores del crecimiento económico canario durante los años anteriores), que ya en 1973 se resintió con la subida de los precios

de los materiales y desde 1974 inició una caída en picado al paralizarse prácticamente todas las edificaciones destinadas a la explotación turística. Todavía en 1977, cuando ya parecía que se empezaban a superar los efectos de la caída, la capacidad empleadora de la construcción no alcanzaba más que 45.770 asalariados, es decir, una cifra claramente inferior a la registrada en 1973, mientras que su aportación al Producto Interior Bruto (PIB) canario se había reducido en casi dos puntos en apenas tres años. La propagación de la crisis, en cualquier caso, se prolongó durante el trienio de 1978-1980, un conjunto de años que resultaron especialmente críticos para la economía canaria. La afluencia de turistas acumuló un descenso del 20% durante esos años situándose en 1980 en los niveles registrados en 1975. También la actividad portuaria se contrajo de forma significativa al estancarse el movimiento de mercancías y reducirse el tráfico marítimo, con particular incidencia en el avituallamiento a los buques, transbordos y la pesca. Solo el comercio exterior pareció resistir la crisis: tanto las importaciones como las exportaciones siguieron aumentando, las primeras estimuladas por el incremento demográfico y las segundas por el colchón que proporcionaba el mercado peninsular, si bien también aminoraron su ritmo.

Las consecuencias más dramáticas de la crisis llegaron con el incremento del paro y la inflación. El desempleo alcanzó en 1980 al 15% de la población activa, superando la barrera de los 70.000 parados, de los cuales en torno al 40% eran trabajadores de la construcción, que llegó a trasvasar a las cifras generales del desempleo entre el 10 y el 11% de sus activos. Pero las rentas familiares en su conjunto se vieron profundamente afectadas por la escalada de precios, que redujo el poder adquisitivo de la mayoría de la población. El índice del coste de la vida, sobre una base 100 para 1976, inició el año 1978 en 141,5 y en diciembre de 1980 ya había superado el valor 200. En cuatro años, el paro y los precios se habían duplicado: esta fue la cruda situación social en que se desenvolvió la transición política en Canarias, con la crisis económica mundial y el conflicto localizado del Sahara Occidental como telón de fondo¹ y con una estructura económica diferenciada del resto del territorio estatal, no sólo por la disposición geográfica, sino también por el mantenimiento de una legislación especial como es el Régimen Económico y Fiscal, ratificado en julio de 1972².

En el plano político, con el relevo de autoridades de 1974 al que muchos aplaudieron por renovador³, se entreabrieron las puertas de la Transición en las islas. A partir de

¹ QUINTANA NAVARRO, Francisco; DÍAZ HERNÁNDEZ, R. (2011). «La radical transformación de la estructura productiva: una economía de servicios volcada hacia el turismo» en VV. AA.: *Historia Contemporánea de Canarias*. Las Palmas de Gran Canaria; Obra Social de La Caja de Canarias, p. 495.

² MESSÍA DE YRAOLA, A. (2007). «El Régimen Económico-Fiscal de Canarias y la financiación de las entidades locales. Incidencia sobre la economía canaria» en *Hacienda Canaria*, Núm. 20, pp. 38-39.

³ «Savia Nueva. Propósitos: ‘Defender la regionalidad’ y ‘renovación total’» en *El Eco de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 01/06/1974, p. 1 [Consultado el 24-06-2013].

la muerte de Franco, estas siguieron estando bastante entornadas hasta julio del 76, para luego irse abriendo lentamente hasta quedar franqueables el 15 de diciembre del 76⁴.

Ese día se celebró el referéndum sobre el Proyecto de Ley para la Reforma Política, el cual se saldó con unos índices de participación en el archipiélago bastante notables, con un 68% para la provincia de Santa Cruz de Tenerife y un más que importante 83,79% en Las Palmas de Gran Canaria. Ello habla de los deseos de la población canaria de participación política. En ambas provincias ganó el Sí, siendo el porcentaje de la provincia oriental de un 95,6% y el de la occidental de un 96,4%⁵.

A partir de entonces se fueron produciendo procesos de apertura lentos pero constantes durante los siguientes meses que culminaron en la legalización de los diferentes partidos políticos, la recuperación de las libertades democráticas o la construcción de un estado con una nueva organización político-administrativa de nuevo cuño denominada como el estado de las autonomías.

El año 1976 y la primera mitad de 1977 marcaron el rumbo de la nueva etapa que se abría a la democracia. En apenas año y medio se liquidó aquel larguísimo anacrónico en que se había convertido el franquismo. Los albores de la transición fueron unos tiempos de un activismo político sin parangón: propaganda política por doquier vía pegatinas, panfletos, pintadas o pasquines; movilizaciones a la orden del día, con sus asambleas, manifestaciones, sentadas y encierros; creación o relanzamiento de partidos, así como de plataformas conjuntas y coaliciones electorales entre las fuerzas políticas; configuración de las organizaciones sindicales y empresariales y paralela eclosión de los movimientos vecinales; agitación estudiantil en los centros de enseñanza secundaria y universitaria; comienzo de las luchas reivindicativas de los profesionales, ya fueran médicos, maestros o *penenes*; celebración de conciertos de música, recitales de poesía y ciclos de conferencias, tanto a través de partidos y asociaciones como en fiestas populares. No había tiempo para el respiro: era el momento histórico del cambio y había que aprovecharlo a fondo⁶.

Sin embargo, la permanencia de Canarias en España y en Europa pasó por momentos de zozobra una vez muerto el dictador Franco. Algunos países africanos, comandados y manejados por Argelia, reivindicaron con más intensidad que antes la africanidad del Archipiélago por diferentes vías, desde la diplomática hasta la política

⁴ QUINTANA NAVARRO, F. (2011). «La evolución política: el tardofranquismo, la recuperación de la democracia y la conquista del autogobierno» en VV.AA.: *Historia Contemporánea de Canarias*. Las Palmas de Gran Canaria; Obra Social de La Caja de Canarias, p. 579.

⁵ «Referéndum sobre el Proyecto de Ley para la Reforma Política» del 15 de diciembre de 1976. Disponible en: <http://www.congreso.es/consti/elecciones/referendos/ref_r_p.htm> [Consultado el 26-06-2013].

⁶ QUINTANA NAVARRO, F. (2011). *Opus cit.*, pp. 579-580.

e incluso la violenta, apoyando al Movimiento Para la Autodeterminación y la Independencia del Archipiélago Canario (MPAIAC), movimiento independentista autor de numerosos atentados en las Islas.

No fue una tarea fácil para los sucesivos Gobiernos democráticos «desactivar» el problema azuzado siempre por intereses económicos y geopolíticos de mayor calibre desde las presidencias argelinas, desempeñadas también por militares como Hoauri Boumédiène. Su alambicada conexión con la esfera de influencia de Marruecos, el Sahara, Mauritania, Argelia e incluso los Estados Unidos y la extinta Unión Soviética, hizo que durante los diez años que transcurrieron entre 1975 y 1985, el Archipiélago fuese objeto de una campaña de rivalidad internacional, de la que la mayor parte de sus habitantes eran ajenos.

La debilidad del nuevo régimen democrático español que acababa de nacer, no fue obstáculo para superar esta circunstancia. Hubo un breve momento incluso en la historia reciente, con Franco agonizando, el Rey sin tomar el poder definitivamente, Marruecos con un pie y medio en el Sahara y Cubillo agitando convenientemente en la Organización para la Unidad Africana (OUA) desde Argelia, en que el vínculo de Canarias con la Península y el «Viejo Continente» se hizo débil y tenue⁷.

3. LOS ANTECEDENTES: EL NACIONALISMO DE IZQUIERDAS

Si hubiera que identificar el nacimiento del nacionalismo canario, éste probablemente quedaría indisolublemente ligado a la figura del tinerfeño Secundino Delgado (1871-1912), el cual desarrolló desde su estancia en América Latina a finales del siglo xix y principios del xx todo un ideario de construcción discursiva acerca de la diferencialidad canaria⁸. Más difícil resultaría poder hablar de un nacionalismo que tuviera una tendencia democrática (aunque esta no fuera su objetivo final), ya que Secundino era un individuo con tendencias anarquistas.

Quizás la primera experiencia tenue de ese nacionalismo democrático también llegaría desde Cuba con la fundación en la década de los veinte del Partido Nacionalista Canario (PNC) en el que tuvo una importancia capital la figura del palmero Luis Felipe Gómez Wangüemert (1864-1942), pero la verdad es que el partido tuvo una vida bastante corta⁹, a pesar de que se refundara nuevamente en la década de los ochenta.

⁷ UTRERA, F. (1996). *Canarias: Secreto de estado. Episódios inéditos de la Transición militar y política en las Islas*. Madrid; Mateos López Editores, pp. 75-76.

⁸ PAZ SÁNCHEZ, M. (2007). «Identidades lejanas. El proyecto nacional canario en América» en *Tzintzun: Revista de Estudios Históricos*, Núm. 46, pp. 167-214.

⁹ PAZ SÁNCHEZ, M. (1995). «Masonería y anticlericalismo en Luis Felipe Gómez Wangüemert» en FERRER BENIMELI, J. A. (Coord.): *La masonería española entre Europa y América: VI Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española*. Vol. 1, pp. 453-468.

Alrededor del año 1959 surge en Canarias una organización política que se plantea, aunque sólo fuera desde una concepción intuitiva, la idea del problema nacional canario, ese es el llamado movimiento Canarias Libre.

El movimiento Canarias Libre estaba formado, principalmente, por elementos de extracción pequeño burguesa: abogados, como Fernando Sagaseta y Carlos Suárez; Andrés Alvarado, perito mercantil; Manolo Bello Cabrera, farmacéutico; los hermanos Jesús y Arturo Cantero, profesores de enseñanzas medias, etc., aunque también había elementos de la clase obrera, como la que constituían la célula del Barrio de Arenales, y que eran miembros del Partido Comunista de España (PCE).

Básicamente, el movimiento se desarrolló en Las Palmas de Gran Canaria, mientras en Tenerife solamente contó con la presencia destacada del abogado lagunero Antonio Cubillo, el cual había desarrollado ya un trabajo importante como abogado laboralista a favor de los trabajadores, sobre todo en los sectores de transportes y alimentación¹⁰.

Será en el despacho precisamente de Fernando Sagaseta quien, *a posteriori* se convertirá en uno de los grandes líderes de la UPC, donde se produce el desarrollo del movimiento Canarias Libre, debido a que allí es donde se podía generar un ambiente de difusión ligado a los conflictos que se producían día a día.

Si bien la orientación política de Canarias Libre no está totalmente definida, y dentro del mismo se hallaban diversas tendencias, era un movimiento independentista de carácter socialista. Dentro de Canarias Libre también se observa una clara diferenciación entre los estibadores de la Isleta, y el sector que se integraría posteriormente en el PCE. En determinado momento llegará a plantearse la fusión de Canarias Libre con el Partido Comunista en Canarias si éste rompía con el Comité Central del PCE, formando un partido comunista canario independiente del español, pero ello es rechazado por los principales dirigentes del partido.

La mayoría de los miembros destacados de Canarias Libre cayeron tras los sucesos del Estadio Insular, procesándoseles en la Causa Sumarísima número 78 de 1962, por el delito de rebelión militar, siendo condenados a penas de distintos años y posteriormente enviados a prisión. Ya en los centros penitenciarios o a la salida de ellos prácticamente todos ingresaron en el PCE, dejando de lado los planteamientos «canaristas»¹¹.

¹⁰ GARÍ-MONTLLOR HAYEK, D. (1992a). *Historia del Nacionalismo Canario. Historia de las ideas y de la estrategia política del nacionalismo canario en el siglo XX*. Las Palmas de Gran Canaria-Santa Cruz de Tenerife; Editorial Benchomo, p. 91.

¹¹ GARCÍA LÁZARO, N. (2011). «Nuevos horizontes del pasado. Culturas políticas, identidades y formas de representación» en BARRO ALONSO, A.; HOYOS PUENTE, J.; SAAVEDRA ARIAS, R. (Coords.). *Actas del X Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, p. 13.

Si bien es cierto que Cubillo formaría el MPAIAC, al poco tiempo de desmantelarse el movimiento Canarias Libre, no se le puede suponer al movimiento cubillista el carácter de antecesor de las coaliciones PCU y UPC, debido a que su vocación era de otro tipo y las conexiones entre ellos eran prácticamente inexistentes.

4. DOS PARTIDOS, UNA COALICIÓN

Una vez caída la Dictadura y aprobada la Ley para la Reforma Política de 1976 se da el pistoletazo de salida para la legalización de diversos grupos que operaban en la sombra, así como para la conformación de otros que van apareciendo al calor de las nuevas libertades.

En Canarias, al igual que en el resto del estado (con el añadido del nacionalismo y el insularismo), existía una multiplicidad siglas que representaban a otros tantos partidos con ideologías diversas, pero con un predominio de la diseminación de partidos situados en el espectro político a la izquierda del PCE, ese es el caso de los dos partidos que fundan la primera coalición electoral de izquierda nacionalista importante en las islas: Pueblo Canario Unido.

Los dos partidos que participaron en la conformación de PCU fueron las Células Comunistas (C.C.) y el Partido Comunista Canario-provisional (PCC[p]).

Los militantes del PCE organizados en células, en ocasiones denominadas Células de Base por la Reconstrucción del Partido Comunista de España (Células Comunistas), constituyeron una tendencia comunista que se gestó en España a finales de los años 60 y comienzos de los 70 del siglo xx.

Opuestos a la tendencia que terminó denominándose «Eurocomunismo», auspiciada desde el Comité Central del PCE, y encontrándose en la situación de perdida de vínculo orgánico con su partido, o incluso habiendo sido sancionados, decidieron acogerse al artículo de los Estatutos del PCE según el cual, si se pierde el contacto con el Partido, la misión del militante es constituir células allá donde se pueda. De ese modo sus inspiradores, José Satué, y Fernando Sagaseta junto con un grupo más de militantes del PCE decidieron mantenerse dentro de la legalidad partidaria, pero creando una corriente de opinión interna.

En 1976 el Pleno de Roma del Comité Central del PCE decide eliminar la estructura celular de la organización y la reorganización de los militantes en agrupaciones de carácter territorial, lo que en la práctica significó la disolución de toda la estructura clandestina en las cárceles, el ejército y los frentes de masas. Diversos sectores del PCE impugnaron esta medida, ya que oficialmente contravenía a sus Estatutos aprobados en

el VIII Congreso de 1972. Las CC consideraron de ese modo disponer de un argumento más para fortalecer su propia corriente orgánica, al considerar ilegítimos tales acuerdos.

A partir de ese momento las CC adquirieron un argumento poderoso para su vertebración interna, reclamando la «legalidad partidaria» y el respeto a los citados Estatutos y al Manifiesto-Programa del PCE aprobado en su II Conferencia Nacional de 1975. A pesar de las fuertes críticas políticas e ideológicas que vertían sobre el contenido de tales documentos, reclamaban su vigencia y legalidad partidarias, hasta que los organismos requeridos (otra Conferencia y Congreso) los modificaran. Desde entonces, la tendencia se multiplicó por Madrid, Aragón, Valencia, Asturias, pero tuvo especial relevancia organizativa y política en Granada y en las Islas Canarias.

En lo que se refiere a la tendencia nacionalista, para las CC la cuestión de la independencia era un tema absolutamente resuelto, en el sentido de que lo consideraban una propuesta vinculada a los intereses del imperialismo y, por lo tanto, no factible con los intereses generales de la clase obrera y el pueblo en general. Para las CC, ni siquiera en el supuesto caso de que Canarias fuese una colonia, cuestión que por otra parte rebatían, la propuesta independentista tenía sentido porque defendían una filosofía estratégica, considerando que la conquista del socialismo en España solucionaría por sí misma las contradicciones nacionales. En esa medida, su acercamiento al problema nacional es una postura sobre todo tacticista, es decir, significaba aprovechar la única opción política que en el momento garantizaba una acumulación de fuerzas en los sectores más concienciados y más revolucionarios del pueblo. Su acercamiento al problema nacional tiene un carácter oportunista¹².

La otra pata de la coalición es el PCC(p) que también surge como desenlace de una escisión del PCE, pero a diferencia de los anteriores, no sólo son los aspectos referidos a la transformación democrática del estado los que lo hacen aparecer, sino fundamentalmente un nuevo planteamiento comunista en Canarias que postula como piedra angular de su política la lucha por la independencia.

El PCC(p), que comparece como formación independiente en 1973, comienza a realizar un nuevo enfoque sobre «el problema canario», fruto sobre todo de un acercamiento que se produce tanto al terreno de la historia de Canarias como a las nuevas propuestas de los teóricos de la dependencia y el subdesarrollo, muy en auge en aquellas fechas. Así se constatará como estas teorías reflejan la interpretación que de Canarias realiza este partido.

En el nacimiento del PCC(p) convergen una serie de corrientes diferenciadas dentro del pensamiento comunista; como pueden ser los trotskistas, los maoístas y los

¹² GARÍ-MONTLLOR HAYEK, D. (1992b). *Los fundamentos del nacionalismo canario*. Santa Cruz de Tenerife-Las Palmas de Gran Canaria; Editorial Benchomo, p. 28.

prosovieticos, por lo menos a ese tipo de adscripción se reclaman las distintas corrientes que forman el Partido. Pero el elemento central que posibilita esa unión no es otro que el problema de la independencia, o más bien la lucha por la conquista de un estado independiente para Canarias. El resto de cuestiones se irían solventando (o no) en la práctica. Porque el PCC(p) consideraba que el nivel de conciencia tanto social como nacional del pueblo era muy bajo¹³ y por tanto, lo más importante era trabajar en ese sentido.

5. EL NACIMIENTO DE PUEBLO CANARIO UNIDO

La unión de los dos partidos anteriormente mencionados generó la fundación de la coalición PCU en el año 1977, liderada por Fernando Sagaseta y Carlos Suárez. El discurso del PCU era el habitual para la izquierda nacionalista de la época. Hay exhortaciones al voto a la clase obrera, a los campesinos, a los jóvenes, mujeres y pequeños propietarios, personándose estos como únicos garantes de su bienestar, así como ataques al imperialismo y descalificaciones hacia las formas de hacer política de la «oligarquía española» y de la alta burguesía canaria¹⁴.

El PCU surge en Las Palmas antes de las elecciones de 1977. Su programa estaba fundamentado en los principios de nacionalismo, socialismo y defensa del derecho a la autodeterminación del pueblo canario, aceptando expresamente la vía electoral y parlamentaria de acción política. Se integraban en esta organización desde comunistas hasta cristianos progresistas de base forjados en la lucha sindical y de barrios; y algunos que habían tenido relación con el movimiento Canarias Libre¹⁵. La constitución del Frente es entendida a través de la confluencia de sectores de las diferentes fuerzas de la izquierda y que debían confluir en la labor que el PCC(p) desarrollaría en el terreno de las alianzas, intentando llegar mucho más allá de la mera firma de un pacto electoral y por lo tanto, buscando compromisos tácticos más estables y estratégicos¹⁶.

Uno de los documentos de mayor valor que se poseen sobre el funcionamiento de Pueblo Canario Unido es una carta al director del diario *El País* enviada por el propio Fernando Sagaseta y en la que se define la personalidad de la coalición:

Como candidato de Pueblo Canario Unido y recabando el legítimo derecho de contradecir informaciones que alteran claramente la verdad y perjudican las posiciones

¹³ GARÍ-MONTLLOR HAYEK, D. (1992a). *Opus cit.*, pp. 275-276.

¹⁴ «Pueblo Canario Unido. Sobre nuestro programa» en *El Eco de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 29/05/1977, p. 10 [Consultado el 24-06-2013].

¹⁵ HERNÁNDEZ BRAVO DE LAGUNA, J. (2004). «El nacionalismo y el regionalismo canarios en torno al siglo XX» en *Cuadernos del Ateneo de La Laguna*. Num. 18, pp. 17-18.

¹⁶ GARÍ-MONTLLOR HAYEK, D. (1992a). *Opus cit.*, pp. 357.

políticas que defiendo, y de las cuales su periódico en ocasiones se ha hecho eco, deseo que se me permita exponer en este medio informativo lo siguiente:

1.º Es absolutamente falso el carácter monopartidista con que algunas informaciones periodísticas y espacios de gaceta han querido presentar nuestra candidatura.

El programa de Pueblo Canario Unido está apoyado por un arco de tendencias políticas ideológicamente diversas, pero que convergen en los puntos fundamentales sobre los que se edifica Pueblo Canario Unido y que son:

- Derecho del pueblo canario a decidir soberanamente su futuro entre las distintas opciones posibles. Gobierno provisional y proceso constituyente. Derecho a la autodeterminación.

- Programa político antifascista que aboga por las plenas libertades políticas para todo el Estado español, por una amnistía total y por un proceso constituyente a nivel de Estado.

- Alternativa económica antioligárquica y antímpperialista. Voluntad de movilizar las masas tras sus justas reivindicaciones y colaborar en la gestación de organismos populares que defiendan sus intereses.

- Medidas sociales orientadas a mejorar de manera inmediata las condiciones de existencia de la clase obrera y del conjunto de las capas populares.

2.º De lo señalado se desprende, asimismo, la falsificación que realizan quienes prefugan la candidatura Pueblo Canario Unido como «independentista», lo que hacen con el evidente propósito de cercenar el espectro político amplio que tiene cabida en su programa.

- El hecho de que fuerzas independentistas hayan apoyado o simpatizado con la candidatura Pueblo Canario Unido se debe primordialmente a que su programa recoge el derecho que todas las opciones políticas tienen a que nuestro pueblo las considere en un proceso constituyente y al carácter popular de sus presupuestos.

3.º Con todo lo descrito queda también de manifiesto que Pueblo Canario Unido no es una alternativa «contra los peninsulares». Pueblo Canario Unido hace suyas las reivindicaciones más sentidas de los obreros y de los pueblos que componen el Estado español. Nosotros contra quien estamos es contra el gran capital peninsular y extranjero, contra la oligarquía local que explota a todo el pueblo y esquilma los recursos de Canarias. Ahí queda el programa que hemos distribuido para atestiguarlo¹⁷.

Dicha coalición concurrió a los comicios del día 15 de junio de 1977, las primeras elecciones democráticas de España desde el año 1936, y que *a la postre* se convertirían

¹⁷ «El Pueblo Canario Unido» en *El País*, Madrid, 12/07/1977. Disponible en: <http://elpais.com/diario/1977/07/12/opinion/237506401_850215.html> [Consultado el 19-06-2013].

en elecciones generales para Cortes Constituyentes, solamente en la provincia de Las Palmas de Gran Canaria, ya que la fuerza de los dos partidos que formaban la coalición en Santa Cruz de Tenerife era bastante escasa.

En dicha circunscripción se presentaron en las listas definitivas al Congreso de los Diputados los siguientes nombres (en el mismo orden de elección): Carlos Suárez (abogado laboralista), Fernando Sagaseta (abogado laboralista), Pedro Rodríguez Luzardo (panadero), Isabel Sánchez (ama de casa), Caledonio López (aparcero) y Sergio Hernández (trabajador). Mientras que al Senado por la isla de Gran Canaria se presentó Julia Chinarro¹⁸.

Los resultados del PCU no fueron nada desdeñables, ya que a pesar de que no consiguieron ningún diputado por la circunscripción (Unión de Centro Democrático venció de manera apabullante con cinco escaños y el Partido Socialista Obrero Español consiguió uno), se erigieron como la tercera fuerza política de la provincia con un total de 17.717 votos y el 6,25% de los sufragios con más de 1.500 sufragios más que Alianza Popular (AP) y más del doble de votos que sus grandes competidores de izquierda (PSOE aparte); el PCE y el Partido Socialista Popular-Unidad Socialista¹⁹. La realidad es que los resultados fueron un tanto sorprendentes, ya que no se les situaba en el «cuarteto de los favoritos», dejándolos incluso fuera de algunos de los debates más importantes de la campaña electoral²⁰. También es cierto que diversos grupos extremos de izquierda simpatizaban con su modelo y habían pedido el voto para la coalición nacionalista de izquierdas.

El apoyo masivo a la candidatura en la ciudad de Las Palmas de Gran Canaria es en cierta medida también una sorpresa, donde resultan también terceros tras UCD y PSOE, pero mejorando sus porcentajes de votos hasta situarlos en un nada desdeñable 9,65% con 14.141 sufragios recogidos en la ciudad capital²¹.

¹⁸ «Pueblo Canario Unido» en *El Eco de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 26/05/1977, p. 12 [Consultado el 17-06-2013].

¹⁹ «Datos totales por candidaturas al Congreso de los Diputados» Circunscripción de Las Palmas de Gran Canaria, Ministerio del Interior, Junio de 1977. Disponible en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html;jsessionid=C9138982EF669A1AEDF8BA52B107BCF8.app1?vuelta=1&codTipoEleccion=2&codPeriodo=197706&codEstado=99&codComunidad=5&codProvincia=35&codMunicipio=0&codDistrito=0&codSeccion=0&codMesa=0>> [Consultado el 26-06-2013].

²⁰ «Cuatro opciones frente a frente» en *El Eco de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 26/05/1977, p. 5 [Consultado el 17-06-2013].

²¹ «Datos totales por candidaturas al Congreso de los Diputados del Municipio de Las Palmas de Gran Canaria», Ministerio del Interior, Circunscripción de Las Palmas de Gran Canaria, Junio de 1977. Disponible en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html?vuelta=1&codTipoEleccion=2&codPeriodo=197706&codEstado=99&codComunidad=5&codProvincia=35&codMunicipio=16&codDistrito=0&codSeccion=0&codMesa=0>> [Consultado el 26-06-2013].

Los dirigentes de las dos formaciones políticas que concurrían de la mano a los comicios recogían como frutos no sólo el trabajo que habían realizado como sindicalistas y activistas del PCE, sino también el que les reportaba el importante grado de radicalismo político que habían inyectado en Canarias las actuaciones del MPAIAC²².

Las exigencias programáticas del PCU nunca se llevarían a cabo. Sin embargo, lo que si sucedió en el transcurso de 1978 fue la ruptura de la coalición, motivada sobre todo por el enfrentamiento interno en el PCC(p). Por otro lado, la creación de una nueva plataforma electoral: la UPC, que estuvo dispuesta para las elecciones de marzo de 1979 y que abanderaba un proyecto político menos radical y unas intenciones organizativas más conservadoras²³ consiguieron canalizar gran parte de las simpatías que PCU despertaba.

6. EL SURGIMIENTO DE LA UPC

En vísperas de las elecciones de 1979, se da una confluencia electoral de distintas fuerzas nacionalistas, marxistas y cristianas de base que desembocan en una coalición llamada Unión del Pueblo Canario²⁴.

La línea más avanzada del movimiento nacional popular, sobre lo que hoy se concentra el *ataque del enemigo, es, sin duda, la UNIÓN DEL PUEBLO CANARIO, y ello no por casualidad. La UNIÓN DEL PUEBLO CANARIO, con todos sus problemas, es la expresión más amplia y unitaria del movimiento nacional popular*²⁵.

Así se expresaba la voluntad del PCU en su primera Asamblea General. Tras la ruptura de la primera etapa, como producto del viraje producido en el PCC(p), comenzaba una nueva época con la adición nuevos matices.

La fracción que sigue ostentando de modo significativo las siglas del PCU se integra en el proyecto de la UPC, aunque se guarda para sí el papel histórico de columna vertebral en el amplio frente nacional popular.

La UPC era considerada por sus creadores como el mecanismo de aglutinación del campo nacional-popular, es decir, era en ella donde tenían que confluir las diferentes versiones del nacionalismo, las independentistas y las no independentistas, las que estaban por el desarrollo del marco estatutario y las que no lo estaban. El crecimiento de la

²² GARÍ-MONTLLOR HAYEK, D. (1992a) *Opus cit.*, p. 356.

²³ *Ibidem*, pp. 359-360.

²⁴ GARCÍA RAMOS, J. M. (2009). *Intrahistoria del nacionalismo canario*. San Cristóbal de La Laguna; Ediciones KA, p. 89.

²⁵ Pueblo Canario Unido (1979). *I Asamblea General de Pueblo Canario Unido*, 3 de Noviembre de 1979, p. 9

UPC se enfoca, fundamentalmente, desde el terreno electoral, si bien es verdad que en un principio se participa en todos los organismos sociales (asociaciones de vecinos, de barrios, comités de base, etc.) que habían sido erigidos por PCU y en el que actuaban de manera destacada militantes y simpatizantes del MPAIAC.

En lo referente al planteamiento sobre la cuestión de las tácticas de acumulación de fuerzas que se establecen en la UPC existe una variada gama de postulados, los cuales responden a las distintas concepciones políticas que se debaten en el seno de esa organización, pero que se han intentado resumir en función del peso político real que cada una de ellas poseía en la coalición electoral. Hay básicamente dos posturas centrales nítidamente diferenciadas y son las que presentan por un lado; los comunistas del Partido de la Revolución Canaria (PRC), el Movimiento de Izquierda Revolucionaria del Archipiélago Canario (MIRAC) y las CC y, por el otro; las representadas por las alternativas «autogestionarias» mantenidas por los sectores de ascendencia cristiana como Asamblea Canaria (AC) y la Confederación Autónoma Nacionalista Canaria (CANC), que llegan a la coalición en un segundo momento cuando la misma hubo entrado en su período de reflujo, aunque electoralmente esta crisis aún no se había manifestado.

Aunque la coalición llegó a aglutinar un número importante de partidos diferentes, la realidad de la misma no es la de una coalición estable, sino que durante sus años de vida se produjeron constantes entradas y salidas de individuos y grupos²⁶.

Las diferencias que apriorísticamente se podrían catalogar como de segundo orden, en razón a la afinidad ideológica que profesaban los grupos comunistas, se manifestaron con más virulencia de lo razonable, de tal forma que muchas veces, por no decir a lo largo de todo el proceso en el que existió la «convivencia», fue frecuente la disputa entre estos grupos. En lo relativo a cómo debía de articularse la coalición se generaron algunos de los principales conflictos hasta tal punto que más tarde, durante el proceso de descomposición de la UPC, mientras una de las organizaciones comunistas coqueteaba con los «cristianos», los otros lo hacían con el PCE²⁷.

7. 1979. ANNUS MIRABILIS

1979 sería un año extraordinariamente cargado en lo que a agenda política se refiere, ya que en el mismo se renovarían no sólo los ayuntamientos, sino que también llegaría la aprobación de la Constitución Española por las Cortes y la ratificación por el pueblo el 6 de diciembre de 1978, ésta finalmente sería sancionada por el rey Juan Carlos I el día 27

²⁶ «Constituída la Unión del Pueblo Canario» en *El País*, Madrid, 17/01/1979, p. 13 [Consultado el 22-06-2013].

²⁷ GARÍ-MONLLOR HAYEK, D. (1992a). *Opus cit.*, pp. 361-362.

de ese mismo mes y entraría en vigor dos días más tarde. Tras ese proceso, se disolvieron ambas cámaras y se llamó a elecciones el 1 de marzo de 1979.

La realidad es que la campaña electoral estuvo marcada por la presumible victoria de la UCD y los buenos resultados del PSOE, pero también existía un cierto escepticismo hacia los partidos de izquierda como el PCE y esa cosa que los medios no lograban entender muy bien que era llamada Unión del Pueblo Canario.

En cierta medida, tanto ese escepticismo como la incapacidad de descifrar a la coalición tenían motivos fundados. Con respecto a lo primero, porque ya observaremos más adelante que el apoyo popular que parecía que tenían finalmente se tradujo en votos, y con respecto a lo segundo, debido a la indefinición que planteaba la coalición en lo que a la elaboración de un programa unitario se refería.

Por un lado, se observa una definición en los anuncios del partido y en su programa que se podrían encuadrar en ese ambiguo espectro llamado «antiimperialistas de izquierdas», pero sin enarbolar la independencia del Archipiélago como uno de los objetivos de la coalición²⁸. En cambio, por otro lado se observan declaraciones como las del líder del Partido de Unificación Comunista de Canarias y aspirante al Congreso de los Diputados por la coalición, en la que no se exime de afirmar que uno de los objetivos es luchar por la independencia del Archipiélago²⁹. Todo esto se produce en un contexto bastante extraño, no hay que olvidar que la UPC era una coalición mayormente electoralista que pretendió convertirse en la organización aglutinante de todo el campo del nacionalismo canario; de los independentistas y de los que no lo eran, de los autonomistas más radicales y de los menos, pero también de los federalistas, etc.³⁰.

A diferencia que el PCU en las elecciones generales de 1977, la UPC si pudo preparar una coalición fuerte que pudiera concurrir a las elecciones en las dos provincias y en la mayor parte de las circunscripciones electorales. La lista al Congreso de los Diputados por la provincia de Santa Cruz de Tenerife fue liderada por el entonces líder del grupo folklórico Los Sabandeños y personaje importante de la cultura canaria, Elfidio Alonso Quintero. Junto a éste se inscribieron los siguientes nombres (por orden de lista): Francisco Juan Tovar Santos, Santiago Blancas Suárez, Trino Mesa González, Pablo José Rodenas Utray, Concepción González Martín, Ignacio Rodríguez Marrero, José Ramón Arteaga Hernández, Elias Gonzalo Dubois, Antonio Cabrera Domínguez, Ernesto Basilio Perera Rodríguez. Todo ello para el Congreso de los Diputados, mientras que al senado ocuparon

²⁸ «Vota por tu gente. Vota Unión del Pueblo Canario» en *El Eco de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 21/02/1979, p. 11 [Consultado el 22-06-29013].

²⁹ «Independentismo» en *Diario de Avisos*, Santa Cruz de Tenerife, 28/02/1979, p. 5 [Consultado el 18-06-2013].

³⁰ GARÍ-MONTLLOR HAYEK, D. (1992a). *Opus cit.*, pp. 62-63.

las papeletas los siguientes hombres: Jesús César Rodríguez Placeres y Félix Casanova de Ayala. (por Tenerife) y Francisco isidro Vera Santos (por La Gomera)³¹.

La lista por la circunscripción de Las Palmas de Gran Canaria fue liderada por el abogado laboralista Fernando Sagaseta Cabrera, seguido de los siguientes nombres (por orden de lista) Manuel Bermejo Pérez, Ernesto Luján Ojeda, Femando Pérez Martín. Enrique Caro Zamora. Sergio Hernández Ibrahím, Eliseo Castellano Ojeda, Francisco Martín Navarro e Isabel Sánchez Martín. En las candidaturas al Senado por Gran Canaria los candidatos fueron Gonzalo Ángulo González y Arcadio Díaz Tejera. Mientras que por la isla de Lanzarote concurrió Antonio Félix Naranjo Hormiga³².

Resulta curioso que el grupo no tuviera candidatos en todas las circunscripciones para el Senado, pero en el caso de Fuerteventura intentaron unificar candidatura con la Asamblea Majorera (AM) de Miguel Cabrera Cabrera, que había resultado senador por dicha isla en los comicios anteriores. AM era un partido nacido netamente para la isla de Fuerteventura, pero con un componente notable de ideología de izquierdas. El problema fue que el partido de la isla de las Playas de Jandía no aceptó la coalición, pero sí el apoyo que le brindó la UPC para que sus votantes al Senado optaran por Cabrera y así no dividir el voto³³.

Finalmente, se celebraron los comicios el primer día de marzo del año 79, y los resultados no pudieron ser más positivos para la coalición. La UPC se situaba como tercera fuerza del Archipiélago solamente por detrás de una UCD que había barrido nuevamente en el Archipiélago y del PSOE. La coalición nacionalista de izquierdas se hacía con el 11,04% de los sufragios, que en números absolutos se traducía en 58.953 votos³⁴.

En la provincia de Santa Cruz de Tenerife los datos no fueron malos con un porcentaje del 8,38% de los sufragios, traducidos en 20.649 votos efectivos, quedándose a unos 6.000 de la consecución del escaño que en este caso se marcharon cinco a las filas de la UCD y dos a las del PSOE. Entre las victorias morales del partido en esta provincia están los más de 9.000 votos de ventaja al Partido Comunista por parte de una coalición que en esta provincia tenía una trayectoria efímera³⁵.

³¹ «Hegemonía de UCD. Listas completas de candidatos a las elecciones generales: Canarias» en *El País*, Madrid, 23/01/1979, p. 11 [Consultado el 18-06-2013].

³² «Vota por tu gente. Vota Unión del Pueblo Canario» en *El Eco de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 17/02/1979, p. 13 [Consultado el 25-06-29013].

³³ «Desmentido de Asamblea Majorera» en *El Eco de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 27/02/1979, p. 20 [Consultado el 20-06-29013].

³⁴ «Datos totales por candidaturas al Congreso de los Diputados para las Islas Canarias», Ministerio del Interior, Marzo de 1979. Disponible en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html;jsessionid=E5A4D97263656E8E5C78E7108F5B4DA6.app2>> [Consultado el 20-06-2013].

³⁵ «Datos totales por candidaturas al Congreso de los Diputados para la circunscripción de Santa

Pero las grandes noticias llegaron desde la otra circunscripción canaria. En las islas orientales, la UPC se había hecho con el 13,31% de los sufragios, traducidos éstos en 38.304 votos a apenas 3.000 de los conseguidos por el tradicional PSOE, segunda fuerza de la provincia y del Archipiélago. Estos datos se tradujeron en la consecución de un escaño por Las Palmas de Gran Canaria, así el abogado Fernando Sagaseta de Ilurdoz Cabrera (1927-1993) se convertía en el primer diputado nacionalista de la historia de Canarias. Los resultados en esta provincia también se tradujeron en una victoria aplastante de la UCD que consiguió cuatro diputados, por uno del PSOE y el ya mencionado de la UPC³⁶.

En los datos correspondientes al Senado, el sabor fue bastante agridulce, ya que, mientras en Gran Canaria se erigieron como la segunda fuerza por delante del PSOE, aunque eso no se tradujo en ningún senador debido a que los tres fueron ganados por la UCD³⁷, en Fuerteventura, el hombre fuerte de AM para la que ellos había pedido su apoyo había perdido su asiento en la Cámara Alta por sólo 10 votos³⁸.

En líneas generales, los resultados de las elecciones en las islas para la UPC habían sido realmente buenos, no sólo por la adquisición de un diputado por Las Palmas, sino porque se habían erigido como la principal fuerza nacionalista y la tercera fuerza en peso total del Archipiélago, llamándolos a cumplir un papel notable en el proceso de construcción del modelo político en las islas que se desarrollaría en los siguientes años. También los datos de las grandes ciudades eran esperanzadores, ya que en Las Palmas de Gran Canaria, se había hecho nada más y nada menos que con el 20% de los sufragios, situándose como la segunda fuerza en votos de la ciudad más grande de las Islas, así como teniendo un peso importante en las ciudades tinerfeñas de Santa Cruz y La Laguna.

La realidad es que poco tiempo pudieron celebrar estos resultados en la coalición nacionalista, ya que al mes siguiente se convocarían nuevas elecciones, en este caso de carácter municipal y a Cabildos Insulares. Es notable como el espacio cuantitativo que aparece en los diferentes periódicos durante este mes se ve ampliado con creces, ya que se empieza a tener conciencia de la capacidad electoral que posee la coalición en ese momento.

³⁶ Cruz de Tenerife», Ministerio del Interior, Marzo de 1979. Disponible en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html>> [Consultado el 24-06-2013].

³⁷ «Datos totales por candidaturas al Congreso de los Diputados para la circunscripción de Las Palmas de Gran Canaria», Ministerio del Interior, Marzo de 1979. Disponible en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html>> [Consultado el 24-06-2013].

³⁸ «Datos totales por candidaturas al Senado para la isla de Gran Canaria», Ministerio del Interior, Marzo de 1979. Disponible en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html>> [Consultado el 24-06-2013].

³⁸ «Datos totales por candidaturas al Senado para la circunscripción de la isla de Fuerteventura», Ministerio del Interior, Marzo de 1979. Disponible en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html>> [Consultado el 24-06-2013].

Entre sus proclamas electorales más importantes se encontraba la de la socialización del agua en Canarias³⁹, así como una reforma del modelo sanitario de los cabildos insulares, una renegociación con las touroperadoras internacionales del turismo, así como generar revisiones de los contenidos de los textos que provienen de la Península y la creación de grupos editoriales que fomenten contenidos de carácter autóctono⁴⁰.

El 3 de abril de 1979 se volvieron a celebrar elecciones en Canarias y los resultados generales no variaron en demasiado, hubo un pequeño descenso en el porcentaje de votos totales que se situó en el 11,4%, lo que se tradujo en 55.779 siendo la cuarta fuerza del Archipiélago en número y porcentaje de votos (en ese momento aparecieron las Agrupaciones Electorales Independientes que, lógicamente se situaron por encima) pero, curiosamente, sólo fueron la sexta fuerza en número de concejales con 29⁴¹.

Ello se debió a que la fuerza de la agrupación era netamente urbana, ya que se si observan los datos. En la provincia de Santa Cruz de Tenerife, la coalición consigue 17 concejales, de los cuales 11 pertenecen al eje metropolitano (Santa Cruz-La Laguna-Tegueste) y los otros 6, salvo los 2 de Candelaria (ciudad dormitorio) corresponden a municipios de amplio desarrollo turístico (Arona) o de demografía notable como son La Orotava (dos) y Los Realejos (uno)⁴². Resulta curioso como la totalidad de los concejales electos de la coalición lo son por municipios de la isla de Tenerife, sin existir ninguno para islas menores donde, incluso, no existen candidaturas para la mayoría de los municipios así como para Cabildos Insulares. Santa Cruz de Tenerife es el municipio donde más concejales electos consigue la coalición (seis), pero es San Cristóbal de La Laguna, la tercera ciudad del Archipiélago donde consiguen su logros más importante. Aupados como tercera fuerza política de la Ciudad de Los Adelantados consiguen formar junto a otros cuatro grupos una coalición de gobierno que haga acceder a la alcaldía al socialista Pedro González González.

En la provincia de Las Palmas de Gran Canaria, la Unión del Pueblo Canario se erige como la tercera fuerza más votada en estas elecciones con un 13,8% del electorado

³⁹ Para comprender mejor la dinámica histórica del agua en las Islas Canarias, la cual determinó gran parte de la política de la izquierda en el Archipiélago durante los primeros años de la democracia y de la autonomía se recomienda: CARNERO LORENZO, Fernando; NUEZ YÁNEZ, Juan Sebastián: «El mercado del agua: Una perspectiva histórica» en *Revista de Historia Económica – Journal of Iberian and Latin American Economic History*, Año 21, Núm. 2, 2003, pp. 373-398.

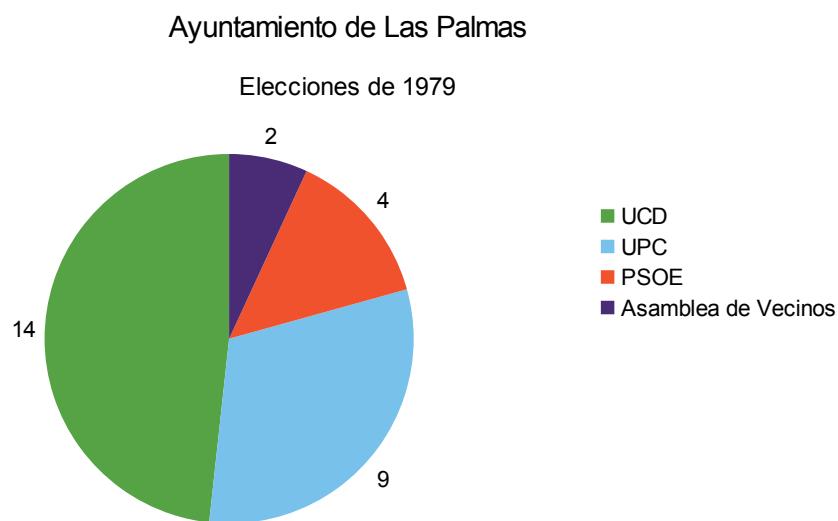
⁴⁰ «Lograr un poder popular canario» en *El Eco de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 24/03/1979, p. 3 [Consultado el 24-06-2013].

⁴¹ «Datos totales por candidaturas en las elecciones municipales para la totalidad de las Islas Canarias», Ministerio del Interior, Marzo de 1979. Disponible en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html>> [Consultado el 20-06-2013].

⁴² Datos extraídos de la web del Ministerio del Interior sobre los comicios municipales de abril de 1979 para la provincia de Santa Cruz de Tenerife. Disponibles en varias ventanas de: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html>> [Consultado el 21-06-2013].

que se traduce en 36.042 sufragios, por encima incluso del PSOE (13,21%) pero ello, al igual que en las islas occidentales no se traduce en un número excesivamente alto de actas, ya que se consiguen solamente 12. Esos 12 concejales se dividieron solamente entre tres términos municipales: Mogán con uno, San Nicolás de Tolentino con dos y Las Palmas de Gran Canaria con nueve⁴³. Curiosamente, se observa el mismo caso que con respecto a la provincia occidental, es decir, que todos los concejales electos pertenecen a la isla capitalina, es decir, Gran Canaria.

A pesar de que UPC llegó a tener incluso un Diputado en el Congreso, como se ha visto anteriormente, la mayor posición que tuvo la coalición en su corta historia surgió de estos comicios. Los resultados de Las Palmas de Gran Canaria fueron los siguientes⁴⁴:



La UCD ganó las elecciones en la ciudad capital, pero una posible coalición de izquierdas podía generar que la UPC se aupara al poder de la ciudad más importante del Archipiélago. Finalmente, ese pacto se produjo y desde el 19 de abril de 1979 fue alcalde el ingeniero agrónomo nacionalista Manuel Bermejo Pérez (1922-2005)⁴⁵ en el que sería

⁴³ Datos extraídos de la web del Ministerio del Interior sobre los comicios municipales de abril de 1979 para la provincia de Las Palmas de Gran Canaria. Disponibles en varias ventanas de: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html>> [Consultado el 20-06-2013].

⁴⁴ Figura N° I. Gráfico de elaboración propia con los datos extraídos de la web del Ministerio del Interior para las elecciones municipales de abril de 1979 para la ciudad de Las Palmas de Gran Canaria. Disponible en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html?vuelta=1&codTipoEleccion=4&codPeriodo=197904&codEstado=99&codComunidad=5&codProvincia=35&codMunicipio=16&codDistrito=0&codSeccion=0&codMesa=0>> [Consultado el 20-06-2013].

⁴⁵ PLATERO FERNÁNDEZ, C. (1996). «La alcaldía y los alcades de Las Palmas de Gran Canaria, 1484-1996» en *Boletín Millares Carlo*, Núm. 15, p. 157.

el momento de mayor algidez del nacionalismo canario de izquierdas en la historia, con Sagaseta como Diputado en el Congreso de los Diputados y Bermejo como alcalde de la primera ciudad del Archipiélago, además de también formar parte del equipo de gobierno de la tercera en importancia, ciudad universitaria y capital histórica de las Islas: San Cristóbal de La Laguna.

En el caso de las elecciones a Cabildos Insulares la ley que distribuye el reparto de los consejeros era bastante compleja y los resultados totales en votos distan bastante de la proporción de consejeros finales⁴⁶, por ello los grandes resultados recogidos en lo que a votos totales y porcentajes se refiere no se tradujeron de la misma manera en consejeros. La UPC se presentó en cuatro circunscripciones de las cuales el resultado en dos de las mismas, La Gomera y Lanzarote fue meramente testimonial. En cambio, los resultados de Tenerife y Gran Canaria fueron bastante positivos.

En Tenerife la coalición consiguió el 13,87% de los sufragios, es decir, 25.932 votos en términos absolutos⁴⁷. El sistema de circunscripciones que fomenta la gobernabilidad de los partidos mayoritarios hizo que la coalición consiguiera tres consejeros en la institución tenerfeña (uno menos que si se hablara que con una circunscripción unificada) siendo la tercera de las cuatro fuerzas que entraron en la cámara.

En Gran Canaria se observa algo parecido a lo anterior pero con otras cantidades, ya que UPC consiguió, en votos totales, 50.998 votantes, es decir, un 20,37% de los sufragios válidos emitidos⁴⁸. Todo ello se tradujo en cinco consejeros (uno menos que si se hablara que con una circunscripción unificada), convirtiéndose en la primera fuerza de la oposición al gobierno mayoritario de la UCD.

⁴⁶ La complejidad de la Ley es notable, como ejemplo se explicita la forma de elegir a los consejeros para la isla de Tenerife:

Art. 2.4: En la isla de Tenerife el Distrito electoral constará de seis circunscripciones electorales. La primera comprende todo el territorio de la isla. Las otras cinco estarán constituidas por los términos, de los Municipios comprendidos en cada uno de los cinco partidos Judiciales de Santa Cruz de Tenerife, La Laguna, La Orotava, Granadilla e Icod.

Art. 3.5: Por el Distrito electoral de Tenerife serán elegidos veintisiete Consejeros, de los cuales catorce corresponderán a la circunscripción electoral de toda la isla, tres por cada una de las circunscripciones de los partidos judiciales de Santa Cruz, La Laguna y La Orotava, y dos por cada una de las dos circunscripciones electorales restantes.

Todo ello aparece en: Real Decreto 118/1979, de 26 de enero, por el que se regulan las elecciones de los Cabildos Insulares del Archipiélago Canario.

⁴⁷ «Datos totales por candidaturas de los comicios al Cabildo Insular de Tenerife», abril de 1979, Ministerio del Interior. Disponible en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html>> [Consultado el 20-06-2013].

⁴⁸ «Datos totales por candidaturas de los comicios al Cabildo Insular de Gran Canaria», abril de 1979, Ministerio del Interior. Disponible en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html>> [Consultado el 20-06-2013].

La realidad es que el casi inexistente voto rural en las islas capitalinas fue el que determinó que el resultado de estas elecciones, marcadas por la importancia de la estructura de elección por circunscripciones, no fuera aún más positivo para la coalición⁴⁹. Como añadido, se puede decir que Asamblea Majorera, el partido para el que se pedía el voto en la isla de Fuerteventura se alzó con nueve consejeros en la isla accediendo al poder en la administración insular con mayoría absoluta.

8. BERMEJO ALCALDE, SAGASETA DIPUTADO

Manuel Bermejo Pérez era elegido alcalde de Las Palmas de Gran Canaria, con apoyos del PSOE y Asamblea de Vecinos. Era 19 de abril y se había elegido como alcalde para la ciudad más importante del Archipiélago a un nacionalista y socialista.

Bermejo Pérez era ingeniero agrónomo de profesión y tenía ya una dilatada carrera como opositor al Franquismo durante la última etapa en los años setenta, en la cual había participado en la Junta Democrática de Canarias. Una vez muerto el General Franco y llegada la Transición española ingresa en el PSP del elocuente Tierno Galván, pero cuando dicho partido decide fusionarse con el PSOE, Manuel Bermejo junto con varios militantes abandona el partido y forma el Partido Socialista Autonomista de Canarias (o Partido Socialista de Canarias), siendo una de las organizaciones que conformarían la coalición.

Efervescente y poco moderado, como la coalición en sí misma, Durante su mandato se municipalizaron las guaguas (uno de los caballos de batalla de su programa electoral) y se organizaron campañas de ayuda al pueblo saharaui, ya que era muy común por la época el apoyo a la independencia del Sahara Occidental, cuando no al Frente Polisario, por parte de los grupos independentistas canarios que solían portar en sus manifestaciones no sólo la bandera nacional canaria de las siete estrellas verdes, sino también la saharaui. En esos momentos estaban teniendo lugar diversas movilizaciones obreras en la capital, muchas de las cuales eran apoyadas por la UPC y su alcalde.

Se puede decir que esa misma efervescencia fue la que le costó al partido y a Bermejo la alcaldía. Después de declaraciones como las realizadas en su investidura y que se volvieron a repetir durante su corto mandato, en las que se hacían juramentos a la gente de que «con todos los compañeros lucharemos por una Canarias libre y socialista»⁵⁰, generaron cierta desconfianza en el PSOE e inestabilidad en el gobierno.

⁴⁹ Real Decreto 118/1979, de 26 de enero, por el que se regulan las elecciones de los Cabildos Insulares del Archipiélago Canario.

⁵⁰ «El alcalde de Las Palmas, de U.P.C.» en *El Eco de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 22/04/1979, p. 7 [Consultado el 18-06-2013].

Finalmente, el grupo de la UCD en el ayuntamiento presentó una moción de censura contra Bermejo a mediados del año 1980 y, antes de que ésta prosperara, Manuel Bermejo dimitió, cediéndole la alcaldía en funciones a su compañero de coalición Francisco Zumaquero García que sólo la ejerció durante dos semanas hasta la conformación de un nuevo gobierno el 29 de agosto de ese año nacido de los dos partidos de ámbito estatal: UCD y PSOE con el socialista Juan Rodríguez Doreste a la cabeza⁵¹.

El caso de Fernando Sagaseta es bien diferente. Abogado y de vocación antifranquista temprana, tuvo un amplio desarrollo político en el Archipiélago ya desde la década de los cincuenta. Provenía de las CC a las que había llegado tras la aceptación del PCE de los postulados del eurocomunismo con el que era muy crítico, ya que aún en 1977 decía «yo me sigo considerando militante del PCE, aunque ellos no lo piensen así. Mis críticas al partido está basada en el abandono del leninismo, el revisionismo y reformismo político y la liquidación orgánica por parte de la dirección»⁵².

Se puede decir que había entrado en la coalición porque había encontrado un buen camino para el desarrollo de las ideas comunistas fuera (y a la izquierda) del PCE con perspectivas electorales halagüeñas. Siempre hablaba de «la defensa de los intereses de los obreros explotados, por la socialización del agua especulativa y los canales de riego» Así como del «desarrollo industrial de las islas y órganos de poder propios con proyección cultural hacia África»⁵³, pero cuesta encontrar declaraciones del grancanario en esta época en las que se muestre convencidamente independentista.

Con ello no se niega su carácter nacionalista, ya que desde pronto había militado en movimientos como Canarias Libre sobre los que decía que ayudaron «también en la toma de conciencia de los canarios sobre la necesidad de separación, o por lo menos de autonomía; de que la ciudadanía no dependiera de que unos señores en Madrid tocaran el pito y bailáramos todos»⁵⁴, pero tampoco se puede negar que esta concepción nacionalista era un desgajamiento de su identidad de izquierdas y que en su orden de preferencias, ello no era lo primero.

Durante los tres años que ejerció su cargo en Madrid tuvo que defender a la coalición de numerosas acusaciones, entre ellas de que se estaba orquestando un plan

⁵¹ «Rodríguez Doreste elegido alcalde de Las Palmas» en *ABC*, Madrid, 27/08/1980, p. 64 [Consultado el 23-06-2013].

⁵² «Duras críticas al eurocomunismo. Sagaseta, candidato del P.C.U.» en *El Eco de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 20/05/1975, p. 16 [Consultado el 20-06-2013].

⁵³ «Sagaseta: Pedimos un referéndum sobre el ingreso de España en la OTAN» en *El País*, Madrid, 06/06/1980. Disponible en: <<http://www.domingodelpino.com/wordpress/?p=552>> [Consultado el 20-06-2013].

⁵⁴ MILLARES CANTERO, S. (1994). *Fernando Sagaseta. La vida de un luchador irremediable*. Las Palmas de Gran Canaria; Centro de la Cultura Popular Canaria; Editorial Prensa Canaria, p. 116

de desprecio del ejército español y de la Legión por parte de la misma⁵⁵ o de la vinculación directa entre la UPC y el movimiento MPAIAC, la cual era inexistente más allá de la simultaneidad de acciones de algunos de sus afiliados, pero su caballo de batalla en las Cortes fue la negativa a que el Estado español entrara en la OTAN, aunque también criticó las medidas económicas del gobierno en tiempos de crisis.

Su mayor cercanía, tanto en el ámbito ideológico como en el personal se desarrolló con los diputados nacionalistas de izquierda vasco y sufrió en sus propias carnes el Golpe de Estado fallido del 23 de Febrero resultando herido por la caída de uno de los cascotes del techo⁵⁶, así como también participó de la moción de censura contra el Presidente Suárez⁵⁷.

9. ESTATUTO DE AUTONOMÍA DE CANARIAS

La consecución de la autonomía constituyó un hito histórico de notable importancia. No sólo significó una ruptura con respecto al pasado, al quebrar la situación de dependencia y subordinación políticas que el centralismo imponía en las relaciones entre Canarias y el Estado, sino también la apertura de nuevos horizontes de futuro, dado el impacto que ha tenido la Comunidad Autónoma de Canarias en el devenir posterior de las islas. Con el establecimiento y consolidación de unos poderes autónomos amplios, ejercidos desde la legitimidad democrática, el archipiélago ha podido disponer por primera vez en su historia de las capacidades e instrumentos necesarios para desplegar políticas propias orientadas al impulso de su desarrollo económico y social y, al mismo tiempo, afrontar la defensa de sus intereses específicos en España y Europa. La conquista del autogobierno constituyó pues, el legado histórico que la nueva democracia dejó a Canarias. No obstante, el proceso para la consecución del Estatuto, arduo y azaroso, no fue nada edificante; más bien lo contrario, una suerte de tormento que se prolongó en el tiempo generando episodios políticos muy controvertidos. De hecho, Canarias fue la duodécima autonomía aprobada por las Cortes, el 10 de agosto de 1982, tres años después de que lo fueran las de Euskadi y Catalunya (las primeras) y cinco años después de que se iniciara su gestión⁵⁸.

Si algo resulta curioso en la historia política de la UPC, además de la rapidez de los proceso de ascenso y descenso es su negativa a participar en la redacción del Estatuto de Autonomía de Canarias de 1982. En 1978 comenzaba un proceso de redacción del

⁵⁵ «Las islas indefensas» en *El Alcázar*, Madrid, 18/08/1979, p. 3 [Consultado el 18-06-2013].

⁵⁶ «De la acción fanática de Tejero a la consolidación de la democracia» en *ABC*, Madrid, 25/02/1981, p. 9. [Consultado el 18-06-2013].

⁵⁷ «División en el Grupo Mixto» en *Ya*, Madrid, 30/05/1980, p. 16. [Consultado el 18-06-2013].

⁵⁸ QUINTANA NAVARRO, Francisco: *Opus cit.*, p. 589.

Estatuto por parte de la Junta de Canarias que estaría marcado por los problemas. El organismo encargado de la conformación del documento cambió rápidamente su fisonomía en el año 79 y pasó a estar formado por 21 miembros designados por los cabildos y otros 15 por la asamblea de parlamentarios entre los que habían dos de la coalición nacionalista que, rápidamente se desmarcó de las negociaciones alegando que Canarias como nación tenía el derecho a la autodeterminación (como habían prometido durante las últimas elecciones) y cualquier otro tipo de solución sería injusta, éste hecho buscaba boicotear la redacción y aunque no lo propició sí que tuvo múltiples consecuencias.

Dicha Junta estaba dominada en gran medida por el partido hegemónico del momento: la UCD que quería desarrollar (y en gran medida desarrolló) un Estatuto a su medida. La oposición formada por el PSOE, el PCE y AM, pronto vio como la abstención de la UPC no les permitía generar un frente de poder común que contrarrestara la mayoría de la UCD y que su actuación se limitaría a arañar pequeñas cuestiones.

El mayor conflicto surgido fueron los deseos de la UCD de iniciar el proceso por la vía del Artículo 143⁵⁹, en lugar de por la vía del 15160, mucho más rápido y con un

⁵⁹ Artículo 143:

1. En el ejercicio del derecho a la autonomía reconocido en el artículo 2 de la Constitución, las provincias limítrofes con características históricas, culturales y económicas comunes, los territorios insulares y las provincias con entidad regional histórica podrán acceder a su autogobierno y constituirse en Comunidades Autónomas con arreglo a lo previsto en este Título y en los respectivos Estatutos.
2. La iniciativa del proceso autonómico corresponde a todas las Diputaciones interesadas o al órgano interinsular correspondiente y a las dos terceras partes de los municipios cuya población represente, al menos, la mayoría del censo electoral de cada provincia o isla. Estos requisitos deberán ser cumplidos en el plazo de seis meses desde el primer acuerdo adoptado al respecto por alguna de las Corporaciones locales interesadas.
3. La iniciativa, en caso de no prosperar, solamente podrá reiterarse pasados cinco años.

⁶⁰ Artículo 151:

1. No será preciso dejar transcurrir el plazo de cinco años, a que se refiere el apartado 2 del artículo 148, cuando la iniciativa del proceso autonómico sea acordada dentro del plazo del artículo 143, 2, además de por las Diputaciones o los órganos interinsulares correspondientes, por las tres cuartas partes de los municipios de cada una de las provincias afectadas que representen, al menos, la mayoría del censo electoral de cada una de ellas y dicha iniciativa sea ratificada mediante referéndum por el voto afirmativo de la mayoría absoluta de los electores de cada provincia en los términos que establezca una ley orgánica.

2. En el supuesto previsto en el apartado anterior, el procedimiento para la elaboración del Estatuto será el siguiente:

1. El Gobierno convocará a todos los Diputados y Senadores elegidos en las circunscripciones comprendidas en el ámbito territorial que pretenda acceder al autogobierno, para que se constituyan en Asamblea, a los solos efectos de elaborar el correspondiente proyecto de Estatuto de autonomía, mediante el acuerdo de la mayoría absoluta de sus miembros.

componente de carácter simbólico mucho mayor. Ello generó conflictos importantes entre los grupos políticos ante los que la UPC se mostraba impasible, a pesar de los múltiples llamamientos de otras fuerzas a no abandonar el primer proceso de autonomía de la historia canaria⁶¹.

Los llamamientos de gente como el líder comunista Jose Carlos Mauricico fueron constantes⁶², pero desde la coalición se hizo caso omiso o por lo menos de puertas para afuera no se participó del debate, haciéndose referencia siempre al derecho de Canarias a la autodeterminación. La realidad es que la situación de UPC no estaba tan ligada a sus promesas electorales como a lo que definió Fernando Bergasa (diputado por Las Palmas de Gran Canaria de UCD): «El hecho de que UPC no esté dentro de la Junta obedece solamente al conglomerado tan perplejo de fuerzas políticas existentes cerca de la propia coalición que no acaba de definirse claramente»⁶³. Esa división interna, que en el caso del estatuto se hacía patente, se mostraría de una forma más intensa en los años posteriores generando problemas de difícil situación dentro de la coalición política.

En lo que se refiere al propio Estatuto en sí, seguía tropezando con serios escollos. De una parte estaban las reticencias de la administración central a aceptar la inclusión

². Aprobado el proyecto de Estatuto por la Asamblea de Parlamentarios, se remitirá a la Comisión Constitucional del Congreso, la cual, dentro del plazo de dos meses, lo examinará con el concurso y asistencia de una delegación de la Asamblea proponente para determinar de común acuerdo su formulación definitiva.

³. Si se alcanzare dicho acuerdo, el texto resultante será sometido a referéndum del cuerpo electoral de las provincias comprendidas en el ámbito territorial del proyectado Estatuto.

⁴. Si el proyecto de Estatuto es aprobado en cada provincia por la mayoría de los votos válidamente emitidos, será elevado a las Cortes Generales. Los plenos de ambas Cámaras decidirán sobre el texto mediante un voto de ratificación. Aprobado el Estatuto, el Rey lo sancionará y lo promulgará como ley.

⁵. De no alcanzarse el acuerdo a que se refiere el apartado 2 de este número, el proyecto de Estatuto será tramitado como proyecto de ley ante las Cortes Generales. El texto aprobado por éstas será sometido a referéndum del cuerpo electoral de las provincias comprendidas en el ámbito territorial del proyectado Estatuto. En caso de ser aprobado por la mayoría de los votos válidamente emitidos en cada provincia, procederá su promulgación en los términos del párrafo anterior.

³. En los casos de los párrafos 4 y 5 del apartado anterior, la no aprobación del proyecto de Estatuto por una o varias provincias no impedirá la constitución entre las restantes de la Comunidad Autónoma proyectada, en la forma que establezca la ley orgánica prevista en el apartado 1 de este artículo.

⁶¹ «La izquierda irá a los tribunales si la UCD aplica la vía lenta del 143» en *Diario 16*, Madrid 15/04/1980. Disponible en: <<http://www.march.es/ceacs/biblioteca/proyectos/linz/Descargas/download.aspx?file=R-16857&busqueda=.pdf#Search=unionelpueblo%20canario%20pestatuto>> [Consultado el 25-06-2013].

⁶² «Autonomía canaria: No hay consenso en el artículo 143» en *El Día*, Santa Cruz de Tenerife, 07/02/1980, pp. 12-13. [Consultado el 25-06-2013].

⁶³ «El estatuto canario es de todos» en *Diario 16*, Madrid, 05/07/1979, p. 5. [Consultado el 21-06-2013].

del Régimen Económico y Fiscal (REF) en el mismo. De la otra, se mantenía la insatisfacción isleña, compartida por todos los partidos, sobre el escaso techo competencial al que había sido abocada Canarias como consecuencia de la reconducción del proceso autonómico por el artículo 143. Hasta febrero de 1982 no se desbloquearon estas importantes cuestiones: además de preservarse el REF, se alcanzó un acuerdo entre UCD y PSOE para que la norma estatutaria se acompañara de una ley orgánica atribuyendo al archipiélago un paquete amplio de competencias que le permitiera ampliar el alcance de su autonomía. La promesa de la *solución LOTRACA* (Ley Orgánica de Transferencias Complementarias a Canarias), justificada en la especial singularidad de las islas, despejó el camino del estatuto, cuyo trámite parlamentario se aceleró en marzo de 1982⁶⁴.

Finalmente y tras muchos trámites, el 10 de agosto de 1982 entrará en vigor el Estatuto de Autonomía de Canarias.

10. 1982-1983: BIENIO ELECTORAL CLAVE

Entre el sorprendente 1979 y 1982 se produce un lento pero notorio cambio de posicionamiento en los postulados políticos de la UPC que queda reflejado en los programas electorales que se presentan. Ya se podían observar los cambios de posiciones que se producían en dos representativas fuerzas comunistas de la coalición, por un lado, la protagonizada por el PRC, y por el otro lado, la llevada a cabo por el MIRAC. En el primero de los casos, el viraje es hacia posicionamientos autonomistas, mientras que en el segundo destaca el interés por profundizar en el proyecto rupturista, lo que traducido al terreno de la problemática nacional significaba acentuar la reivindicación del proceso constituyente y del derecho a la autodeterminación. En concreto, en los viajes de ida y vuelta hacia posturas más nacionalistas o menos nacionalistas, del PRC y del MIRAC, las circunstancias quisieron que no se encontraran nunca defendiendo los mismos postulados.

Pero aparte de los variables contenidos de las propuestas de estos grupos, las nuevas formaciones políticas que entran a formar parte de la UPC introducen concepciones propias en el conjunto de la coalición que en definitiva, reforzaban la dirección hacia el tema electoral y una ambigua definición, tanto de la temática nacional, como de la propuesta socialista⁶⁵.

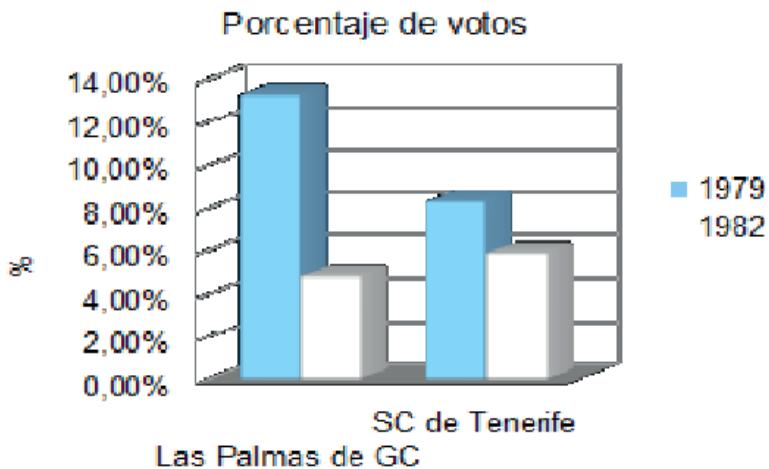
Durante los primeros años de los ochenta hubo una moderación dentro de la coalición. El propio Francisco Zumaquero, ex-alcalde de Las Palmas, definía el programa de la UPC «como alternativa de clase, de la clase dominada, como alternativa de lucha. La

⁶⁴ NAVARRO QUINTANA, F. *Opus cit.*, pp. 593-594.

⁶⁵ GARÍ-MONLLOR HAYEK, D. (1992a). *Opus cit.*, pp. 370-371.

otra afirmación tajante va encaminada a la defensa de la identidad canaria, a la superación de la dependencia económica, a la unidad canaria, a la superación de la dependencia económica, a la unidad de los canarios, la neutralidad y un autogobierno efectivo⁶⁶. Lo que resulta llamativo del proceso de moderación en los postulados de la UPC no es tanto ese giro hacia el centro en su política pragmática, sino que ello se vea reflejado en su discurso hacia la calle, ya que hay casos de otras coaliciones nacionalistas de izquierdas como el de la vasca *Euskadiko Ezkerra*, que sufrió un proceso parecido, pero no cambió las consignas de sus mítines, consiguiendo de esta manera mantener fiel a gran parte de su base electoral más radical⁶⁷, aunque si bien es cierto que el devenir las dos coaliciones no es comparable debido a que en la UPC nunca hubo un liderazgo definido y fuerte mientras que en la coalición vasca de izquierdas Juan Mari Bandrés y Mario Onaindía consiguieron rápidamente hacerse con los mandos y hacerla girar hacia posiciones que les eran favorables.

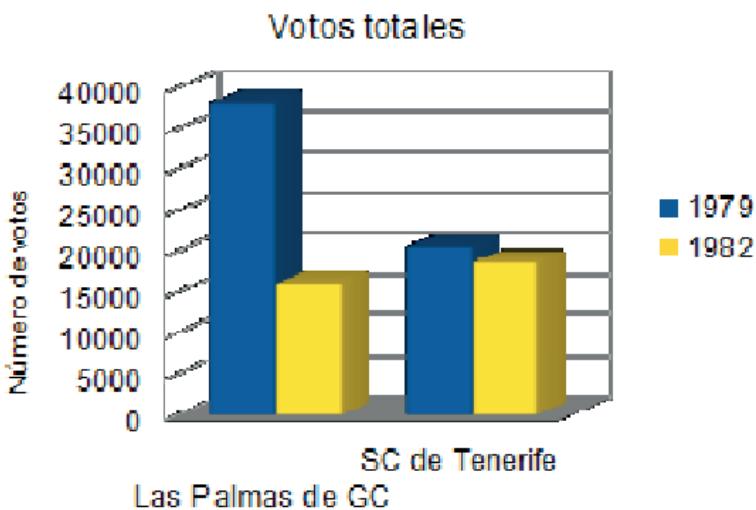
Finalmente, el 28 de octubre de 1982 se celebraron unas elecciones a Cortes que dejaron un sabor de boca terrible en la coalición como se puede ver en los datos que se muestran en los siguientes gráficos⁶⁸:



⁶⁶ «Cinco candidaturas explican su programa» en *El Eco de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 20/10/1982, p. 5 [Consultado el 21-06-2013].

⁶⁷ LUIS LEÓN, Á. D. (2011). «Un árbol en tierra yerma: génesis y formación de *Euskadiko Ezkerra*» en *Ab Initio*, Núm. 4, p. 137.

⁶⁸ Figuras II y III. Graficos de elaboración propia con los datos extraídos de la web del Ministerio del Interior sobre las elecciones generales de marzo de 1979 y octubre de 1982 para las circunscripciones electorales de Santa Cruz de Tenerife y Las Palmas de Gran Canaria. Disponibles todos esos datos en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html>> [Consultados el 22-06-2013].



En las gráficas se refleja de buena manera la debacle que sufre la UPC en estos comicios tanto en votos totales como en el porcentaje de los mismos, quizás más remarcado en la Provincia de Las Palmas de Gran Canaria donde ni siquiera llegan al tope electoral del 5% y pasan de ser la tercera fuerza política a ser la sexta. Los diputados de esta circunscripción irán a parar a manos del PSOE (3), AP (2) y la UCD (1). En Santa Cruz de Tenerife la caída no será tan marcada, pero aún así será notable y pasarán de ser la tercera fuerza en número de votos a ser la cuarta inmediatamente por detrás de las tres que consiguen escaños: PSOE (4), AP (2) y UCD (1).

Sobra decir que con estos resultados la coalición pierde su escaño por Las Palmas de Gran Canaria y Fernando Sagaseta debe abandonar su asiento en el Congreso de los Diputados. La explicación de esta debacle se debe leer en varias claves, la primera y menos importante son los inicios de la recuperación económica que hacen que el voto vuelva a posiciones más moderadas entre ellas al PSOE que es quien gana las elecciones en ambas circunscripciones. Pero también tienen que ver otros aspectos: el primero es la escasa resonancia mediática de Sagaseta en el Congreso ya que participa en el Grupo Mixto y, en cierta medida, hay una especie de silenciamiento de las actividades del abogado grancanario por parte de la prensa del archipiélago. Resulta curioso como la imagen de parlamentario batallador que se tiene de Sagaseta está casi más generalizada fuera del Archipiélago que dentro, y ello es debido a que sus actuaciones tenían más resonancia en la prensa de ámbito estatal que en la de las islas. La última de las motivaciones es la aparición de nuevos grupos nacionalistas de izquierdas venidos a pelear (y dividir) el espectro electoral de la UPC, entre las que destaca de sobremanera Asamblea Canaria, la cual llegó a arrastrar unos nada desdeñables 18.757 sufragios en todo el Archipiélago. No se debe obviar tampoco que la UPC era un partido que se favorecía de la participa-

ción y de la acción directa y que durante los ochenta comienza a menguar el interés de los españoles en la política activa. El único pequeño consuelo que le quedó a la coalición es que AM en la figura de Miguel Cabrera Cabrera recuperó su asiento por Fuerteventura en la Cámara Alta.

Tampoco pasó mucho tiempo para que pudieran asumir el golpe, debido a que pocos meses después, en mayo del siguiente año tendrían convocatoria electoral a tres órdenes: Ayuntamientos, Cabildos Insulares y, por primera vez, al Parlamento de Canarias. Además de ello, si por algo se caracteriza el Parlamento provisional una vez aprobado el Estatuto de Autonomía es por su notable grado de inacción.

En las siguientes elecciones, siguiendo su vocación de aunar al mayor número de partidos posibles, la UPC buscó contactar con Asamblea Canaria, que eran organizaciones vecinales de los llamados «cristianos de base» y que se localizaban sobre todo en Gran Canaria, conversaciones que fueron fructíferas ya que se presentaron juntas a los comicios autonómicos. Además de todo ello, se debe tener en cuenta algo que no es baladí y es que la UPC solía ser generalmente, el partido que con menos recursos económicos cuenta dentro de las cinco o seis principales fuerzas políticas de Canarias, mermando su capacidad de comunicación, sobre todo en las islas menores⁶⁹.

Las primeras elecciones autonómicas del Archipiélago se saldaron con la victoria aplastante del PSOE de Jerónimo Saavedra con 27 diputados, aunque no alcanzó la mayoría absoluta (necesitaba 31). Los resultados de la UPC podrían denominarse como «agridulces». Se dice que los resultados de la coalición se podrían denominar de esta manera debido a que la unión UPC-Asamblea Canaria consigue ser una de las fuerza más votadas con 46.945 votos (8,48% de los votos totales), pero el controvertido sistema electoral canario⁷⁰ hizo que todos esos votos sólo se tradujeran en dos escaños en el Parlamento, pasando a ser así la quinta fuerza con los mismos escaños que Agrupación Gomera Independiente (AGI) y con menos escaños que el personalista Centro Democrático y Social (7,35% de los votos y 6 escaños) y que AM (1% de los votos y 3 escaños), así como detrás de las grandes vencedoras: el PSOE (42,35% y 27 escaños) y AP (29,64% y 17 escaños)⁷¹.

⁶⁹ «El baile de los millones» en *El Eco de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 09/02/1983, p. 7 [Consultado el 23-06-2013].

⁷⁰ Artículo 9.4: *Cada una de las islas de El Hierro, Fuerteventura, Gran Canaria, La Gomera, Lanzarote, La Palma y Tenerife constituye una circunscripción electoral*. Estatuto de Autonomía de Canarias, 1982. Ley Orgánica 10/1982, de 10 de agosto. Si se desea realizar un estudio exhaustivo del sistema electoral canario, tanto en clave comparativa como aislada se recomienda: PÉREZ ALBERDI, M. R (2001). «Efectos de las barreras electorales. El sistema electoral canario a raíz de la STC 225/1998» en *Revista de derecho político*, Núm. 52 (Ejemplar dedicado a: El sistema electoral), pp. 357-402.

⁷¹ Datos sobre las elecciones al Parlamento de Canarias de mayo de 1983. Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Elecciones_al_Parlamento_de_Canarias_de_1983> [Consultado el 25-06-2013].

En los Cabildos Insulares se siguió observando el mismo fenómeno, es decir, la escasa implantación de la coalición en las islas no capitalinas, pero también en estas se produjo un reflujo importante ya que en el Cabildo de Gran Canaria obtuvieron tres escaños (se perdieron dos con respecto a 1979), mientras que en el Cabildo Insular de Tenerife sólo se mantuvo uno (perdiéndose también dos consejeros).

En las elecciones municipales también se reprodujo ese resultado, disminuyendo en la provincia de Las Palmas de Gran Canaria todas las cuotas de concejales existentes en las elecciones del 79. En Mogán se perdió el concejal que se tenía, en San Nicolás de Tolentino se perdió uno de los dos, mientras que en la propia capital se pasó de ser fuerza de gobierno o primera de la oposición con nueve a tener solamente dos, es decir, en toda la provincia se perdieron nueve actas de concejal⁷².

En Santa Cruz de Tenerife también se produjo una pérdida de peso político importante pasándose de obtener diecisiete concejales en 1979 a sólo nueve los comicios siguientes. Lo más curioso es que a pesar de la tendencia de caída general, se produjo la entrada de la coalición en tres consistorios diferentes del ámbito rural: El Sauzal, San Juan de la Rambla y Tacoronte. Pero hasta ahí duraron las buenas noticias, no sólo se produjo una caída en las ciudades (en La Laguna se pasó de cuatro escaños a tres, pero es que en Santa Cruz se pasó de tener seis a solamente uno), sino que también a los municipios se trasladó la debacle: La Orotava (con dos concejales en 1979), Tegueste (uno), Arona (uno) y Candelaria (dos) pasaron a no tener ningún acta e, incluso en el último municipio, el partido no se presentó a los comicios⁷³.

Es difícil explicar la debacle de Unión del Pueblo Canario, quizás está inmerso en el proceso de renovación que se produce en el proceso de renovación de mediados de los ochenta que se produce en Canarias con la implosión de UCD y el debilitamiento de AM y la UPC, así como el despegue de AP y las agrupaciones de independientes o, simplemente puede ser resultado del viraje hacia posiciones más moderadas o la llegada a los puestos altos de individuos con menos carisma que los Bermejo y Alonso. Sea como fuere, lo que representó este bienio electoral de 1982-1983 fue el principio del fin de una coalición que tuvo algunos coletazos de vida más.

⁷² Datos diversos sobre las elecciones municipales de mayo de 1983 para diversos municipios de la provincia de Las Palmas de Gran Canaria. Disponible en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html>> [Consultado el 25-06-2013].

⁷³ Datos diversos sobre las elecciones municipales de mayo de 1983 para diversos municipios de la provincia de Santa Cruz de Tenerife. Disponible en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html>> [Consultado el 25-06-2013].

11. LENTA DECADENCIA

«Hacíamos actos de publicidad, hacíamos esfuerzos de organización, pero nos encontramos con que UPC no podía cubrir las expectativas. Y el retroceso que íbamos a sufrir en el 82 ya lo sabíamos. (...) El reflujo y la quiebra de UPC fue (...) porque se quería mantener un nivel de tensión en el movimiento nacional que no era posible, no se correspondía con la realidad objetiva. Ya habían sido las elecciones constituyentes, ya se había asentado la democracia en el país, había habido el Golpe de Estado del 23-F, el tema nacionalista no sintonizaba con el estado de ánimo de la gente, la gente estaba en otra órbita. El problema nacional en Canarias había pasado a una fase de reflujo, se estaba desinflando porque las condiciones del país eran otras. No se podía mantener la misma tensión política sobre el tema nacional canario que en el 77, cuando se está discutiendo la Constitución del país y cuando hay un vacío político en el Estado»⁷⁴.

En el libro biográfico de Millares Cantero, Fernando Sagaseta explica el porqué del hundimiento de la coalición en el ámbito nacionalista. Quizás también se restó importancia al reflujo no sólo nacionalista, sino comunista-leninista que se produce en la década de los ochenta, pero ese era su principal puntal ideológico y quizás eso fuera realizar una autocrítica muy feroz.

Lo cierto es que tras las derrotas de los comicios de 1982 y 1983 en la UPC reiñaba el pesimismo. El proceso de moderación del partido se hacía cada vez más efectivo y el viraje hacia posiciones diferentes, poniéndose énfasis en las nuevas realidades de la izquierda como son el feminismo, el ecologismo o el pacifismo, una vez comprendida que la idea de la revolución era harto complicada.

El ecologismo poseía un caldo de cultivo importante en las islas debido a que el desarrollo veloz del turismo y la estructura hostelera ligada al mismo estaba acabando con un territorio que destacaba por su peculiaridad paisajística y natural, pero fue en el terreno del pacifismo donde encontró la UPC su última victoria.

La UPC se había mostrado siempre muy reacio a la entrada de la OTAN, así como a las iniciativas militares en suelo y aguas canarias, ello había sido incluso uno de los temas principales que abordaba Sagaseta en sus declaraciones como diputado. La entrada de España en la OTAN en 1981 fue observada por la coalición como una pésima noticia, pero el referéndum prometido por el PSOE fue una oportunidad de revigorizarse como coalición.

La UPC fue de los partidos que pidió un no rotundo para la permanencia en la Alianza Atlántica⁷⁵, lo que se desconoce es si el NO de la UPC estaba ligado a una visión

⁷⁴ MILLARES CANTERO, S. (1994). *Opus cit.*, p. 82.

⁷⁵ «El NO demuestra la fuerza de un nuevo nacionalismo» en ABC, Madrid, 14/03/1986, p. 32 [Consultado el 22-06-2013].

«pacifista» o «tercermundista» del mundo o a los deseos de que Canarias no se convirtiera en un portaaviones terrestre para los ejércitos de la alianza o, simplemente, por simpatías con los países del ámbito soviético. Sea como fuere el 12 de marzo de 1982 se celebró la consulta.

Los resultados para todo el estado fueron el de la victoria de un SÍ con un 52,5% que el PSOE había pedido tras retractarse de su primer posicionamiento, mientras que el NO se quedaba en un nada desdeñable 39,8%. Aunque lo que llamaba la atención era la relativamente baja participación (59,4%) ligada en parte al llamamiento a la abstención de AP.

Aunque los datos más llamativos son los que se producen en el Archipiélago donde el NO se impone con un 51,13% ganando en cuatro de las siete islas (El Hierro y las tres orientales), mientras que el SÍ recoge un 44,09% de los votos ganando en las otras tres restantes (La Gomera, La Palma y Tenerife). Si bien es cierto que la victoria no se produjo en las dos provincias, el NO triunfó en Las Palmas de Gran Canaria por una diferencia de casi veinte puntos porcentuales, mientras que el Santa Cruz de Tenerife se perdió por poco más de cuatro. A pesar de la derrota general estatal, el hecho de que Canarias fuera junto a Catalunya, Euskadi y Navarra las únicas comunidades donde había triunfado el NO, supuso una pequeña victoria moral para la coalición, poco tiempo antes de su muerte⁷⁶.

Esta alegría casi póstuma no pudo revitalizar a una coalición que estaba casi abocada a la desaparición debido a la multitud de siglas que la conformaban y que hacían prácticamente inviable la concreción de un modelo concreto de política entre grupos que se diferenciaban de sobremanera en lo ideológico. Dicha inestabilidad es muy temprana, apareciendo divisiones internas ya desde el año 79⁷⁷, que se irán acentuando con el paso del tiempo, llegando a ser en 1984⁷⁸ ya y tras la debacle de las elecciones un verdadero *zombie* político que permanecerá moviéndose hasta los primeros meses de 1986.

12. CONCLUSIONES

Al proyecto político que se estructuraba detrás del nombre de Unión del Pueblo Canario se le pueden achacar muchas cosas pero nunca la voluntad y la falta de valentía. Nacida en un entorno, aunque *a priori* pueda parecer lo contrario, poco propicio para

⁷⁶ Datos diversos sobre el referéndum para la permanencia en la OTAN de marzo de 1986 para las Islas Canarias, tanto en total como por provincias e islas. Disponible en: <<http://www.infoelectoral.mir.es/min/busquedaAvanzadaAction.html>> [Consultado el 25-06-2013].

⁷⁷ «La crisis de Unión del Pueblo Canario pone en peligro a la coalición nacionalista» en *El País*, 31/08/1979. Disponible en: <<http://www.march.es/ceacs/biblioteca/proyectos/linz/Documento.asp?Reg=R-16826>> [Consultado el 25-06-2013].

⁷⁸ «Crisis profunda en Unión del Pueblo Canario» en *El País*, 19/08/1984. Disponible en: <http://elpais.com/diario/1984/08/19/espana/461714415_850215.html> [Consultado el 27-06-2013].

el desarrollo de coaliciones, la capacidad de estrategia de sus líderes fue bastante notable al intentar aglutinar bajo las mismas siglas, primero Pueblo Canario Unido y después UPC, al mayor componente de partidos posibles, para así evitar una fuga de voto dentro del mismo espectro político, el de la izquierda y/o el del nacionalismo canario, primando antes las similitudes que las diferencias.

No se debe olvidar nunca que la UPC fue una coalición netamente urbana y de islas capitalinas y ello se debe a varios motivos. El primero es el grado de concienciación obrero que existía en las ciudades capital, así como en la universitaria San Cristóbal de La Laguna, caldo de cultivo necesario para que se desarrollaran partidos políticos eminentemente obreros que tuvieran el suficiente apoyo electoral para mantener una coalición medianamente viable. Si bien es cierto que también hay pequeños núcleos de votos fuera de las áreas metropolitanas, éstos no suelen estar fuera de las islas capitalinas, así como también se suelen desarrollar en lugares que, bien por tradición o por desarrollo turístico se posicionan como entidades urbanas de segundo orden pero, ¿por qué se produce esta difusión tan limitada?

El carácter eminentemente rural de muchas de las islas hizo que el desarrollo popular de la coalición fuera bastante limitado, ya que el electorado se posicionó a la vera de los partidos o mandatarios tradicionales. Esa situación no se pudo revertir con el paso del tiempo debido a la escasa resonancia y presupuesto de la coalición. El Hierro y Lanzarote fueron islas prácticamente desconocidas para los partidos de izquierda, mientras que La Palma y La Gomera acusaron su tradición de fidelidad al Partido Comunista. Por último el desarrollo en Fuerteventura de un hecho político tan excitante como absorbente como es el caso de Asamblea Majorera, minaron las posibilidades de expansión hacia islas menores y ambientes rurales de la coalición, lo que en un sistema electoral tan peculiar como es el canario aboca a la tragedia.

El mayor «debe» de la historia de la UPC corresponde a la redacción del Estatuto de Autonomía, del que se autoexcluyeron. Si bien es cierto que es un gesto de nobleza política el hecho de ceñirse a su programa electoral, la realidad es que los dirigentes de la UPC pecaron de ingenuidad al pensar que podían boicotear el proyecto de forma indefinida y así, con una fuerza electoral tan relativa, llevar el proceso por otros derroteros. A los cuadros de la UPC le faltó altura de miras y pragmatismo para participar en la redacción del documento legal más importante del Archipiélago, el cual se quedó sin la impronta nacionalista de izquierdas, una de las tendencias notables de las Islas. La negativa a participar generó, entre otros asuntos, un desarrollo lento de la autonomía y con una descentralización pasiva, lenta y poco considerada con la realidad física y cultural de las islas macaronésicas, así como el no reconocimiento hasta 1996 de la entidad de Canarias como una nacionalidad histórica y no como una región más de España. No se debe obviar que el Estatuto de Canarias es un estatuto principalmente de un partido de proyección estatal: la UCD.

Pero quizás el tema que desentrañe mayor interés en la historia de la UPC es su proceso lento de decadencia el cual se encuentra motivado por una amalgama de factores importantes entre los que cabe destacar cómo se desinfla el tercermundismo y la efervescencia de los movimientos de liberación africanos, con los que esta experiencia comparte alguno de sus ideales.

Puede ser cierto, como decía el propio Sagaseta, que los ochenta no eran años ya para cambiar el desarrollo y el modelo de estado que se debía desarrollar en las islas, pero bien es cierto el proceso de moderación estaba empezado y que Canarias siempre se ha caracterizado por tener un alto porcentaje de voto potencial nacionalista (rara vez por debajo del 30% del electorado) lo que ha sido aprovechado por coaliciones mucho más tenues, como Coalición Canaria para mantenerse en el poder durante varias décadas a través del juego de pactos, manteniendo un discurso nacionalista, pero una política real muy lejos del mismo. Quizás sea aquí donde asalten las dudas y aparezcan los interrogantes de si es el nacionalismo de izquierdas el que se encontraba caduco o, simplemente, el modelo marxista que muchos partidos de la coalición desarrollaban (aunque en realidad no hay un sólo modelo comunista en la coalición sino varios). La decadencia soviética y la aceptación de la implícita de la economía de mercado cuando se acepta la Constitución y el sistema democrático generan una desafección cada vez mayor en la población hacia los partidos obreros revolucionarios, generándose un proceso de moderación de las masas con fugas de voto a hacia los eurocomunistas del PCE primero e Izquierda Unida después y, sobre todo, hacia el centro-izquierda del PSOE.

Si bien es cierto que otro de los motivos que se aduce como motivación para la ruptura es el multipartidismo que conformaba la coalición, la realidad es que ello no es condición *sine qua non* para que se produzca la misma, debido a que la existencia y pervivencia de otras coaliciones mayores y parecidas en el ámbito electoral español habla de que la posibilidad no solo está ahí, sino que los ejemplos son varios. Ahora, en esa pervivencia se producen dos condiciones necesarias: las victorias electorales o el posicionamiento de un grupo sobre los demás.

En el caso de las victorias electorales sobre todo porque son los buenos tiempos los que se utilizan como aglutinantes entre las diferencias y los malos los que acentúan las desavenencias entre los miembros de las coaliciones. En el caso del posicionamiento de un grupo sobre los demás, no se debe olvidar que los partidos suelen a estructurarse jerárquicamente, si no se acepta esa jerarquía las desviaciones de la «ortodoxia» son más difíciles de canalizar dentro de la misma, aislarlas o, llegado el punto extirparlas sin que la mayoría del discurso se resienta. La realidad es que esos procesos no se produjeron en la UPC y eso hizo que la realidad interna de la coalición pareciera una verdadera jaula de grillos.

Si de algo no hay duda es que nunca ha existido un proyecto nacionalista del calado de la UPC, tanto por la radicalidad del mismo como por los cuotas de asunción de poder del mismo en un momento dado (1979), eso es lo que ha ayudado a construir esa visión romántica que algunos aún hoy guardan del mismo y que, en muchas ocasiones, hace que estos no sean capaces de mirar algunas realidades, como por ejemplo, que la acción política efectiva de la misma se limitó en gran medida al año y poco de alcaldía de Manuel Bermejo en Las Palmas de Gran Canaria y que si por algo se caracterizó la coalición es por un alto grado de inactividad política en diversas escalas: estatal, autonómica, insular y local.

La realidad también es que la desaparición de los proyectos PCU y UPC no dejaron a la izquierda nacionalista canaria huérfana. Si bien desapareció el proyecto más ambicioso de la historia de la izquierda nacionalista canaria (situando el Movimiento Para la Autodeterminación y la Independencia del Archipiélago Canario de Antonio Cubillo aparte), grupos como Asamblea Majorera, Asamblea Canaria, Izquierda Nacionalista Canaria y, mas tarde ICAN (Iniciativa Canaria) siguieron siendo un refugio para el «voto nacional-popular» del que hablaban Bermejo y Sagaseta, hasta 1991 y la formación de ese, en principio, «Frente Nacional Canario» que optaba a ser Coalición Canaria y que se ha quedado en agua de borrajas, pero eso, es tema de otro trabajo de investigación.

13. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES:

«Actas de la I Asamblea General de Pueblo Canario Unido», 3 de Noviembre de 1979.

Constitución Española de 1978.

«Datos sobre las elecciones generales de junio de 1977» Ministerio del Interior.

«Datos sobre las elecciones generales de marzo de 1979» Ministerio del Interior.

«Datos sobre las elecciones generales de octubre de 1982» Ministerio del Interior.

«Datos sobre las elecciones municipales de abril de 1979» Ministerio del Interior.

«Datos sobre las elecciones municipales de mayo de 1983» Ministerio del Interior.

Diario 16.

Diario ABC.

Diario de Avisos.

Diario El Alcázar.

Diario El Eco de Canarias.

Diario El País.

Diario Ya.

Estatuto de Autonomía de Canarias de 1982. Ley Orgánica 10/1982, de 10 de agosto.

Real Decreto 118/1979, de 26 de enero, por el que se regulan las elecciones de los Cabildos Insulares del Archipiélago Canario.

«Referéndum sobre el Proyecto de Ley para la Reforma Política» del 15 de diciembre de 1976.

BIBLIOGRAFÍA:

- CARNERO LORENZO, F.; NUEZ YÁNEZ, J. S. (2003). «El mercado del agua: Una perspectiva histórica» en *Revista de Historia Económica – Journal of Iberian and Latin American Economic History*, Año 21, Núm. 2, pp. 373-398.
- GARCÍA RAMOS, J. M. (2009). *Intrahistoria del nacionalismo canario*. San Cristóbal de La Laguna; Ediciones KA.
- GARÍ-MONTLLOR HAYEK, D. (1992a). *Historia del Nacionalismo Canario. Historia de las ideas y de la estrategia política del nacionalismo canario en el siglo XX*. Las Palmas de Gran Canaria-Santa Cruz de Tenerife; Editorial Benchomo.
- GARÍ-MONTLLOR HAYEK, D. (1992b). *Los fundamentos del nacionalismo canario*. Santa Cruz de Tenerife-Las Palmas de Gran Canaria; Editorial Benchomo.
- HERNÁNDEZ BRAVO DE LAGUNA, J. (2004). «El nacionalismo y el regionalismo canarios en torno al siglo XX» en *Cuadernos del Ateneo de La Laguna*. Num. 18, pp. 13-24.
- LUIS LEÓN, Á. D. (2011). «Un árbol en tierra yerma: génesis y formación de *Euskadiko Ezkerra*» en *Ab Initio*, Núm. 4, p. 137.
- MESSÍA DE YRAOLA, A. (2007). «El Régimen Económico-Fiscal de Canarias y la financiación de las entidades locales. Incidencia sobre la economía canaria» en *Hacienda Canaria*, Núm. 20, pp. 35-64.

- MILLARES CANTERO, S. (1994). *Fernando Sagaseta. La vida de un luchador irremediable*. Las Palmas de Gran Canaria; Centro de la Cultura Popular Canaria; Editorial Prensa Canaria.
- GARCÍA LÁZARO, N. (2011). «Nuevos horizontes del pasado. Culturas políticas, identidades y formas de representación» en BARRIO ALONSO, Á.; Hoyos PUENTE, J.; SAAVEDRA ARIAS, R. (Coords.): *Actas del X Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, pp. 1-15.
- PAZ SÁNCHEZ, M. (2007). «Identidades lejanas. El proyecto nacional canario en América» en *Tzintzun: Revista de Estudios Históricos*, Núm. 46, pp. 167-214.
- PAZ SÁNCHEZ, M. (1995). «Masonería y anticlericalismo en Luis Felipe Gómez Wangüemert» en FERRER BENIMELI, José Antonio (Coord.): *La masonería española entre Europa y América: VI Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española*. Vol. 1, pp. 453-468.
- PÉREZ ALBERDI, M. R. (2001). «Efectos de las barreras electorales. El sistema electoral canario a raíz de la STC 225/1998» en *Revista de derecho político*, Núm. 52 (Ejemplar dedicado a: El sistema electoral), pp. 357-402.
- PLATERO FERNÁNDEZ, C. (1996). «La alcaldía y los alcades de Las Palmas de Gran Canaria, 1484-1996» en *Boletín Millares Carlo*, Núm. 15, pp. 141-157.
- UTRERA, F. (1996). *Canarias: Secreto de estado. Episódios inéditos de la Transición militar y política en las Islas*. Madrid; Mateos López Editores.
- VV. AA. (2011). *Historia Contemporánea de Canarias*. Las Palmas de Gran Canaria; Obra Social de La Caja de Canarias.

Página intencionadamente en blanco



HAYDEN WHITE Y LA «EMERGENCIA» DEL HUMANISMO LIBERAL: EL CONTENIDO DE LA FORMA DE LOS WESTERN CIVILIZATION COURSES

Hayden White and the «Emergence» of Liberal Humanism: The Content of the Form of Western Civilization courses

Miguel Ángel SANZ LOROÑO
Universidad de Zaragoza
sanzlor@unizar.es

Fecha de recepción: 12-I-2015
Fecha de aceptación: 13-V-2015

RESUMEN: Este artículo propone una relectura del primer libro publicado por el filósofo e historiador Hayden White, *The Emergence of Liberal Humanism* (1966). Con ello se pretende alcanzar tres objetivos. El primero consiste en poner en contexto lo dicho por el autor en uno de sus más provocadores artículos, «The Burden of History» (1966). Los límites ideológicos de *The Emergence* deberían servir para que el lector de White conociese un «White» anterior a *Metahistory*, mucho menos «modernista» que el que nos ofrece el citado artículo. En relación con lo anterior, se trata de dar cuenta de los procedimientos de la ideología estética que lo configuró como autor, a la sazón, y como veremos, el llamado humanismo liberal, que puede resumirse como la elaboración estética del liberalismo estadounidense posterior a Franklin D. Roosevelt. Y en tercer lugar, se busca ofrecer una lectura formalista que reivindique la importancia en el estudio de la historiografía de lo que el propio White llamó «el contenido de la forma». Los significados ideológicos de las formas narrativas que se emplean en esta obra son un buen ejemplo de la importancia de este enfoque.

Palabras clave: historia de la historiografía; liberalismo; narrativa; ideología; Guerra Fría.

ABSTRACT: This paper proposes a re-reading of the first book published by the philosopher and historian Hayden White, *The Emergence of Liberal Humanism* (1966). This text is intended to achieve three main goals. The first is to put into context what was said by

Cómo referenciar este artículo / How to reference this article:

Sanz Loroño, M. A. (2015). Hayden White y la «emergencia» del humanismo liberal: El contenido de la forma de los Western Civilization courses. *El Futuro del Pasado*, 6, 319-353. <http://dx.doi.org/10.14516/fdp.2015.006.001.013>

the author in one of his most and well-known provocative articles, «The Burden of History» (1966). The ideological limits which framed *The Emergence* should serve the reader to make to get in touch with a «White» before *Metahistory*. Secondly, this paper tries to explain and decodify the procedures of aesthetic ideology that shaped White as an author, and as we shall see, the so-called liberal humanism, which can be summarized as an aesthetic construction of post-FDR American liberalism. And thirdly, it seeks to provide a formalist interpretation claiming the importance in the study of historical writing of what White himself called «the content of the form». The ideological meanings of narrative forms used in this work are a good example of the importance of this approach.

Keywords: history of historiography; liberalism; narrative; ideology; Cold War.

SUMARIO: 1. Introducción: situación, justificación y modo de lectura. 2. Tres problemas principales y una propuesta de lectura: ¿qué excluye *The Emergence*? 3. El humanismo ante la violencia: limando el encaje narrativo del Renacimiento, la Ilustración y las Revoluciones inglesa y francesa. 4. *The Emergence* ante el «desacuerdo»: el liberalismo lidia con la democracia. 5. Una clausura ambigua pero necesaria: Edmund Burke. 6. Más allá de la «emergencia»: conclusiones a *The Emergence*. 7. Bibliografía.

Su problema era la inocencia¹.

1. INTRODUCCIÓN: SITUACIÓN, JUSTIFICACIÓN Y MODO DE LECTURA

The Emergence of Liberal Humanism es un libro que, junto con las *Major Traditions of World Civilization*, forma parte de un proyecto de intervención en un público más amplio del que hasta ese momento Hayden White (1928) había tenido en mente². Desde la tranquilidad académica de la Universidad de Rochester, White y otros miembros de la universidad como Willson H. Coates, o conocidos como Georg G. Iggers, planeaban ofrecer historias de la «civilización occidental» y de otras tradiciones similares según los parámetros de los célebres cursos de *Western Civilization*. Pues, como escribió William M. Johnston, «since the early 1950s there has existed a need for a middle-level textbook

¹ Faulkner, W. (2000): *Absalón, Absalón!*, Madrid, Cátedra, p. 272. Esta novela tiene una trama de corte bíblico y trágico, centrada en la figura del plantador Thomas Sutpen (en la novela nacido en 1807 en Virginia Occidental), retrato oscuro y violento del propietario norteamericano que surge de la «nada» y cuya creación vuelve a la nada. Aprovecho para agradecer las críticas y sugerencias de todos los compañeros y compañeras doctorandos del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza.

² Coates, W. H., White, H., y Salwyn Schapiro, J. (1966): *The Emergence of Liberal Humanism. An Intellectual History of Western Europe, Volume I*, Nueva York, McGraw-Hill, debía ser el primero de dos libros sobre la historia del «humanismo liberal». En 1970 se publicó el segundo volumen bajo el título *The Ordeal of Liberal Humanism. An Intellectual History of Western Europe, Volume II, Since the French Revolution*, Nueva York, McGraw-Hill. Las *Major Traditions* (desde la «tradición» grecorromana, que escribe el propio White, hasta la «tradición» fascista) componen una colección editada a cargo de Hayden White para la editorial humanística Harper entre 1966 y 1973.

in European intellectual history which would incorporate the insights of research made since World War II»³. Este libro, por tanto, vino a llenar un hueco. Tuvo alguna crítica ligera, como la de padecer un cierto sectarismo anticlerical o adolecer de la falta de una buena definición del humanismo liberal, esto es, del protagonista y objeto del libro⁴. Pero más allá de esto puede decirse que fue un libro esperado y bien recibido.

White y Coates lo escribieron a partir de un guión previo de J. Salwyn Schapiro, historiador liberal, discípulo del historiador *progressive* J. H. Robinson, y auténtico inspirador del proyecto. Para un lector casual de Hayden White este libro puede resultar desconcertante. Pocos son los que lo mencionan, y cuando lo hacen, como es el caso de Iggers, es para tratar de congraciarse con un historiador que, de otro modo, parecería completamente ajeno a la profesión⁵. El tradicional esquema temático, la narrativa, el estilo y los personajes no son novedosos. Todo está dentro de lo que un buen curso de *Western Civilization* hubiese exigido. En este sentido, puede decirse que el libro es la culminación de un proyecto humanista que White venía pergeñando desde fines de la década anterior. Y al mismo tiempo es su necesaria actualización. Tanto el prefacio como el guión narrativo no dejan lugar a dudas. El humanismo liberal al que los autores se adhirieron, esa elaboración ideológica acerca de las capacidades del liberalismo estadounidense de los años cincuenta y sesenta, seguía vivo, y esta obra parecía ser tanto la prueba como su genealogía⁶. Sin embargo, la obra no está exenta de desajustes e insuficiencias. Los problemas no resueltos por White se concentran en tres áreas que vamos a ver de un modo trasversal. El sujeto, el esquema temático y la narrativa.

³ Johnston, W. M. (1967): «Willson H. Coates, Hayden V. White, J. Salwyn Schapiro, *The Emergence of Liberal Humanism: An Intellectual History of Western Europe, vol I: From the Italian Renaissance to the French Revolution*», *The Journal of Religion*, 47 (2), p. 157.

⁴ Coates y White (1966): *op. cit.*, p. 158; Gough, J. W. (1967): «Willson H. Coates, Hayden V. White, *The Emergence of Liberal Humanism*», *The English Historical Review*, 82 (324), p. 609; BAUMER, F. L. (1967): «Willson H. Coates et al., *The Emergence of Liberal Humanism: An Intellectual History of Western Europe*», *The American Historical Review*, 72 (2), p. 564.

⁵ Véase su entrevista con Ewa Domanska en Domanska, E. (1994), *Encounters. Philosophy of History after Postmodernism*, Charlottesville, University Press of Virginia, pp. 100-113.

⁶ «Humanismo liberal» es una expresión anglosajona de difícil definición que emerge en el último cuarto del siglo XIX, próxima a los círculos de Matthew Arnold y John Stuart Mill. Véase Bertens, H. (2001): *Literary Theory. The Basics*, Routledge, pp. 5 y ss. El humanismo, según Tony Davies, es una construcción decimonónica que pretendió establecer una genealogía universal para el liberalismo, una vez asentado tras la fase de régimenes constitucionalistas de la década de 1860. Cada vez que la cultura liberal se vio asfixiada, nos dice este autor, el liberalismo recurrió a su genealogía y propósito humanista con más fuerza. Véase Davies, T. (1997): *Humanism*, Londres, Routledge, 1997. Tal y como lo emplea White en sus obras de autoría conjunta *The Emergence* y *The Ordeal*, podemos deducir que el humanismo liberal es un liberalismo de clara orientación social, que puede ir desde el último John Stuart Mill hasta Franklin Delano Roosevelt. Consideraremos que es un discurso, o ideología, que fue capaz de mantener diferentes posiciones políticas en su seno en torno al respeto a la libertad de conciencia, la propiedad privada, el antropocentrismo y la regulación económica con fines de bienestar social, limitada siempre por el respeto a la propiedad privada y la libertad de mercado.

La importancia de este libro no se debiera, no obstante, exagerar. Si bien nos sirve como artefacto cultural acabado en el que podemos analizar esa asignatura decisiva para la cultura liberal y humanística estadounidense de la Guerra Fría llamada «Western Civilization», este libro no marcó ninguna tendencia. Está lejos de constituir una de las grandes obras de Hayden White, historiador polémico cuyas obras publicadas con posterioridad a 1973 han cambiado decisivamente nuestra manera de entender la construcción del sentido y la verdad en un texto historiográfico. Pero es precisamente esta aparente «inocencia» de manual riguroso, escrito para una asignatura de cultura general humanística, la que un lector casual de Hayden White, acostumbrado a asociar este nombre a obras en su momento tan polémicas como *Metahistory* o *The Content of the Form*, debería encontrar como representativa de lo que Hayden White escribió antes de convertirse en esa suerte de *bête noire* que la profesión historiográfica hizo de él en la década de 1980⁷.

La inocencia en una obra de historia debe ser siempre considerada sospechosa, pues, como decía Althusser, «no existe lectura inocente»⁸. Y si la de White no lo es, la nuestra no habrá de serlo menos. El modo en que leemos la obra de White, y los propios hallazgos de su obra más fructífera, se integran dentro de la reescritura que nos permite la crítica literaria de Fredric Jameson, Terry Eagleton y Pierre Macherey⁹. Efectivamente, el entramado (*emplotment*), entendido como ordenación y trabazón significativa de una serie de hechos según una trama previa, es una de las principales herramientas que aquí van a emplearse¹⁰. En la historia y despliegue de este entramado, que se somete a los dictados de la trama a la que va a recurrir para construir retóricamente su historia, se encuentra el contenido ideológico que a modo de polizón inesperado conlleva su forma, esto es, lo que White llamó a partir del lingüística L. Hjemslev, el «contenido de la forma»:

From Hegel on through Marx down to Fredric Jameson most recently, the ideology of form and the way in which a given set of generic conventions carry their own ide-

⁷ Bête noire en Megill, A. (1987): «The Reception of Foucault by Historians», *Journal of the History of Ideas*, 48 (1), p. 127. White convertido en padre o epítome de todos los «males» asociados con el llamado posmodernismo, en Novick, P. (1988): *That Noble Dream. The «Objectivity Question» and the American Historical Association*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 598-599. Para la recepción de White, véase Vann, R. T. (1998): «The Reception of Hayden White», *History and Theory*, 37 (2), pp. 143-161.

⁸ Althusser, L. (1978): *Para leer El Capital*, México, Siglo Veintiuno, p. 19.

⁹ A modo de ejemplo, véanse Jameson, F. (1981): *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press; Eagleton, T. (1976): *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory*, Londres, New Left Books/Verso; Macherey, P. (2006): *A Theory of Literary Production*, Londres, Routledge.

¹⁰ Véase White, H. (1973): *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

ological burden with them, just as form: there's a content in the form itself that isn't perceived if you think of the form just as kind of an empty container into which you can put any variety of subject matter¹¹.

Al igual que el «entramado», el «contenido de la forma» es uno de los principales hallazgos que White encontró en la teoría literaria para ser aplicado a las construcciones historiográficas, entendidas éstas como algo más que la suma de las partes (proposiciones o hechos). De la proposición, cuya gramática responde a la lógica, se pasa necesariamente a un todo construido por herramientas que van mucho más allá de la lógica, entrando en el ámbito de la retórica. De acuerdo con esto, una interpretación histórica siempre se construye mediante aparatos de significación que por fuerza habrán de emitir mensajes ideológicos por sí mismos o codificar las intenciones del autor (si de tal podemos hablar) en modos completamente inesperados o incluso contrarios a los deseos del historiador/escritor.

Desde el punto de vista narrativo, la historia construye un sentido del pasado y, por ende, del presente, con materiales y herramientas marcados por inesperados rastros de la historia, por huellas sociales hundidas en sus internos aparatos de significación. Es una narrativa cuyo armazón literario elabora un sujeto –y su antagonista–, dentro de una trama con una inadvertida implicación ideológica, con un significado de marcada valencia moral que legitima la exclusión y represión de aquello que amenaza la estabilidad de la narrativa, del mismo modo que en origen esa trama, ese modo de argumentar o de codificar la realidad, fue un acto socialmente simbólico de un grupo social contra otro. Porque una narrativa, de preciarse como tal, debe expulsar al terreno de la ausencia la visión del Otro de sí mismo y de lo que Rancière llamó *desacuerdo*¹². Debe, por tanto, lograr la completa simbolización de lo Real; o en otras palabras, tiene que desactivar ese desacuerdo excluyendo a la Otredad que la impulsa a constituirse como narración dominante frente a otra que amenaza sus privilegios. Así pues, es esta lectura crítica

¹¹ Hayden White en Murphy, R. J. (1997): «A Discussion with Hayden White», *Sources*, 2, 1997, p. 13. El subrayado es nuestro. Aparte de la conocida colección de ensayos *The Content of the Form*, es necesario consultar White, H. (2010): «Storytelling: Historical and Ideological», *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature and Theory, 1957-2007*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 273-292.

¹² Por «desacuerdo» entendemos la escisión social fundadora y reproductora del orden «político» de la *polis*, que no debe ser entendida como una ciudad-estado, sino como una totalización histórica. Ese «desacuerdo», que es simbolizado de todas las maneras posibles menos como lo que realmente es, organiza –gracias a los intentos de la política (control) y la estética (desactivación) por evitar su explosión desbocada– toda la vida social de la unidad política en la que vivimos. Sus efectos, por así decirlo, son insoslayables: no hay ciudad, Estado-nación o modo de producción que no esté fundado por un «desacuerdo» y, por consiguiente, no hay unidad política que no esté estructurada por este enfrentamiento inescapable entre los que poseen y los que no, entre los que pueden hablar y los que no. El libro de referencia es, obviamente, Rancière, J. (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.

de esta obra humanista de White, una suerte de «White contra White», la que aquí presentamos. Y es la propia obra posterior de White, como fue el caso de *Metahistory*, la que legitima este enfoque del texto histórico como una construcción retórica e ideológica de un todo cuya organización, en palabras de White, nos remite, sin degradar por ello el contenido histórico de su objeto, a un «artefacto literario»¹³.

2. TRES PROBLEMAS PRINCIPALES Y UNA PROPUESTA DE LECTURA: ¿QUÉ EXCLUYE THE EMERGENCE?

La «emergencia del humanismo liberal» se cuenta como una evolución que nos lleva desde el final de la Edad Media y el florecimiento de las ciudades italianas hasta la ambigua herencia de Edmund Burke¹⁴. Lo que articula semejante historia parece difícilmente conciliable con su artículo modernista «The Burden of History» (1966), pero no es, desde luego, contradictorio¹⁵. Efectivamente, la historia de los orígenes, los componentes y la evolución del humanismo liberal es una genealogía tejida desde la preeminencia ontológica del presente, tal y como pedía en ese artículo, y tal y como se exigía, por otra parte, en los *Western Civilization courses*¹⁶.

¹³ Véase White, H. (1978): «The Historical Text as Literary Artifact», *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 81-100.

¹⁴ Evolución en Coates y White (1966): *op. cit.*, p. V; y en Baumer (1967): *op. cit.*, p. 564.

¹⁵ White, H. (1966): «The Burden of History», *History and Theory*, 5 (2), pp. 111-134, fue un artículo sin notas al pie de página escrito para la revista *History and Theory* con la intención de reflexionar acerca de la función de la historia. Según Herman Paul, que elabora sobre la opinión de Martin Jay, Peter Novick y David Harlan, es una suerte de manifiesto existencialista que hace explícita la «historiografía de la liberación» que White iba a construir durante el resto de su carrera; véase Paul, H. (2011): *Hayden White*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 56.

¹⁶ Sobre la fortuna de los *Western Civilization courses* se ha escrito mucho. Si bien en los años ochenta encontramos artículos que los daban por muertos, quince años más tarde Eugene Weber, profesor de esta asignatura durante décadas, no sólo defendía lo contrario, sino que abogaba por su mantenimiento debido a la utilidad y riqueza intelectual que proporcionaban. Véase Allardyce, G. (1982): «The Rise and Fall of the Western Civilization Course», *American Historical Review*, 87 (3), pp. 695-725. Aquí se analiza el ascenso y caída de esta asignatura. El ascenso se debería a la necesidad, a principios del siglo XX y después de la Primera Guerra Mundial fundamentalmente, de desarrollar «a course to serve the general education of freshmen and sophomores» en un momento de progresiva especialización económica y académica (p. 695). Por un lado se precisaba seguir conservando el carácter patrío de la universidad, en un momento de inmigración masiva europea a los Estados Unidos, para lo que se necesitaba una asignatura de cultura general y común a todos los programas; por el otro lado, se necesitaba reforzar el relato nacional estadounidense en tanto los norteamericanos se presentaban como herederos y guardianes de una tradición histórica europea que se remontaba a la «civilización» grecolatina y hebrea. La caída de estos cursos se debería, en opinión del autor, a la crisis desatada en *the Sixties*, es decir, a la irrupción de otras voces y rostros diferentes -y antagónicos- al protagonista de los *Western Civilization courses* en el espacio público de producción simbólica. Frente a esta visión, véase Weber, E. (1999), «Western Civilization», en Molho, A., Wood, G. S. (eds.): *Imagined Histories. American Historians Interpret the Past*, Princeton, Princeton University Press, pp. 206-221

La necesidad de legitimación del «consenso» –no sólo historiográfico– forjado en la Segunda Guerra Mundial y derechizado bajo la administración Truman, que no era sino una fantasía acerca de la represiva política de «contención» anticomunista tanto en el exterior como en el interior, era más grande de lo que la historia nacional podía satisfacer en los inicios de la Guerra Fría¹⁷. El nuevo atlantismo norteamericano iba a hacer posible la consolidación institucional de una aventura historiográfica, nacida después de la Primera Guerra Mundial, que precisaba de este momento para su éxito. Con ella podía hacerse realidad esa historia de las ideas basada en la «conversación» entre brillantes momentos de «creación» que historiadores como Perry Miller y Arthur O. Lovejoy venían defendiendo desde la década de 1930 como proyecto alternativo a la historia intelectual de perspectiva económica y social de los «relativistas» Charles A. Beard y Carl L. Becker. Proyecto estrella, punto de convergencia con el público, producción dramática del liberalismo, solución a problemas y, al mismo tiempo, paciente de todas las fisuras del discurso dominante, los *Western Civilization courses* redefinieron la función del historiador en una cultura histórica con fuertes intereses por el presente. Los «Western Civ», como se llamaban coloquialmente, salvaron del declive pedagógico a la historiografía. Enfatizaron la importancia de la historia para el presente al ofrecer una visión unificada de la historia de Europa en general y de la historia del conocimiento en particular¹⁸. Era el tipo de historia que cautivaba a los jóvenes al ofrecer una fotografía inmensa y ordenada de la historia de las ideas «occidentales», de las que Estados Unidos se declaraba guardián, heredero y beneficiario. La victoria sobre el Eje y el inicio de la Guerra Fría constituyan la prueba de este hecho.

La narrativa de estos cursos tenía por objeto una suerte de epopeya de la libertad moderna. Se mostraba su emergencia y enfrentamiento con extremismos y utopías «deterministas» que supuestamente implicaban grandes dosis de violencia e ingeniería social. La trama (*plot*), ejemplo de entramado (*emplotment*) de implicaciones liberales, no podía ser sino un remedio contemporáneo –en cuya mezcla se vislumbraba la teoría de la modernización– de la teoría *whig* de la historia. Se imponía ese esquema pero, debido a la perspectiva caleidoscópica que se ofrecía, se evitaba la horripilante sensación anti-historicista de no respetar el pasado. Los estudiantes apreciaban la imagen compleja y

¹⁷ El anticomunismo sirvió como organizador ideológico principal del liberalismo estadounidense de este periodo. Para la importancia de la «contención» anticomunista como categoría insoslayable de la historia estadounidense de este periodo, véanse Jezer, M. (1982): *The Dark Ages. Life in the United States, 1945-1960*, Boston, South End Press; y Whitfield, S. J. (1996): *The Culture of the Cold War*, Baltimore, Johns Hopkins University Press. Para la historia del consenso, véase la reciente (pero excesivamente amable) revisión propuesta por Fitzpatrick, E. (2002): *History's Memory. Writing America's Past, 1880-1980*, Cambridge, Harvard University Press, Capítulo 5.

¹⁸ Véase Higham, J. (1973): *History. Professional Scholarship in America*, Nueva York, Harper Torchbooks, p. 42. Más allá de las polémicas generadas por G. Allardyce y E. Weber, ya comentadas, el mejor balance sobre estos cursos es el de Segal, D. A. (2000): «'Western Civ' and the Staging of History in American Higher Education», *American Historical Review*, 105 (3), pp. 770-805.

ambigua de la historia europea, de los grandes valores y no menos grandes hombres que las producían. Esta historia, en definitiva, socializó a una generación de universitarios en una genealogía liberal que, a la altura de 1966, dio uno de sus mejores frutos en el libro conjunto de Hayden White y Willson H. Coates.

El atlantismo dio otros frutos más allá de los manuales de los cursos de *Western Civilization*, tal y como pusieron de manifiesto las obras de Robert Palmer y Jacques Godechot. Tanto para unos como para otros, el rasgo principal de sus producciones era la definición histórica de la libertad. Es decir, se delimitaba claramente lo que entraba dentro de esa libertad y lo que quedaba fuera. Descartes o Kant quedaban dentro; Robespierre y Saint-Just eran censurados. La libertad a un lado, la igualdad y fraternidad a otro. Los «Western Civ» fueron tanto un balón de oxígeno para una cultura asfixiada por la «contención» como el síntoma de un problema cuya resolución no admitía más demora. Sus exclusiones como historiografía eran tan enormes que no iban a poder obviarse a partir de la segunda mitad de los años sesenta. Por ello, la definición del «mundo libre» de acuerdo con estos «Western Civ» no sólo pretendía enfrentarse al hormigón soviético, sino que también debía lidiar con un espectro interno al que pronto no sabría cómo tratar. El problema de la segregación en el Sur y la exclusión social en el Norte después, ya no fue reprimible por más tiempo. Su presencia a partir de entonces se hizo algo más que ineludible.

El problema de este estudio tan fiel al modelo del curso de *Western Civilization* es el siguiente: *The Emergence* es una historia cuyo dinamismo viene desde fuera, no se desarrolla desde dentro. Para introducirle el cambio White y Coates recurren a las herramientas de Max Weber, Benedetto Croce y la teoría de la modernización. La división cronológica es claramente convencional, siendo dedicada la primera parte a los siglos xv-xvii, y la segunda parte al siglo xviii¹⁹. La división temática lo es más aún si cabe. Cada capítulo estudia las ideas políticas, económicas, religiosas o científicas de cada siglo, sin que se produzca en ningún momento una sensación de conexión entre ellas. Pero el problema no sería reseñable si sólo nos refiriésemos a esta falta de unidad orgánica.

El tipo de organización que subyace a esta división temática es una estructura paralela. Lejos de resaltar la capacidad de elección de los seres humanos, objetivo primordial de la filosofía moral de Hayden White, la degrada²⁰. La conjugación de positivismo sociológico por un lado, y una suerte de formalismo kantiano por el otro, resulta letal para los propósitos anunciados. Esta forma de argumentar no es, sin embargo, extraña.

¹⁹ Primera Parte: «The Breakdown of Medieval Civilization and the Beginnings of Modern Times»; Segunda Parte: «Formation of the Modern Mind in the Eighteenth Century».

²⁰ Para White la historia debía ser entonces (y a ahora) una suerte de filosofía moral; véase White, H. (2010): «Preface», *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature and Theory, 1957-2007*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. IX-XI.

El protagonista del libro no es tanto el humanismo liberal emergente como un sujeto trascendental que mira hacia atrás y contempla el desarrollo de su historia como una exfoliación progresiva. Un punto de vista que por entonces se hallaba de moda gracias a W. W. Rostow y al que E. P. Thompson respondió tratando de generar:

Una polémica contra la historia económica ortodoxa, la cual fragmenta toda la evolución social y luego la une nuevamente en una serie de inevitables que encajan unos con otros, y también quiere presentar la explotación como una categoría del pensamiento y no como algo que en efecto ocurrió. Una vez has conseguido hacer esto, puedes volver a algo parecido a una teoría de la modernización en la que no se ve un proceso conflictivo, una lucha de clases dialéctica, sino simplemente una exfoliación y diferenciación en un continuo proceso de industrialización, modernización, racionalización, etc²¹.

Sea como fuere, el humanismo liberal no queda bien definido en ningún momento más allá de la siguiente afirmación: «The title to this volume [...] reveals not only our interest in determining the origins, the main components, and the evolution of what we have designated as liberal humanism, but also our conviction that freedom of conscience and liberty in all its aspects constitute the most important tradition of Western civilization»²². Los problemas se multiplican. *The Emergence* y *The Ordeal* no pueden evitarnos la sensación de ser un proyecto ya visto, una versión actualizada y weberiana de la *Historia de Europa en el siglo XIX*, de Benedetto Croce, en la que el conflicto interno está claramente anulado por el despliegue de una entidad que juega con las cartas marcadas²³.

²¹ Thompson, E. P. (1989): *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, p. 314. Véase también Rostow, W. W. (1993): *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, Madrid, Centro de Publicaciones, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. El libro original del que fuera asesor de los presidentes Kennedy y Johnson en materia de seguridad nacional data de 1960.

²² Coates y White (1966): *op. cit.*, p. V. El subrayado es nuestro.

²³ En 1966 White todavía se hallaba muy influido por la apertura a la historia como filosofía moral que R. G. Collingwood y Benedetto Croce le habían permitido. Para una defensa cerrada de Croce, véase White, H. (1963): «The Abiding Relevance of Croce's Idea of History», *Journal of Modern History*, 37 (2), pp. 109-124. Por otra parte, más importante aún que Croce para *The Emergence* y *The Ordeal* fue la obra de Ruggiero, G. (2005): *Historia del liberalismo europeo*, Granada, Comares. Para el italiano, discípulo de Croce, la historia desde el siglo XVI hasta el siglo XX había sido la del ascenso, a trompicones y luchas con otras cosmovisiones, de la libertad. Primero como derecho natural y más tarde como utilidad, el liberalismo defendió su idea de libertad sin desfallecer a lo largo de su historia. El producto de esta historia y su principal forma cultural fue este liberalismo, auténtico representante del devenir de la «civilización occidental» en la era moderna y contemporánea. En otras palabras, la historia europea, que es tanto como decir occidental y liberal, fue una «hazaña de la libertad», que es, precisamente, el título en castellano (tomado de la traducción inglesa) de la obra de Croce de 1938, *La storia come pensiero e come azione*. En Coates y White (1970): *op. cit.*, p. 444, los autores señalan que la obra de Ruggiero sigue siendo la mejor guía para entender el liberalismo en el siglo XIX. Guido de Ruggiero, discípulo de Benedetto Croce, resulta fundamental para entender el propósito y la estructura de esta obra. Su historia del liberalismo fue traducida al inglés por R. G. Collingwood en 1927, quien, a su vez, fue el principal introductor en lengua inglesa del pensamiento croceano. Para Ruggiero nos ha

Pero no debiéramos sorprendernos. Cuando hablamos de «evolución» y de «civilización occidental» lo más probable es que nos encontremos con una gran narrativa de este tipo. A pesar del deseo liberal de evitar la gran filosofía de la historia, ciertamente no se pudo evitar fantasear sobre su propio destino y elaborar complejas epopeyas sobre su pasado.

The Emergence es una versión menos arrogante y más inclusiva que el manifiesto anticomunista de Walt W. Rostow; pero no es lo suficientemente contrapuesta como para escapar de los peores efectos políticos de la teoría de la modernización. A pesar de las anecdóticas referencias al utopismo que encontramos en *The Emergence*, hay una línea clara que, defendiéndose de los ataques antiliberales, mantiene la conexión entre las ciudades italianas del Renacimiento y 1966: «We disparage the conclusion that the imminence of world catastrophe today demonstrates how misguided were Westerns attempts to penetrate into what at one time were forbidden mysteries»²⁴.

Parece difícil escapar a este tipo de gran narrativa con tendencia a degradar la singularidad de lo humano. Como diría Walter Benjamin, aquélla juega con la ventaja de contar con un autómata –dentro o fuera– para mover lo que de otro modo sería un bloque de granito. En este punto nos preguntamos si esto es la consecuencia inevitable del tipo de sujeto que la protagoniza, o es el efecto del perspectivismo del sujeto trascendental –ya detectado en «The Burden of History»– que asumimos desde el presente al lanzar nuestra genealogía hacia el pasado. Lo que parece va quedando claro es que ambos problemas desplazan una cuestión fundamental. Ninguna de las dos opciones respeta la tensión y explosiva extrañeza del pasado. ¿Qué es, en definitiva, lo que desplaza *The Emergence*?

The Emergence, como fantasía narrativa producida en los cursos de *Western Civilization* y aventura editorial fabricada por el «atlantismo» de la Guerra Fría, excluye dos acontecimientos relacionados. El documento de barbarie de la «civilización occidental», por un lado, y su punto de fuga, esto es, una alteridad utópica, por el otro. *The Emergence* presenta una única narrativa posible para Europa y el mundo: la de la modernización capitalista. En este caso, el sujeto aparece como un Hombre Universal cuya epopeya esconde el escándalo de sus intereses particulares. *The Emergence*, por tanto, no sólo excluye el reverso de la modernidad, la miseria particular de ese Hombre Universal y de la configuración de un Otro que sufrió e hizo posible el «esfuerzo» moderno europeo. Por esta razón, la esclavitud y el comercio triangular del siglo XVIII no desempeñan ningún papel en este libro, como tampoco lo representan la acumulación originaria de capital a lo largo de toda la Edad Moderna o la configuración de una relación imperial

resultado de utilidad consultar a Bellamy, R. (1987), «Idealism and Liberalism in an Italian ‘New Liberal Theorist’: Guido de Ruggiero’s *History of European Liberalism*», *The Historical Journal*, 30 (1), pp. 191-200.

²⁴ Coates y White (1966): *op. cit.*, p. V

respecto a América. Se borran así no sólo las raíces del imperialismo contemporáneo, sino las condiciones de posibilidad del propio modo de producción capitalista cuyo desarrollo, identificado con el despliegue de las ideas de libertad de conciencia y libertad en todos los aspectos que Coates y White consideraban característicos del humanismo liberal, parece venir de un cierto excepcionalismo europeo²⁵. De este modo, todas las disidencias internas acabarían encajando cada una en su lugar a medida que la modernización avanzase y extendiese sus beneficios, creando los espacios adecuados para todos aquellos que directamente no se beneficiaran de esta empresa.

En 1966 se está jugando algo mucho más importante que una política demócrata o republicana. Estamos en un mundo polarizado entre dos sistemas político-económicos. Pocos años antes, Khrushchev había aventurado que el socialismo realmente existente enterraría el capitalismo. Si bien tal cosa parecía improbable en muchos aspectos, tampoco era del todo descartable en la imaginación liberal a juzgar por los espectaculares logros de la ingeniería espacial soviética. La descolonización de partes importantes del globo, como la India y parte de África, empezando por Argelia, generaba la siguiente pregunta: aceptando que las vías para la modernización soviética y occidental fuesen distintas –y entonces se pensaba que lo eran–, ¿qué modelo seguirían todas esas partes del mundo que ahora dejaban de ser colonias de los imperios europeos? El surgimiento del socialismo africano, China, a pesar de su reciente ruptura con la URSS, o las pautas legadas por Jawaharlal Nehru –muerto en 1964– en la India hacían temer lo peor para Estados Unidos. Cuba y, finalmente, Vietnam, hicieron entrar en estado de pánico a los arquitectos de la política exterior estadounidense. Tras el fracaso de la invasión de Bahía de Cochinos, Kennedy decidió emprender una política más amable hacia Latinoamérica, aunque igualmente marcada por el anticomunismo y la defensa de los intereses empresariales norteamericanos. La *Alliance for Progress* (marzo de 1961) fue una operación de asesoría y ayuda económica con la que el gobierno Kennedy, y después el de Johnson, trató de contrarrestar la influencia del modelo cubano y soviético en América del Sur. El resultado del programa, más allá de su retórica e intenciones profesadas de primera hora, acabó siendo el propio de una política exterior fuertemente anticomunista en un mundo polarizado: invasiones militares (República Dominicana en 1965); implicación técnica y financiera en golpes de estado (Brasil, 1964), y apoyo y financiación de terrorismo de estado y paramilitar (Colombia). Esta estrategia, abandonada durante la presidencia Nixon, puso las bases de la siguiente fase de la política exterior estadounidense en relación con sus vecinos del sur: la llamada «Operación Cóndor».

²⁵ En esa misma época se publicó una de las piezas historiográficas más conocidas del «excepcionalismo» europeo. Hablamos de Landes, D. (2003): *The Unbound Prometheus. Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press. El original es de 1969.

En este contexto, cualquier historia del camino a la modernidad europea no podía sino ser un acto político. Rostow, asesor de Kennedy y Johnson para la seguridad nacional, escribió su «manifiesto no comunista» con una intención muy evidente. Ofrecer un camino único de modernización a todos los países del mundo que excluía categorías como explotación o imperialismo. Todos podían crecer y desarrollarse puesto que había sitio para todos, siempre y cuando respetasen las reglas del juego; unas reglas escritas de antemano y cuyo lema principal era la libertad de mercado. Lo que Rostow explicó en el terreno económico, otros, principalmente los dedicados a fantasear sobre el «milagro» europeo y la herencia que Estados Unidos, como guardián de la llama, estaba obligado a conservar, elaboraron heroicos relatos históricos ofrecidos en los *Western Civilization courses*.

Así pues, *The Emergence* no sólo excluye estas realidades, sino que además, involuntariamente, participa del esfuerzo por eliminar cualquier legitimación del anti-imperialismo con su narrativa sociológica, su modernización weberiana y su revisión e inclusión croceana de lo diferente e irracional. El modelo de Rostow no sólo era el único posible, sino, según se deducía de su versión de la experiencia europea, el mejor y más beneficioso para el conjunto de la humanidad. Lo que no sólo es una fantasía sobre las relaciones exteriores estadounidenses y su política de tierra quemada anticomunista, sino que también se ofrece como modelo de desarrollo y bienestar para sus problemas internos. Cualquier otra narrativa hubiese legitimado una política muy diferente de la que el liberalismo estadounidense estaba dispuesto a aprobar. Hay que recordar que poco antes de caer asesinado Malcolm X hablaba de la necesaria «descolonización» de la población afroamericana en Estados Unidos. Los cursos de *Western Civilization*, así como *The Emergence*, pronto se verían sobrepasados por la recepción de las obras de Frantz Fanon y la teoría de la dependencia, por un lado, y la irrupción de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel en Latinoamérica, por el otro²⁶. Las políticas que impli-

²⁶ Las principales obras de Frantz Fanon, fallecido en 1961, se tradujeron por primera vez al inglés entre 1963 y 1967. La teoría de la dependencia fue una corriente de pensamiento surgida del pensamiento económico latinoamericano cultivado en la CEPAL –Raúl Prebisch, Celso Furtado– y explorada más tarde por autores de todo tipo, como Samir Amin o André Gunder Frank, que llevaron los iniciales esquemas y recetas económicas hasta una visión alternativa y opuesta no sólo a la modernización sino a la propia modernidad como fantasía excepcional y universalista europea. Puede decirse que el grupo de estudios que analizan la colonialidad de la modernidad es uno de los mejores exponentes de esta visión alternativa. Enrique Dussel es la expresión más importante de ésta última tarea. El primer –e impresionante– escrito importante de Enrique Dussel data precisamente de 1966 y es toda una declaración de intenciones; véase Dussel, E. (1966): *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal. Investigación del «mundo» donde se constituyen y evolucionan las «Weltanschauungen»*, Chaco, Resistencia. Para la teoría de la dependencia en Estados Unidos, hasta la irrupción de I. Wallerstein en 1974 con su teoría del sistema-mundo, fue la obra sobre el subdesarrollo de André Gunder Frank, más que Samir Amin, el representante más conocido de esta tendencia. Gunder Frank publicó dos libros fundamentales para la consolidación de esta visión alternativa: Gunder Frank, A. (1966): *The Development of Underdevelopment*, Nueva York, Monthly Review Press; y Gunder Frank, A. (1967): *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Nueva York, Monthly Review Press. Ambos libros fueron publicados, no por casualidad, en la editorial de la revista *Monthly Review*, dirigida y fundada por el marxista neo-ricardiano Paul Sweezy.

caban estas visiones alternativas de la modernización hubiesen justificado una auténtica ola de expropiaciones que ningún liberal –demócrata o republicano– hubiese permitido.

3. EL HUMANISMO ANTE LA VIOLENCIA: LIMANDO EL ENCAJE NARRATIVO DEL RENACIMIENTO, LA ILUSTRACIÓN Y LAS REVOLUCIONES INGLESA Y FRANCESA

A pesar de que ni la Nueva Izquierda ni Martin Luther King, Jr. habían superado propuestas liberales como las del *Freedom Budget*, *The Emergence*, a primera vista, no parecía un relato con el que las minorías no incluidas en él pudieran darse por satisfechas²⁷. Este libro no iba dirigido a ellas, sino a un público académico amplio y liberal que en 1966 estaba a punto de comenzar a descender la cima de su confianza. Una genealogía desde el presente no es suficiente, toda vez si uno es parte de una de esas minorías excluidas por la historia oficial de la civilización occidental. Lo que se estaba reclamando en estos momentos no sólo era una vuelta de hoja a la historia, sino su lectura a contrapelo o su destrucción. Es por ese motivo por el que *The Emergence* adquiere este aspecto lineal evolutivo, sin tensión ni fuerza. Porque se dirige desde un presente trascendental hacia atrás, buscando sus documentos de cultura y ocultando sus documentos de barbarie. De ahí que el modo en que se defina el humanismo liberal sea tan escueto e insuficiente. Se acepta aquello supuestamente irracional que no entra en la línea principal de la historia; y se hace sin someterlo al ridículo o a la crítica sangrante, porque Collingwood, Croce y Lévi-Strauss le habían dado las herramientas para ello. El mundo de la historia resultaba ser muy complejo, rico y variado (*manifold*) como para someterlo a una gran filosofía de la historia que no respetase la «libertad en todos sus aspectos»; y así debía ser contado²⁸. Una bella historia pedagógica en la que la violencia aparece destazando el final de un brillante periodo, el siglo XVIII, con la intención de advertir del peligro de toda aventura revolucionaria y de todo discurso que divida el mundo en dos partes antagónicas.

...

²⁷ Véase el estudio de los límites del liberalismo estadounidense de LeBlanc, P., Yates, M. D. (2013): *Freedom Budget. Recapturing the Promise of the Civil Rights Movement in the Struggle for Economic Justice Today*, Nueva York, Monthly Review.

²⁸ Véase Coates y White (1966): *op. cit.*, p. VI. La expresión «manifold complexity of human life» es un ideologema liberal que prefigura el mundo de un modo en el que se proscriben las soluciones políticas de ingeniería social que agreden esa complejidad al diagnosticar los males de la vida social en un sólo problema, esto es, al señalar a la propiedad privada de los medios de producción como la única fuente de perturbación social. La presencia de esta idea de tinte tan popperiano como croceano en White es constante a lo largo de toda su obra. Véase White (1963): *op. cit.*, p. 119: «But it goes far beyond these minimal requirements, demanding above all a sustained recognition of the manifold complexity of human life, a tact that inspires caution before every attempt to contain that complexity in verbal generalization, and the courage to live a morally responsible life in the face of the ambiguities which a history so construed implies».

Las críticas al periodo jacobino en general y a la figura de Robespierre en particular son especialmente duras²⁹. De hecho, en cierto momento los autores nos regalan una afirmación que podría haber firmado Karl Popper y que, a través de Alfred Cobban y François Furet, ha llegado hasta hoy como un motivo ideológico de primer orden en nuestro propio horizonte político. A raíz de una cita de Georges Clemenceau de 1891, que presenta una Francia partida en dos partes irreconciliables, Coates y White establecen la ya clásica genealogía que se origina en Rousseau y la Revolución Francesa y llega hasta el campo de concentración o el gulag: «The concept of the two Frances is unsupported by the observation that although the revolutionary tradition in France is on the political Left, the methodology of revolution invented by the French in the 1790s has also contributed to Right-wing totalitarian thought in the twentieth century»³⁰. La sombra de las distopías «totalitarias» fabricadas por el «mundo libre» se ha proyectado más allá del Bicentenario de 1989 hasta llegar a nosotros como mensajes inaudibles que bloquean nuestra imaginación política. En cualquier caso, lo reseñable de esta cita es el desplazamiento del antagonismo fundamental dentro de la sociedad estadounidense a un enfrentamiento planetario en el que los enemigos, como en una noche «totalitaria» más propia de Schelling que de Hegel, se convierten en uno solo.

Este pasaje, así como el tratamiento respetuoso pero aislado, como si se tratase de una curiosidad o un desvío pintoresco, que se le da al utopismo o a la Revolución inglesa, nos hace pensar en aquello que el sujeto trascendental desplaza. No es otra cosa que lo excluido por el formalismo neokantiano y el positivismo sociológico que forman la base epistemológica de Hayden White³¹. A través de este prisma la historia adquiere un color y una forma muy diferentes. Y el sujeto, el humanismo liberal, ya no aparece como una entidad universal cuya esencia es «that freedom of conscience and liberty in all its aspects» que hemos visto al comienzo de este apartado. Bien al contrario, podemos situar en un espectro ideológico concreto la genealogía de este sujeto. Thomas Ireton, mano derecha de Cromwell, nos da la clave al desnudar tan brutalmente la fantasía universal del liberalismo de Coates y White en los famosos debates de Putney de 1647: «Liberty cannot be provided for in a general sense if property be preserved»³².

Si el objetivo del humanismo moderno, tal y como dicen Coates y White, es la destrucción de cualquier soberanía trascendental, *The Emergence* puede considerarse –muy generosamente– un libro agresivo con respecto a la religión, pero no un libro totalmente exitoso

²⁹ Coates y White (1966): *op. cit.*, pp. 335 y ss.

³⁰ *Ibid.*, p. 337.

³¹ Véase para este aspecto Lorenz, C. (1998): «Can Histories Be True? Narrativism, Positivism, and the 'Metaphorical Turn'», *History and Theory*, 37 (3), pp. 309-329.

³² Ireton en Hill, C. (1983): «Introduction», en Winstanley, G., «*The Law of Freedom» and Other Writings», Cambridge, Cambridge University Press, pp. 16-17.*

en su objetivo³³. Como ya se ha dicho, la narrativa resultante no favorece la inmanencia de la acción humana. Pero el problema principal sigue siendo la indefinición del carácter de su sujeto. Las ideas que recorren el libro, desde el Renacimiento hasta la Ilustración, aparecen como una sucesión formal de caracteres y legados de un mismo sujeto que las produce y hereda. De todas ellas, el Renacimiento –y la reforma protestante–, por ser el origen de las propias humanidades, y la Ilustración, por ser la culminación del primero y la fuente más directa de nuestro mundo contemporáneo, son los que más relevancia adquieren.

Sin embargo, ninguno de los capítulos tiene entidad suficiente como para erigirse en protagonista absoluto. Como si de un manuscrito escrito a dos manos por Coates y White –corregido por Rostow y revisado por Croce y Weber– se tratase, cada capítulo nos ofrece un rasgo que, todos juntos, acaban confluyendo en la Ilustración para dar al lector la fisonomía de un humanismo liberal más o menos concreto. Pero sin más protagonismo que uno pasajero: la Ilustración no es el final del camino. Así las cosas, el Renacimiento legó para las siguientes generaciones nada menos que el nacimiento de la modernidad. El descubrimiento de las capacidades creativas del ser humano y el sentido de una «responsible social life» iban en consonancia con el hallazgo de Lorenzo Valla sobre el lenguaje, que era, en su opinión, «a bedrock of order» perfectamente cognoscible que podía poner fin a la sensación de caos provocada por los albores de la modernidad³⁴. La configuración de las humanidades, entendidas como una forma de promover la mejor comunicación posible entre los hombres –y por tanto la mejor comunidad posible–, es uno de los principales rasgos del humanismo concebido como una «cosmovisión»³⁵. El poder de la retórica estaba estrechamente asociado a la capacidad creativa del ser humano; y ambos a la comunidad. El pluralismo religioso, o la tolerancia y la libertad intelectual, son grandes atributos de este sujeto, conseguidos gracias a las reformas religiosas y otros factores de toda índole que convergieron para que los hombres ilustrados pudieran postular esta libertad como deseable e incontrovertible³⁶. No hay un solo factor o causa, en opinión de los autores, que pueda reducir la variedad y riqueza de esta aventura al determinismo de una categoría o un código maestro. Tal violación formal del contenido ideológico del libro hubiese supuesto un cortocircuito de primer orden. El monismo, cualquiera que fuese su aspecto, debía ser desterrado en una historia de las ideas cuya principal misión era destacar una libertad de pensamiento –frente a los sistemas deterministas que representaba el Otro soviético– de la que entonces, en 1966, Estados Unidos se consideraba guardián y heredero.

...

³³ Coates y White (1966): *op. cit.*, p. 5.

³⁴ Citas en *ibid.*, pp. 20 y 18.

³⁵ «World-view» en *ibid.*, p. 5.

³⁶ Véase *ibid.*, p. 68.

La Ilustración es el escenario que más espacio adquiere en la obra, asumiendo una suerte de parte por el todo³⁷. No obstante, los ilustrados guardaron unas relaciones no del todo bien avenidas con el legado humanista liberal. La democracia representativa, por ejemplo, cuyos fundamentos se pusieron una vez el pensamiento devino totalmente secular, fue recibida con manifiesta ambigüedad, cuando no hostilidad, por los *philosophes*³⁸. Voltaire y Rousseau, aparentemente, son los casos más significativos al respecto³⁹. Para Coates y White, la democracia no sólo tiene carácter secular, sino, como se ha dicho, también es exclusivamente representativa. Por esta razón, los autores descartan a *diggers* y *ranters* como demócratas y dibujan un Rousseau más que ambiguo al respecto. Ambigüedad que, como señalaba el *leitmotiv* liberal de personalidades como Karl Popper, llevó a la degeneración de su pensamiento en las manos de Robespierre. A este respecto, la historia de la Revolución Inglesa y de los fundamentos de la democracia que nos presentan es tan significativa de este marco ideológico como del momento, 1966, en el que se publicó el libro.

Más allá de la evidente oposición que el liberalismo estableció entre democracia y representación, que los autores parecen ignorar –sólo, pero decisivamente– en este punto, Coates y White incurren en esa displicencia *whig* tan detestada por E. P. Thompson al señalar significativamente que:

The ideal of the Levellers was an *individualistically* democratic state. They explicitly dissociated themselves from the socially revolutionary theories propounded by the numerically much less significant 'Diggers'. But there is little doubt that even the Levellers' less radical ideas were premature for the social structures of the Western European states of that time»⁴⁰.

Razón por la cual su proyecto, así como el de los *diggers*, «fracasó», en opinión de los autores, dejando el camino libre a un Thomas Hobbes que proporcionó entonces una teoría política de emergencia en la que el Leviatán protegía la libertad, pero tan sólo la propia de la esfera «of private life in which people pursued their business, their social activities, and their cultural interests undisturbed»⁴¹. Cuando llegó el momento adecuado, Locke, lejos de heroísmos, tal y como reconocen los dos historiadores, «provided

³⁷ Tal es la opinión de Muller (1967): *op. cit.*, p. 182, donde este autor la adjetiva como «apex of liberal humanism». En el libro hay una síntesis interpretativa sobre el objeto en Coates y White (1966): *op. cit.*, pp. 177-220.

³⁸ Secular en Coates y White (1966): *op. cit.*, p. 96. En p. 278 leemos lo siguiente: «During the first half of the eighteenth century democracy had little appeal for the liberal thinkers of the Enlightenment».

³⁹ Véase *ibid.*, pp. 275-300, Cap. 10: «Civil and Political Freedom».

⁴⁰ *Ibid.*, p. 104. La cursiva es de los autores.

⁴¹ *Ibid.*, p. 107.

the rising middle class with a popular theory which in effect sanctioned their role in a society still shot through with vast social inequalities»⁴².

Esta combinación de sociologismo y formalismo anulaba cualquier impulso que los autores quisiesen dar a su narrativa⁴³. Quizá las elecciones de los seres humanos fuesen las protagonistas de esta historia, pero ni el sujeto que da sentido a la obra ni los capítulos que la componen permiten deducirlo. En «The Burden of History» Hayden White había cristalizado una forma modernista de escribir historia. Sin embargo, *The Emergence* es, en lo que respecta a la forma de la historia y a la concepción de los seres humanos en ella, la otra cara de la moneda que representó la obra mucho más radical, pero igualmente mecanicista, de C. B. MacPherson⁴⁴.

Efectivamente, el mecanismo narrativo de *The Emergence* no se demuestra todo lo engrasado que se quisiera. No porque sea abiertamente contrario a las propuestas de «The Burden of History», sino porque no se puede usar un aparato narrativo como el de este libro inocentemente. Aunque White parte de la discontinuidad y el presente como problema, la dependencia de ese sujeto trascendental convierte su relato en una gran narrativa tradicional. *The Emergence* es una afirmación clara y rotunda de la validez del humanismo liberal en unos tiempos en los que la convulsión social sacudía la «civilización occidental». La fotografía de la Ilustración que nos ofrecen los autores, aunque no exenta de contradicciones y alguna crítica ocasional al tratamiento de lo llamado irracional, es considerablemente más benigna que la publicada por White en su *Metahistory*. De hecho, destacan que la última gran aportación de la Ilustración al humanismo es lo que llaman «humanitarismo»⁴⁵.

No es difícil encontrar en la imagen de la Ilustración que nos aporta *The Emergence* una deuda más que evidente con el filósofo neokantiano Ernst Cassirer. La visión de Cassirer, como la de Burckhardt en lo tocante al Renacimiento, configuró una imagen de la Ilustración que ha perdurado hasta hoy por motivos netamente políticos⁴⁶. Cuando Cassirer afrontó la filosofía del Siglo de las Luces lo hizo con una piedad filial. Su gran estudio se publicó en alemán dos años después del debate que mantuvo con Martin Hei-

⁴² *Ibid.*, p. 113.

⁴³ Mezcla que tiene su más temprana muestra en su primera obra publicada; véase White, H. (1957): «The Printing Industry from Renaissance to Reformation and from Guild to Capitalism», *Stechert-Hafner Book News*, 11, pp. 61-62, 73-74.

⁴⁴ Macpherson, C. B. (2011): *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Don Mills, Oxford University Press. El original es de 1962.

⁴⁵ «Humanitarism» en Coates y White (1966): *op. cit.*, p. 206.

⁴⁶ Para un ensayo-reseña sobre algunas diferentes visiones acerca de la Ilustración, véase Israel, J. (2006): «Enlightenment! Which Enlightenment?», *Journal of the History of Ideas*, 67 (3), pp. 523-545. Para este experto en el pensamiento ilustrado puede hablarse de dos Ilustraciones, una radical y otra conservadora, con la figura clave de Spinoza como elemento divisorio de clasificación.

degger en 1929⁴⁷. En dicho debate, la filosofía europea, a duras penas unida por la fenomenología, acabó por partirse en dos mitades claramente opuestas: una, la que derivaría de Cassirer y la afirmación de la posibilidad de un conocimiento científico; otra, la que descendería de Heidegger a través del existencialismo y la filosofía francesa (post)estructuralista. Aun cuando puede decirse que el debate acabó en tablas, cualquier encuentro con Heidegger se decantaba siempre del lado de éste, aunque sólo fuera, como pasaba en la mayoría de los casos, por desesperación del oponente ante las evasivas y maniobras incomprensibles del filósofo de la Selva Negra.

En este campo de batalla es fácil suponer dónde se iba a situar el humanismo y dónde el antihumanismo. Para Cassirer la Ilustración fue un momento y una filosofía a los que acogerse en tiempos en los que su herencia parecía peligrar a manos, precisamente, de pensadores como Martin Heidegger y de lo que éste podía representar. *Filosofía de la Ilustración* es un ensayo de legitimación de una postura filosófica y moral en el presente asfixiante del periodo de entreguerras (1931). La Ilustración, nos dice Cassirer, no sólo justifica la autonomía del pensamiento –su libertad– y su capacidad para realizarse, sino también ese rasgo del ser humano como ser moral al que los ilustrados llamaron «perfectibilidad». El conocimiento es posible y el acuerdo, o la comunicación, también. La Ilustración es el triunfo definitivo de un progreso que nos ha llevado del mito al logos; ahora, bajo la amenaza del irracionalismo, volvemos a arrojarnos de nuevo al mito. Todo lo que no suscriba y sustente esta aventura, como fue el caso de la filosofía asociada con Heidegger, es un asalto a la Razón cuyas consecuencias políticas son imprevisibles y, a buen seguro, desastrosas⁴⁸.

En definitiva, Cassirer establece lo que White llamaría una *figura* de promesa y cumplimiento entre la Ilustración del siglo XVIII y su propio momento en el periodo de entreguerras. Por esta razón, para *The Emergence* la Ilustración es un todo que no sólo no admite la división que recientemente ha propuesto Jonathan Israel en la historia intelectual, o la visión negativa, pero igualmente monolítica, que Antonio Negri ha venido sosteniendo en la filosofía política, sino que se ha constituido como el antecedente más inmediato de la postura humanista y racionalista de la cultura del siglo XX. Ésta, antes de sucumbir a sus propios extremos, tuvo que afrontar los excesos del siglo XIX, provocados por una suerte de «caída» desde el momento armónico de la filosofía ilustrada en general y kantiana en particular⁴⁹.

⁴⁷ Para este debate, véase Gordon, P. E. (2010): *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Harvard University Press.

⁴⁸ Para este temor y peligro, véase Cassirer, E. (1985): *El mito del estado*, México, Fondo de Cultura Económica.

⁴⁹ Véanse Israel, J. (2001): *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Princeton, Princeton University Press; Israel, J. (2006): *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man, 1670-1735*, Princeton, Princeton University Press. Para

Debido a que la Ilustración se concibe al modo de Cassirer, esto es, como un movimiento intelectual más o menos homogéneo de auto-realización del logos, *The Emergence* no considera que haya una Ilustración radical y otra conservadora –aunque la cuestión de Rousseau sigue siendo espinosa–, ni que ésta vaya más allá del siglo XVIII, a cuyos cien años esta fabricación cultural da nombre. Spinoza tampoco desempeña ningún papel, ni, por supuesto, se establece relación alguna entre el Siglo de las Luces y el «totalitarismo». Semejante tarea habría de estar reservada a Karl Popper y a las diferentes críticas a las que llamaremos, laxamente, posmodernistas. Si bien *The Emergence* presta mucha más atención al contexto de las ideas ilustradas, en ningún caso va más allá de éstas entendidas como entidades autónomas. La Ilustración es una unidad que preludia al liberalismo como tal y a la «ordalía» de ambos en las vicisitudes de los siglos XIX y, sobre todo, XX⁵⁰. Cassirer, en definitiva, nos da las claves para entender la trama narrativa de los dos volúmenes de esta historia intelectual europea.

4. THE EMERGENCE ANTE EL «DESACUERDO»: EL LIBERALISMO LIDIA CON LA DEMOCRACIA

The Emergence pone el acento en el «humanitarismo» renacentista, al que los ilustrados dan un giro espectacular. La idea de progreso se entrelazó íntimamente con esta nueva concepción del mundo. Es una «modern Western creation» que focalizaba su atención «on the here-and-now conditions of mankind»; lo que, de hecho, implicaba «a new concept of social reform –not the mere alleviation of human suffering by personal kindness but the desire to renovate society by the extirpation of social evils which were at once the cause of distress and centers of power»⁵¹. El racionalismo, por tanto, se aplicaba a un mundo social cuya forma y contenido se veía de un modo diferente a como se había visto antes. La intervención del Estado para evitar la desigualdad era algo que Rousseau contempló como necesario⁵². Las implicaciones dialécticas que la cita anterior podría haber desatado no se llevaron, sin embargo, hasta las últimas consecuencias. Tampoco pudo hacerse tal cosa; no, al menos, hasta la Revolución Francesa. Efectivamente, este humanitarismo, que parece ser la clave del legado ilustrado, en realidad nos remite a un tiempo previo a la política tal y como la entendemos tras la experiencia del

Negri, véase Negri, A. (1994): *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias/Prodhufi. Para ambos Spinoza es fundamental, pero mientras que para Israel Spinoza funda la Ilustración radical, que es contestada por Locke, para Negri Spinoza discurre hasta nuestro presente como alternativa a la Ilustración.

⁵⁰ El segundo volumen se titula *The Ordeal of Liberal Humanism* (1970).

⁵¹ Coates y White (1966): *op. cit.*, p. 206.

⁵² «Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla». Cita en Rousseau, J.-J. (2003): «Del contrato social», *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, p. 76.

siglo xx. Representa, como en el caso de Cassirer, una cierta nostalgia por el mundo previo a la «caída» en los excesos ideológicos, frecuentemente políticos, del mundo de la Revolución Francesa, las revoluciones liberales y los levantamientos obreros. De hecho, los jacobinos, primeros exponentes por excelencia de la política contemporánea, son presentados como una distorsión radical y una lectura casi fanática de los aspectos más discutibles de algunos pensadores ilustrados. Pero, de algún modo, este humanitarismo parece fundamentar lo que será la política contemporánea al prefigurar su campo de acción: la sociedad.

Sin embargo, este humanitarismo rechaza recorrer ese camino por completo, seguramente debido a la ausencia de un sujeto social capaz de articular esta aventura y permitir a los *philosophes* salir de las fantasías universales sobre el Hombre y los límites de su imaginación política, que situaba el peso de la acción en las ideas o en los poderes feudales o absolutistas⁵³. La incapacidad para imaginar una alternativa al sujeto representado por el poder regio hasta la llegada de la Revolución Francesa, conociendo las experiencias inglesa y neerlandesa, es una marca de la ideología tan fuerte como lo es su desconocimiento. El cinismo que puede generar la primera no debilita en nada su fortaleza. Una marca ésta, la de la preeminencia de la «moral» humanista sobre la acción «política», que permanecerá como un mensaje ideológico permanente en la filosofía liberal contemporánea. La Ilustración «liberó» al ser humano de un destino controlado por la religión, pero no pudo pensar su mundo como una *polis* partida por un «desacuerdo» fundamental sobre el que la «sociedad» funcionaba. El liberalismo fue su principal heredero en este aspecto. La condena que el liberalismo ha tendido a arrojar sobre la «política» –entendida como irrupción incontrolable del «desacuerdo» frente a la «moral», que debe ser vista como una forma de gestionar y desactivar el desacuerdo, obligando al individuo a buscar la mejor vida posible dentro de unas condiciones que no puede ni ya transformar, sino delimitar– también se proyecta en esta obra. Tal es el caso de Rousseau, el *philosophe* más político –si así puede hablarse– sobre el que *The Emergence* no duda en arrojar una sombra de duda y crítica que oscila entre la ambigüedad y el rechazo. En definitiva, Ilustración y «política» nunca han mezclado bien sus esencias, aunque la pertinaz tendencia, en el pensamiento liberal y también en el posmoderno, de ver en Rousseau al padre del «totalitarismo» no deja de ser significativa de la pervivencia de ideologemas propios de la Guerra Fría que señalan quién obtuvo una victoria decisiva en 1989, tal y como cantó alborozado Francis Fukuyama⁵⁴.

⁵³ La relación entre Voltaire y Catalina II por un lado, y Kant y Federico II, por otro, es significativa.

⁵⁴ La visión sobre Rousseau –aunque el enemigo real era Hegel y, a través de éste, Marx– como padre del «totalitarismo» moderno ha conocido una larga genealogía cuyos orígenes más inmediatos deben remitirse a Popper –quien lanzaba su genealogía hasta Platón–, para el liberalismo, y a una lectura particular de Adorno, para cierta izquierda posterior a 1968 dispuesta a aceptar la categoría «totalitarismo». Aunque, como bien señala Carreras Ares, J. J. (2000): «Fin de siglo y milenarismos invertidos», *Razón de Historia. Estudios de Historiografía*, Madrid y Zaragoza, Marcial Pons y PUZ,

Y es que para toda historia de las ideas que mantenga una fuerte deuda con el idealismo, cualquier torsión en una idea sólo puede venir de una mala interpretación o una corrosión irracionalista del pensamiento, una suerte de descenso al mito que amenaza con devorar el logos. De ahí que dos fenómenos tan dispares como el fascismo y el comunismo puedan ser agrupados como una misma amenaza de regresión mítica «totalitaria», que en realidad no es sino una defensa desesperada del ideologema liberal de la libertad de mercado. Ya que, según reza la vulgata liberal sobre el asunto, tanto fascismo como comunismo habrían ahogado y controlado todos los resquicios del mundo privado y, por ende, dice el liberalismo, de la propia libertad. Así las cosas, por un lado se lograba identificar fascismo y comunismo bajo la etiqueta de «totalitarismo», desacreditando al segundo por ser lo mismo que el primero; por otro, se eliminaba la inoportuna y vergonzosa relación entre el fascismo y el liberalismo, que, casos como el del ministro liberal de economía Hjalmar Schacht, señalaban de un modo punzante que esta relación no fue ninguna casualidad⁵⁵.

Después de las grandes síntesis de Kant y Goethe la Ilustración mostró su peor rostro en la Revolución Francesa⁵⁶. El aspecto anárquico –según Coates y White– y dictatorial de Rousseau fue lo que predominó en la lectura de sus discípulos Robespierre y Saint-Just. Rousseau, en opinión de Coates y White, «opposed the only mechanism of popular government which has proved workable in the modern state, namely, that of representative democracy»⁵⁷. Y es que si Rousseau fue el filósofo favorito de los jacobinos, y logró ir más allá que cualquier otro *philosophe*, esto se debió a que la obra del ginebrino contenía «a concept of social freedom which neither Voltaire and Diderot nor

p. 344, el alcance de la crítica de la Ilustración mediante la mirada de la «sospecha», de claro corte nietzscheano, que es tanto como decir la crítica de los grandes relatos, no fue tan profunda hasta la relectura posmoderna de lo sucedido durante la Segunda Guerra Mundial. En esta nueva lectura, la condición posmoderna revitalizó los motivos de obras tan contrapuestas como las de Popper y Adorno para llevar a cabo una auténtica guerra contra el pensamiento de la totalidad -Marx y Hegel-, que fue abusivamente identificado con el pensamiento «totalitario», tal y como hizo Jean-François Lyotard en numerosas ocasiones –véase Lyotard, J-F. (1993): *The Postmodern Explained. Correspondence 1982-1985*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 16 por ejemplo. En la década de 1960, en la historia de las ideas cabe destacar el libro de Kelly, G. A. (1969): *Idealism, Politics, and History. Sources of Hegelian Thought*, Londres, Cambridge University Press, donde, sin embargo, contrapuesto a Fichte y Hegel, Rousseau aparece como un campeón de la medida, el respeto a la naturaleza humana y a la rica variedad de la vida.

⁵⁵ Para la crítica liberal posterior a 1945 fue sencillo y conveniente reducir el fascismo a la intervención del estado en forma de economía planificada de guerra (un invento, en realidad, de las potencias occidentales de la Primera Guerra Mundial), y el nazismo al Holocausto, olvidando para ello la función que este fascismo había desempeñado en las relaciones laborales y en la gestión política del «desacuerdo». Para el «totalitarismo», categoría fundamental de la Guerra Fría, nos remitimos a Traverso, E. (2001): *El totalitarismo. Historia de un debate*, Buenos Aires, Eudeba.

⁵⁶ Véase Coates y White (1966): *op. cit.*, pp. 217-218.

⁵⁷ Véase *ibid.*, pp. 291-292.

the physiocrats and Adam Smith were prepared to entertain»⁵⁸. La lectura de Rousseau por los jacobinos, si bien no destruyó el concepto de soberanía trascendental, lo aplicó en la defensa y construcción de un modelo de sociedad y futuro completamente nuevos, revelando un nuevo «desacuerdo» bajo unas formas antes no conocidas en la Francia absolutista. En Estados Unidos, este desacuerdo, que inevitablemente convertiría las leyes en armas blandidas por una parte de la sociedad contra otra mayoritaria, ya era, por el contrario, bien conocido. Aunque Madison no aparezca en esta obra, dejemos que sea él, en representación de los muy «lockeanos» Padres Fundadores norteamericanos, quien nos ayude a situar la importancia de Locke en esta narrativa:

A still more fatal if not more frequent cause, lies among the people themselves. All civilized societies are divided into different interests and factions, as they happen to be creditors or debtors –rich or poor– husbandmen, merchants or manufacturers –members of different religious sects– followers of different political leaders –inhabitants of different districts– owners of different kinds of property [...]. In republican Government the majority however composed, ultimately give the law. Whenever therefore an apparent interest or common passion unites a majority what is to restrain them from unjust violations of the rights and interests of the minority, or of individuals?⁵⁹

Ahora bien, lo que se está dirimiendo en este reconocimiento es la clausura narrativa del libro. Que es, como sabemos, el acto que resignifica el resto de la obra⁶⁰. Después de 1789 todo adquiere una valencia política diferente de la que tenía anteriormente. Una vez pasada la revolución, las diferencias entre los ilustrados respecto a la propiedad y la igualdad se dispararían, dando lugar a los diferentes movimientos políticos del siglo

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 317 y 337.

⁵⁹ Madison, J. (2006): «Vices of the Political System of the United States. April 1787», *Selected Writings of James Madison*, Indianapolis, Hackett Publishing Co., p. 40. Locke es imprescindible para entender a los Padres Fundadores. Recuérdese que Louis Hartz, uno de los principales y mejores exponentes de la historiografía del «consenso», no anduvo nada desencaminado a la hora de destacar la influencia de Locke en la filosofía política norteamericana -en realidad Hartz lo hizo extensible al «carácter» social y moral estadounidense. Véase Hartz, L. (1955): *The Liberal Tradition in America. An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Nueva York, Harcourt, Brace. Y el estudio más actual de Gilchrist, B. (2006): *Cultus Americanus. Varieties of the Liberal Tradition in American Political Culture, 1600-1865*, Lanham, Lexington Books. Harold Laski, contra cuyas ideas en cierto modo está escrito *The Ordeal of Liberal Humanism*, afirmaba de Madison y su labor constitucional lo siguiente: «Su único propósito fue impedir que las masas invadieran esos derechos; y obtuvieron éxito en su esfuerzo». Esos derechos vinieron determinados por la fundación de Estados Unidos: «Él fue el autor de esa interpretación constitucional que [...] dio a las pretensiones de la propiedad su lugar especial en el sistema norteamericano». Según Laski, ahora (década de 1930) ese sistema se hallaba en peligro, y debía escoger entre la democracia o esa propiedad que sirvió de pilar para la fundación de Estados Unidos. En Laski, H. J. (1981): *El liberalismo europeo*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 215. La edición original es de 1936

⁶⁰ Véase Kermode, F. (2000): *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford, Oxford University Press.

xix⁶¹. Pero antes había quedado claro que Rousseau, en tanto crítico con el sistema representativo, que según hemos podido leer en esta obra es el mejor sistema posible, podía ser alistado en las fuerzas del terror. Cosa que, según se deduce de *The Emergence*, no podía ocurrir con John Locke. Porque la versión de la democracia que sustentan Coates y White es claramente descendiente del gobierno representativo de la obra del escritor inglés, quien, a su vez, tiene un protagonismo en esta obra sin parangón con el resto de los pensadores que aparecen en sus páginas⁶². Este protagonismo no puede ser una sorpresa, habida cuenta de la consideración de John Locke como uno de los padres del sistema de gobierno representativo basado en el voto propietario y el respeto a una constitución que consagra el derecho de la propiedad como un derecho fundamental.

Respecto a los *philosophes*, el hecho de que éstos no apoyaran en su mayoría el programa político de John Locke no se debió a otra cosa que a las diferencias de contexto que había entre Inglaterra y Francia, según parece decirnos *The Emergence*. Así pues, no sólo se rescata el humanismo liberal de los aspectos más regresivos que los ilustrados franceses le habían adherido, sino que también se propone su identificación final con la democracia –representativa. Tal y como nos ha dicho la teoría de la modernización, las relaciones entre ambos dependen en última instancia de un adecuado desarrollo de ciertas condiciones sociales y materiales. Todo debe estar en su sitio para que esa relación no se quiebre y aflore por esa fisura el despotismo popular o la dictadura caudillista –léase en el lenguaje de la Guerra Fría, «totalitarismo». Para entender mejor esta posición liberal, hagamos un pequeño excursus de nuevo por territorio estadounidense.

Ya hemos oído a James Madison reconocer el desacuerdo de un modo que la Ilustración europea difícilmente podría haber logrado, a pesar de compartir la Atenas de Pericles como objeto predilecto de la reflexión moral y política. Pero Madison se asomó a un abismo que ni Voltaire ni Rousseau pudieron haber imaginado⁶³. Para huir del mismo destino que la Atenas de Pericles y la Convención francesa de 1792, el liberalismo se

⁶¹ Véase Coates y White (1966): *op. cit.*, p. 324. Para la visión que aquí manejamos sobre la Ilustración y la relación de ésta con la propiedad es preciso consultar el extraordinario libro de Wood, E. M. (2012): *Liberty and Property. A Social History of Western Political Thought from the Renaissance to the Enlightenment*, Londres, Verso, pp. 289-317.

⁶² Más allá de la evidente presencia espectral de Locke, puede consultarse el número de entradas que hay en el índice onomástico en Coates y White (1966): *op. cit.*, p. 352. Locke es nombrado en diferentes áreas temáticas un total de 12 veces; y se revisan sus escritos en relación con objetos varios y diversos personajes en 20 ocasiones o entradas. Las cifras de Rousseau son sensiblemente menores: 10 veces nombrado y 13 temas con alguna repetición en distintas partes del libro. Kant es nombrado 5 veces y su obra es vista en relación con diversos temas y personas 11 veces. Spinoza es prácticamente irrelevante. Hay que decir que el protagonismo indiscutido de John Locke no deja de ser una relativa novedad en comparación con Cassirer, E. (1984): *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica.

⁶³ Para el miedo de los Padres Fundadores ante la experiencia revolucionaria popular, véase Zinn, H. (2005): *A People's History of the United States*, Nueva York, Harper Perennial, pp. 59-102

presentó como un «justo medio» de clara inspiración aristotélica⁶⁴. Los Padres Fundadores estadounidenses se dividieron pronto entre aquellos partidarios de un poder federal fuerte capaz de repeler las invasiones externas y las insurrecciones internas, por un lado, y los partidarios de la plena autonomía de los diferentes estados que componían la Unión, por el otro. Así lo veían los llamados «federalistas»:

On the other hand, it will be equally forgotten that the vigor of government is essential to the security of liberty; that, in the contemplation of a sound and well-informed judgment, their interests can never be separated; and that a dangerous ambition more often lurks behind the specious mask of zeal for the rights of the people than under the forbidding appearance of zeal for the firmness and efficiency of government. History will teach us that the former has been found a much more certain road to the introduction of despotism than the latter, and that of those men who have overturned the liberties of republics, the greatest number have begun their career by paying an obsequious court to the people, commencing demagogues and ending tyrants⁶⁵.

De acuerdo con lo que había sucedido con los casos de Cayo Mario o Cayo Julio César, por no mencionar a Pericles, tanto Jefferson como Madison consideraban que un hombre en deuda no podía tener autonomía para evitar vender su voto o su fuerza a un caudillo, por lo que era preciso que ese ciudadano pudiese conseguir sus propias tierras y evitase caer en la abyección de su propia servidumbre. De hecho, para los Padres Fundadores la categoría ideal de ciudadano tenía una clara resonancia romana; y por esa razón debía estar vinculada a la posesión de los suficientes medios de vida como para no venderse al servicio de nadie. El gobierno tenía que limitarse a darle esa oportunidad. No debería tener otra función. Este es uno de los sentidos de la «búsqueda de la felicidad» de Thomas Jefferson, quien, durante su primera presidencia, compró la gigantesca Louisiana para hacer este sueño liberal posible (1802). De todo ello se deduce que el modelo de ciudadano que tenían ambos en mente era muy similar al de John Locke: el de pequeño productor agrario. Esa posición, tan histórica y política como el modelo político que se derivaba de ella, constituye el límite exterior, la frontera por así decir, del pensamiento político que fundó la república estadounidense. Los escritos políticos fueron en consecuencia; y los temores también. Ya hemos visto el punto de vista que durante la Revolución Inglesa expresó Thomas Ireton: la libertad no puede ser universal si se quiere conservar la propiedad. Madison también opinaba lo mismo, aunque con

⁶⁴ Para este aspecto, véase Domènech, A. (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, pp. 45-72.

⁶⁵ Hamilton, A., Madison, J., Jay, J. (2008): *The Federalist Papers*, Oxford, Oxford University Press, p. 40. Este fragmento está tomado del ensayo número 1 que abrió la publicación *The Federalist*. La autoría es, con toda probabilidad, de A. Hamilton, conocido partidario del gobierno representativo frente al democrático, así como de un régimen plutocrático al más puro estilo de la antigua Roma republicana.

un matiz muy típico de los Padres Fundadores: una auténtica obsesión por la limitación del poder, fuese éste ejecutivo o popular: «Liberty may be endangered by the abuses of liberty, as well as by the abuses of power»⁶⁶.

5. UNA CLAUSURA AMBIGUA PERO NECESARIA: EDMUND BURKE

Al igual que los teóricos políticos durante la Revolución Inglesa, Madison también capturó la relación antagonista que organizaba la sociedad. Para Madison, la disyuntiva entre representación y democracia se resolvía ella misma al exponer los casos de Grecia y Roma:

To restrain it [el derecho de participación política] to the land holders will in time exclude too great a proportion of citizens; to extend it to all citizens without regard to property, or even to all who possess a pittance may throw too much power into hands which will either abuse it themselves or sell it to the rich who will abuse it. I have thought it might be a good middle course to narrow this right in the choice of the least popular, & to enlarge it in that of the more popular branch of the Legislature.⁶⁷

El espíritu de estas palabras ha sido una voz constante en la extensa y diversa familia de la teoría política liberal. Pero, y volviendo ya a *The Emergence*, la que cierra el libro es precisamente la conservadora voz de Edmund Burke. Este escritor inglés, padre de una célebre estética conservadora y del imaginario anglosajón contrarrevolucionario, es una clausura un tanto ambigua del libro, pero perfectamente congruente con el miedo que las citas de Madison o Ireton revelan. Después de que la Revolución Francesa evidencie el evento monstruoso del «desacuerdo», completamente desbocado bajo el periodo jacobino, es perfectamente coherente para un libro que canta la «emergencia del humanismo liberal» acabar con cierto retorno –no podía ser tal tampoco– a la calma, aunque ésta estuviese menos confiada en sus posibilidades y, sin embargo, se agitase mucho más perturbada. En Burke se encuentra el supuesto gradualismo de la Revolución Inglesa; la naturalidad, afirma Burke, de la evolución de los acontecimientos en ese país frente a la brutalidad de unos cirujanos –revolucionarios– que abrieron en canal el país vecino, desviando a la sociedad del curso natural de los acontecimientos⁶⁸. No en vano, Edmund

⁶⁶ Madison (2006): «Further Justification of the Senate, Especially the Length of the Term in Office. *Federalist* No. 63, March 1, 1788», *op. cit.*, p. 140. En este artículo Madison defendía -repasando la historia de Cartago, Esparta y Roma- la necesidad de un senado o «of some institution that will blend stability with liberty» (p. 139). Con ello se refería no sólo a posibles insurrecciones populares, sino a una toma del poder, o tendencia a convertirse en aristocracia -corrupción en el lenguaje de Madison-, por parte de la Casa de Representantes.

⁶⁷ Madison (2006): «Constitutional Principles. To Caleb Wallace, August 23, 1785», *op. cit.*, pp. 31-32.

⁶⁸ Véase Burke, E. (1993): *Reflections on the Revolution in France*, Oxford, Oxford University Press. Es difícil exagerar la importancia de este libro en la configuración del imaginario contrarrevolucionario liberal.

Burke es uno de los primeros y principales teóricos de la estética como forma de dominio que debía complementar a la fuerza bruta⁶⁹. Por ello, si bien es coherente con la narrativa del libro, especialmente necesaria tras el giro infernal que Rousseau y los jacobinos protagonizan, su figura fuertemente conservadora –algo destacado por Coates y White–, pero no «totalitaria» en el lenguaje de la Guerra Fría, como dejan implícito los autores, no deja de arrojar una cierta sombra pesimista sobre el futuro del humanismo liberal, por un lado, y una condena –o al menos advertencia– sobre la ingeniería política y social revolucionaria, por el otro.

Para Burke el pasado constituía una «storehouse of wisdom and experience to guide the nation in the present and in the future»⁷⁰. La historia aparecía como una *magistra vitae*, que es la forma de la historiografía propia del tiempo previo a la modernidad⁷¹. Los autores le atribuyen por ello un conservadurismo esencial que se confirma cuando poco después opone dramáticamente necesidad y elección. Burke, como conservador partidario del azote de la mano sublime, parte en dos lo que Kant y Goethe habían logrado sintetizar. Y esto es algo que los autores parecen no perdonarle. Sin embargo, la historia como almacén de experiencias que pueden rescatarse para edificar moralmente nuestro presente es lo que las lecturas «morales» de «The Burden of History» han promovido. David Harlan, Richard Rorty por otros medios, o en determinados momentos Keith Jenkins, han establecido que éste es el único proceder válido para la historia⁷². Ninguno de los tres, en cambio, parece respetar la equilibrada síntesis kantiana que con tanto cuidado White trataba de conservar.

Burke fue un «exponent of the era that ended in Western Europe within a generation after his death»; pero también «an exponent of the new era of historical consciousness»⁷³. Más que un cierre bisagra, que es lo que se pretende, Burke es un cierre incierto. Con ello White pretende criticar el conservadurismo de una profesión que no quiere destruir la «carga de la historia». Pero esta andanada deja en mal lugar a la historiografía como maestra de la vida, esto es, como reflexión moral acerca de los seres humanos. Burke, que alabó la fuerza tiránica y masculina de lo sublime, pertenece a un mundo periclitado entre 1789 y 1830. Pero las partes de su obra estética dedicadas a la belleza y a la elección parecían casar muy bien con el modelo de domesticidad familiar y el de hegemonía cultural que autores

⁶⁹ Véase Eagleton, T. (2006): *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, pp. 110 y ss.

⁷⁰ Coates y White (1966): *op. cit.*, p. 342.

⁷¹ Véase Koselleck, R. (2004): «Historia Magistra Vitae. The Dissolution of the Topos into the Perspective of a Modernized Historical Process», *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 26-42.

⁷² El libro de Harlan, D. (1997): *The Degradation of American History*, Chicago, Chicago University Press, al que se le dedica un capítulo en Jenkins, K. (1999): *Why History? Ethics and Postmodernity*, Londres, Routledge, es el exponente más claro de esta perspectiva.

⁷³ Coates y White (1966): *op. cit.*, p. 346.

como Matthew Arnold consideraban apropiados para la sociedad inglesa del siglo XIX. La pregunta por dónde queda la historia como almacén de ejemplos bien pudiera ser un misterio para nosotros. Pero no lo fue para ninguno de los dos escritores ingleses. La historia desempeñaba una mediación estética importante. Por otra parte, todos los mecanismos narrativos pensables en el periodo fueron desnudados por Nietzsche poco tiempo después, incluso aquél que podía desempeñar el papel de la superación⁷⁴. Sólo el espectro –frecuentemente mal traducido– de Ranke podía mantener una ficción que se encaminaba a fines del siglo XIX hacia la «crisis del historicismo» definitiva⁷⁵.

Así pues, Coates y White concluyen apuntando que aunque Burke y su sombra se proyectaron con fuerza, tanto su pensamiento como el de la Revolución Francesa «were absorbed into Western European liberalism»⁷⁶. ¿Están sugiriendo la existencia de una vía liberal diferente a la legada por el escritor inglés y la revolución? El resto del libro y las palabras finales no animan esta perspectiva. Tal cosa exigiría de inmediato una ruptura del sujeto trascendental. Por ello no se atisba la redención de un pasado liberal mediante la constelación que Walter Benjamin reclamaba. Quizá porque, para disgusto de los autores, no puede haber tal cosa. La conclusión de la lectura de *The Emergence* parece confirmarlo. No existe nada que no caiga dentro de lo previsto. Nada, en definitiva, que no pueda ser absorbido por el humanismo liberal, lo que, por otra parte, es una inesperada versión amable de la asimilación imperialista. Si se pretendía la liberación de la imaginación histórica no podemos decir que se haya conseguido, a no ser que sigamos considerando a Fausto un personaje universal y a la expansión colonial una epopeya. Esta liberación exigirá más trabajo por parte de White.

El problema, sin embargo, reside en la toma de otra dirección a la precisada. White escogió el camino que la ideología humanista liberal había trazado, siguiendo, por tanto, una vía muerta. Pues el juego, como en la teoría de la modernización, resulta ser un juego de suma cero. La síntesis kantiana de la que *Filosofía de la Ilustración*, de E. Cassirer, se hacía heredera, aparece en este momento como un trabajo ideológico que sólo la tradición de Marx pudo desentrañar. Y, sin embargo, el viaje que emprendió White no le llevó de Kant a Marx, sino precisamente en el sentido contrario; esto es, en el sentido que el liberalismo estadounidense posterior a la crisis de 1967/1968 y la Guerra Fría iban a señalar.

⁷⁴ Nos referimos a las tres formas de la relación entre el pasado y el presente que se encuentran en Nietzsche, F. (2003): *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. [II Intempestiva]*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003. Estas formas son la monumental, la anticuaria y la crítica.

⁷⁵ Véanse los dos artículos de Paul, H. (2008): «A Collapse of Trust. Reconceptualizing the Crisis of Historicism», *Journal of the Philosophy of History*, 2 (1), pp. 63-82; y, en relación con White, «Hayden White and the Crisis of Historicism», en Ankersmit, F., Domanska, E., Kellner, H. (eds.) (2009): *Re-Figuring Hayden White*, Stanford, Stanford University Press, pp. 54-73.

⁷⁶ Coates y White (1966): *op. cit.*, p. 346.

6. MÁS ALLÁ DE LA «EMERGENCIA»: CONCLUSIONES A THE EMERGENCE

La lectura de *The Emergence* puede llevarnos a concebir dos tipos de historia humana liberal que no sólo no son opuestos, sino que además son complementarios. Uno, el de los grandes hombres o ideas que eligen su destino y dan forma al paso del tiempo; otro, el del desarrollo de unas ciertas condiciones materiales y sociales necesarias para que la libertad encuentre su adecuado sitio de emergencia⁷⁷. Thomas Carlyle, Lord Acton, Alexis de Tocqueville o Walt W. Rostow, guardando las grandes diferencias y matices, entran dentro de estos límites⁷⁸. Ambas variantes encuentran su punto de unión en la universalidad de un tipo de sujeto, el Hombre Moderno o Universal, una misma infraestructura narrativa y un mismo dualismo ontológico. Son estos elementos, aunque leídos y reescritos en diferentes contextos, los que limitan gravemente la propuesta de Hayden White, pues se repetían las condiciones de su presente al mismo tiempo que se decía superarlo.

El historicismo, la concepción *whig* de la historia o la teoría de la modernización contienen trabajos ideológicos de desplazamiento similares, pero ni mucho menos reducibles a un solo mecanismo o motivo. El principal efecto simbólico consiste en la neutralización o desactivación de la Historia, entendiéndola en este momento mediante las categorías de la explotación, la totalización sartriana y, dentro de la creación de situaciones –de nuevo Sartre–, la posibilidad del brote de lo inesperado y lo enteramente diferente. Rescatar uno de los mecanismos narrativos de esta neutralización y presentarlo como la solución al problema de la función de la historia en los años sesenta, que en realidad era –y es– un problema político de primer orden, exige una labor crítica de ese instrumento, de su tiempo y del presente en el que se aplica, que sobrepasa el esfuerzo individual. Coates y White no pudieron lograrlo, legándonos en su lugar una historia intelectual de la modernización perfectamente *whig* y weberiana, aunque con espectaculares desviaciones como la reconsideración del mito y momentos de «ordalía» como son los pasajes sobre Rousseau y Robespierre. Porque el problema que White combatía era tanto problema de la disciplina histórica como de la situación de la academia en la sociedad y, en última instancia, del modelo de sujeto y *polis* que estaba en juego.

Como bien nos sugirió Sartre en *¿Qué es la literatura?* a propósito de «para quién» se escribía, ese problema era el de un público cuyos ideologemas no podían ir más allá de lo que James Madison había pensado como frontera del pensamiento político. La «inocencia» del humanismo liberal que abre este artículo, no es sino la represión de un acontecimiento fundamental bajo una etiqueta moral. Es esta exclusión simbólica del «desacuerdo» como elemento necesario de la organización social lo que fundamentó

⁷⁷ Según Herman Paul, es esta segunda forma de historia liberal -que él no la llama como tal- la que explica el interés de White por Lucien Goldmann; véase Paul (2011): *op. cit.*, pp. 48-52.

⁷⁸ Sobre este aspecto véase Bentley, M. (2005): *Modernizing England's Past. English Historiography in the Age of Modernism, 1870-1970*, Cambridge, Cambridge University Press.

la construcción liberal del relato nacional estadounidense y, por ende, de los cursos de *Western Civilization* sobre cuyo modelo se escribió *The Emergence*.

Dicho de otro modo, el propietario de esclavos Thomas Sutpen, protagonista de *Absalón, Absalón!*, no podía ser inocente, como tampoco podía serlo, aunque lo pretendió, John Locke. El propio destino del Ciento de Sutpen (la plantación) acaba por ser una fábula terrible acerca del ideologema de la propiedad privada y los límites que tal ideologema como punto de partida de una historia impone. Leyendo el final de la novela de Faulkner nos es difícil pensar en un desenlace diferente que no hubiese supuesto la completa subversión de las condiciones de posibilidad de esta novela. Por mucho que White torciese esta narrativa heroica del ascenso de la libertad, o por muchos intentos de incluir a un Otro que no admite semejante inclusión sino siendo transformado en una variante subordinada y muda de lo Mismo, la inocencia de la que nos habla Faulkner, esto es, la condición universal del derecho a la propiedad privada, el «adanismo» que encontramos en la compra de la Louisiana por Jefferson, o, por supuesto, el «estado de naturaleza» y el «contrato social» del propio Locke, sólo parece ser la cicatriz de un borrón y cuenta nueva hecho sobre un acontecimiento político fundamental –el comercio triangular, la desposesión del indígena y la acumulación originaria de capital, cuya expresión como «desacuerdo» tomaba la forma en 1966 de intervencionismo militar estadounidense, intercambio desigual entre el centro y la periferia y exclusión de la población afroamericana– que resignifica de un modo escandaloso tanto la narrativa presentada por Hayden White como su sujeto humanista. Es de hecho éste último el que acaba por revelar la miseria particular de las proclamas universales de la «emergencia del humanismo liberal», pues su más perfecta encarnación viene dada por la defensa del ímpetu trágico del propietario, en este caso, el Thomas Sutpen de *Absalón, Absalón!*: «De modo que cuando llegó la hora en la que comprendí que para llevar a cabo mis designios necesitaría antes que nada y sobre todas las cosas dinero en cantidades considerables y en un futuro bastante inmediato, recordé lo que había leído y partí hacia las Antillas»⁷⁹.

⁷⁹ Faulkner (2000): *op. cit.*, p. 293. Para la primera formulación de la acumulación originaria y su relación con la expansión colonial europea y el comercio triangular, véase Marx, K. (2007): *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro I, Tomo III, Madrid, Akal, Capítulos XXIV y XXV. Para John Locke, el «contrato social» y la esclavitud, véase Armitage, D. (2004): «John Locke, Carolina, and the *Two Treatises of Government*», *Political Theory*, 32 (5), 2004, pp. 602-627. La propiedad privada, entendida como derecho universal en la teoría liberal, implica un formalismo nada respetuoso del contenido que corre paralelo a la eliminación de las huellas sociales y el valor de uso -lo singular, quien lo ha producido- de una mercancía. Ni Locke ni Jefferson podrían haber teorizado la propiedad privada como derecho fundamental y su sociedad ideal de propietarios sin una previa destrucción simbólica –que se acompaña de una destrucción efectiva– de lo singular, lo local o lo pasado. Por ello a la conquista colonial de mercados le acompaña siempre un proceso de desposesión simbólica que legitima y narra esa aventura. La compra de la Louisiana, como si de un terreno vacío se tratase, es un ejemplo más de esta tendencia inherente a la expansión y el vaciado de huellas o contenido. Para la historia norteamericana según esta lectura, véase Gaido, D. (2006): *The Formative Period of American Capitalism. A Materialist Interpretation*, Londres, Routledge.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Allardyce, G. (1982): «The Rise and Fall of the Western Civilization Course», *American Historical Review*, 87 (3), pp. 695-725.
- Althusser, L. (1978): *Para leer El Capital*, México, Siglo Veintiuno.
- Armitage, D. (2004): «John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government», *Political Theory*, 32 (5), 2004, pp. 602-627.
- Baumer, F. L. (1967): «Willson H. Coates et al., The Emergence of Liberal Humanism: An Intellectual History of Western Europe», *The American Historical Review*, 72 (2), pp. 563-564.
- Bellamy, R. (1987), «Idealism and Liberalism in an Italian ‘New Liberal Theorist’: Guido de Ruggiero’s History of European Liberalism», *The Historical Journal*, 30 (1), pp. 191-200.
- Bentley, M. (2005): *Modernizing England’s Past. English Historiography in the Age of Modernism, 1870-1970*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bertens, H. (2001): *Literary Theory. The Basics*, Routledge.
- Burke, E. (1993): *Reflections on the Revolution in France*, Oxford, Oxford University Press.
- Carreras Ares, J. J. (2000): «Fin de siglo y milenarismos invertidos», *Razón de Historia. Estudios de Historiografía*, Madrid y Zaragoza, Marcial Pons y PUZ, pp. 336-355.
- Cassirer, E. (1984): *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1985): *El mito del estado*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Coates, W. H., White, H., Salwyn Schapiro, J. (1966): *The Emergence of Liberal Humanism. An Intellectual History of Western Europe, Volume I*, Nueva York, McGraw-Hill.
- Coates, W. H., White, H. (1970): *The Ordeal of Liberal Humanism. An Intellectual History of Western Europe, Volume II, Since the French Revolution*, Nueva York, McGraw-Hill.
- Davies, T. (1997): *Humanism*, Londres, Routledge, 1997.

- Domanska, E. (1994), *Encounters. Philosophy of History after Postmodernism*, Charlottesville, University Press of Virginia.
- Domènec, A. (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica.
- Dussel, E. (1966): Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal. *Investigación del «mundo» donde se constituyen y evolucionan las «Weltanschauungen»*, Chaco, Resistencia.
- Eagleton, T. (1976): *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory*, Londres, New Left Books/Verso.
- Eagleton, T. (2006): *La estética como ideología*, Madrid, Trotta.
- Faulkner, W. (2000): *Absalón, Absalón!*, Madrid, Cátedra.
- Fitzpatrick, E. (2002): *History's Memory. Writing America's Past, 1880-1980*, Cambridge, Harvard University Press.
- Gaido, D. (2006): *The Formative Period of American Capitalism. A Materialist Interpretation*, Londres, Routledge.
- Gilchrist, B. (2006): *Cultus Americanus. Varieties of the Liberal Tradition in American Political Culture, 1600-1865*, Lanham, Lexington Books.
- Gordon, P. E. (2010): *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Harvard University Press.
- Gough, J. W. (1967): «Willson H. Coates, Hayden V. White, The Emergence of Liberal Humanism», *The English Historical Review*, 82 (324), pp. 609-610.
- Gunder Frank, A. (1966): *The Development of Underdevelopment*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Gunder Frank, A. (1967): *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Hamilton, A., Madison, J., Jay, J. (2008): *The Federalist Papers*, Oxford, Oxford University Press.
- Harlan, D. (1997): *The Degradation of American History*, Chicago, Chicago University.
- Hartz, L. (1955): *The Liberal Tradition in America. An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Nueva York, Harcourt, Brace.

- Higham, J. (1973): History. Professional Scholarship in America, Nueva York, Harper Torchbooks.
- Hill, C. (1983): «Introduction», en Winstanley, G., «The Law of Freedom» and Other Writings, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 6-68.
- Israel, J. (2001): Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750, Princeton, Princeton University Press.
- Israel, J. (2006): Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man, 1670-1735, Princeton, Princeton University Press.
- Israel, J. (2006): «Enlightenment! Which Enlightenment?», *Journal of the History of Ideas*, 67 (3), pp. 523-545.
- Jameson, F. (1981): The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act, Ithaca, Cornell University Press.
- Jenkins, K. (1999): Why History? Ethics and Postmodernity, Londres, Routledge.
- Jezer, M. (1982): The Dark Ages. Life in the United States, 1945-1960, Boston, South End Press.
- Johnston, W. M. (1967): «Willson H. Coates, Hayden V. White, J. Salwyn Schapiro, The Emergence of Liberal Humanism: An Intellectual History of Western Europe, vol I: From the Italian Renaissance to the French Revolution», *The Journal of Religion*, 47 (2), pp. 157-158.
- Kelly, G. A. (1969): Idealism, Politics, and History. Sources of Hegelian Thought, Londres, Cambridge University Press.
- Kermode, F. (2000): The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction, Oxford, Oxford University Press.
- Koselleck, R. (2004): «Historia Magistra Vitae. The Dissolution of the Topos into the Perspective of a Modernized Historical Process», *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 26-42.
- Landes, D. (2003): The Unbound Prometheus. Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present, Cambridge, Cambridge University Press.
- Laski, H. J. (1981): El liberalismo europeo, México, Fondo de Cultura Económica.

- LeBlanc, P., Yates, M. D. (2013): *Freedom Budget. Recapturing the Promise of the Civil Rights Movement in the Struggle for Economic Justice Today*, Nueva York, Monthly Review.
- Lorenz, C. (1998): «Can Histories Be True? Narrativism, Positivism, and the ‘Metaphorical Turn’», *History and Theory*, 37 (3), pp. 309-329.
- Lyotard, J-F. (1993): *The Postmodern Explained. Correspondence 1982-1985*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Macherey, P. (2006): *A Theory of Literary Production*, Londres, Routledge.
- Macpherson, C. B. (2011): *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Don Mills, Oxford University Press.
- Madison, J. (2006): *Selected Writings of James Madison*, Indianapolis, Hackett Publishing Co.
- Marx, K. (2007): *El Capital. Crítica de la economía política*, Madrid, Akal.
- Megill, A. (1987): «The Reception of Foucault by Historians», *Journal of the History of Ideas*, 48 (1), pp. 117-141.
- Negri, A. (1994): *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias/Prodhufi.
- Nietzsche, F. (2003): *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. [II Intempestiva]*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Novick, P. (1988): *That Noble Dream. The «Objectivity Question» and the American Historical Association*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Paul, H. (2008): «A Collapse of Trust. Reconceptualizing the Crisis of Historicism», *Journal of the Philosophy of History*, 2 (1), pp. 63-82.
- Paul, H. (2009): «Hayden White and the Crisis of Historicism», en Ankersmit, F., Domanska, E., Kellner, H. (eds.): *Re-Figuring Hayden White*, Stanford, Stanford University Press, pp. 54-73.
- Paul, H. (2011): *Hayden White*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rancière, J. (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rostow, W. W. (1993): *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, Madrid, Centro de Publicaciones, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

- Rousseau, J-J. (2003): *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza.
- Ruggiero, G. (2005): *Historia del liberalismo europeo*, Granada, Comares.
- Segal, D. A. (2000): «'Western Civ' and the Staging of History in American Higher Education», *American Historical Review*, 105 (3), pp. 770-805.
- Thompson, E. P. (1989): *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica.
- Traverso, E. (2001): *El totalitarismo. Historia de un debate*, Buenos Aires, Eudeba.
- Vann, R. T. (1998): «The Reception of Hayden White», *History and Theory*, 37 (2), pp. 143-161.
- Weber, E. (1999): «Western Civilization», en Molho, A., Wood, G. S. (eds.): *Imagined Histories. American Historians Interpret the Past*, Princeton, Princeton University Press, pp. 206-221.
- White, H. (1957): «The Printing Industry from Renaissance to Reformation and from Guild to Capitalism», *Stechert-Hafner Book News*, 11, pp. 61-62, 73-74.
- White, H. (1963): «The Abiding Relevance of Croce's Idea of History», *Journal of Modern History*, 37 (2), pp. 109-124.
- White, H. (1966): «The Burden of History», *History and Theory*, 5 (2), pp. 111-134.
- White, H. (1973): *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- White, H. (1978): «The Historical Text as Literary Artifact», *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 81-100.
- White, H. (2010): «Preface», *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature and Theory, 1957-2007*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. IX-XI.
- White, H. (2010): «Storytelling: Historical and Ideological», *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature and Theory, 1957-2007*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 273-292.

- Whitfield, S. J. (1996): *The Culture of the Cold War*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Wood, E. M. (2012): *Liberty and Property. A Social History of Western Political Thought from the Renaissance to the Enlightenment*, Londres, Verso.
- Zinn, H. (2005): *A People's History of the United States*, Nueva York, Harper Perennial.

Página intencionadamente en blanco



CONCEITO DE PESSOA, NAS ENTRELINHAS DA FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PSICANÁLISE E LOGOTERAPIA

*Conception of one through the implied sense of Philosophy, Sociology,
Psychoanalisis and Logotherapy*

Prof. Ms. Carlos EDUARDO FREITAS

Prof. Dr. Eliseudo Salvino GOMES

Prof.ª Iris Reis FERRAZ

Prof. Ms. José Roberto VASCONCELOS¹

¹ Prof. Ms. Carlos EDUARDO FREITAS: Possui graduação em Ciências Sociais com bacharelado em Ciências Políticas e licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2003), graduação em Ciências Sociais com bacharelado em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2005). Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande Norte (2013). É pesquisador do NÚCLEO DE ESTUDOS CRÍTICOS EM SUBJETIVIDADES CONTEMPORÂNEAS E DIREITOS HUMANOS, na linha de pesquisa DIREITOS HUMANOS E LUTAS POR RECONHECIMENTO: ESTRATÉGIAS, CONTEXTOS E CONFLITOS. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia da Moral, Sociologia da Educação e Sociologia da Ciência. Atualmente integra equipe de coordenação da pesquisa CONSUMO CULTURAL E SUBJETIVADA - ATORES SOCIAIS, CÓDIGOS E PRÁTICAS DE CONSUMO CULTURAL E PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES NA CIDADE DE NATAL/RN – Registrada e Financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Também é membro do Projeto de Orientação/Vocação profissional em consultoria ao Colégio Marista de Natal/RN; Professor de Sociologia no Ensino Médio do Colégio Marista de Natal/RN.

Prof. Dr. Eliseudo Salvino GOMES: Doutorado em Psicología (Clínica) pela Universidad Pontificia de Salamanca-UPSA (2009). Master Oficial: Métodos y técnicas de investigación en Psicología, pela Universidad Pontificia de Salamanca-UPSA (2008). Mestrado em Psicología pela Universidade de Fortaleza-UNIFOR (2002). Formação em Logoterapia pela Universidade Estadual da Paraíba-UEPB (1996). Graduação em Psicología pela Universidade Estadual da Paraíba-UEPB (1995). Graduação em Teología Catequética pela Universidad Católica de Salvador-UCSAL (1993). Membro da Sociedade Brasileira de Logoterapia (SOBRAL). Membro do Grupo de Pesquisa da Rede Lusófona de Estudos da Felicidade (RELUS, 2007-2010). Membro do Grupo de Pesquisa NOUS: Espiritualidade e Sentido, Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Miembro del Comité Científico de la revista «Foro de Educación -Pensamiento, cultura y sociedad-». Membro do Logos & Existência: Revista da Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial, listada no site do Viktor Frankl Institute Vienna. Atualmente, Coordenador Técnico e Professor da Pós-Graduação em Análise Existencial e Logoterapia de Viktor Emil Frankl (Pontifícia Universidade Católica do Paraná-PUCPR). Coordenador do Projeto de Orientação Vocacional/Profissional em consultoria ao Colégio Marista de Natal/RN.

Fecha re recepción: 9-IV-2014
Fecha de aceptación: 23-IX-2014

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo principal identificar o conceito de pessoa nas Disciplinas da Filosofia, Sociologia, Psicanálise e Logoterapia; na perspectiva da escolha objetiva do sujeito. Para realizar o estudo desses conceitos, pessoa e escolha, foram utilizadas concepções de diversos autores, além dos teóricos próprios de cada uma das Disciplinas supracitadas. A imbricação entre os distintos teóricos contribui na compreensão dos interesses presentes no processo de escolha de cada pessoa e, nos princípios básicos que o norteia. Com efeito, o ponto de vista que leva uma pessoa a escolher um objeto não é necessariamente idêntico à importância objetiva que o objeto tem em si mesmo: um objeto de escolha como a vocação, pode ser um valor em si mesmo e ainda assim, ser escolhido por razões e interesses profundamente pessoais.

Palavras-chave: Pessoa; Escolha; Filosofia; Sociologia; Psicanálise; Logoterapia.

ABSTRACT: The main goal of this current article is identifying the conception of the one in the disciplines of philosophy, sociology, psychoanalisis and logotherapy; in the perspective of the subject's objective choice. In order to accomplish the study of such conceptions, one and its choice, besides the specialists from each discipline already mentioned, distinct author's conceptions have also been considered. Their overlay contributes to a better understanding of current interests concerning the process of choice by each person, as well as the basic principles which lead one. As result, the standpoint that leads one to choose an object, isn't necessarily identical to the objective importance that the object has itself: an object of choice such as vocation, may be not only a value itself, but also chosen by deeply personal reasons and interests.

Keywords: One; Choice; Philosophy; Sociology; Psychoanalisis; Logotherapy.

Prof.^a Iris REIS FERRAZ: Graduada em psicologia pela Universidade de Salvador-UNIFACS (2005). Psicanalista. Membro do Núcleo Psicanalítico de Salvador, instituição ligada à Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), componente da International psychoanalytical Association (IPA), Federación Psicoanalítica de America Latina (FEPAL) e Federação Brasileira de Psicanálise (FEBRAPSI). Pesquisadora vinculada a REDPECT da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e ao grupo de pesquisa Arquitetura de Computadores e Sistemas Operacionais-ACSO-UNEBA (2008-2009). Orientadora Educacional do Colégio Marista de Natal. Membro do Projeto de Orientação Vocacional/Profissional em consultoria ao Colégio Marista de Natal/RN.

Prof. Ms. José Roberto VASCONCELOS: Licenciado em Letras pela Universidade Potiguar- UNP (1997). Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte-UFRN (2005). Especialista em Pastoral Escolar pela Universidade Católica de Brasília-UCB (2012). Especialista em Metodologia do Ensino Religioso pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP (2001). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP (2012). Professor de Filosofia e Cultura Religiosa no Colégio Marista de Natal. Membro do Projeto de Orientação Vocacional/Profissional em consultoria ao Colégio Marista de Natal/RN.

SUMÁRIO: 1. Introdução. 2. A influência da educação no processo do ser pessoa. 3. Síntese conceitual. 4. Referências.

INTRODUÇÃO

Viktor Frankl, fundador da Logoterapia, defende a tese que a conduta humana é realmente humana na medida em que ela significa «atuar no mundo» e, que possui conscientemente ou inconscientemente uma religiosidade; a esta tese ele chama de presença ignorada de Deus. Tal descoberta, ele a fez durante sua experiência nos campos de concentração nazistas; entre seus companheiros de prisão ele percebeu que na angústia intensa, aparece uma fé, uma esperança no futuro que faz brotar o sentido da vida.

Portanto, para Frankl (1999, p. 166) os três elementos constitutivos da existência humana, espiritualidade, liberdade e responsabilidade, são três fenômenos primários, irredutíveis, do ser do homem; não são epifenômenos, senão fenômenos que não podem reduzir a outro anterior ou mais simples.

Freud em interlocução conceitual, a respeito da religião, com um amigo, expressa em seu texto «O Mal Estar na Civilização» (1930) a existência de um sentimento que ele chamou de «oceânico». Este sentimento é descrito como uma sensação de eternidade, ilimitado e sem fronteiras, por isso, «oceânico». Desta forma toda pessoa, mesmo que rejeite qualquer crença poderia chamar-se de religiosa, sem recorrer em erro, tomando como base esse sentimento. Neste texto de caráter antropológico, reflete-se a respeito da origem das insatisfações humanas. Os conflitos entre os instintos e as exigências da civilização.

Na sociologia, o tema da relação entre religiosidade e o conceito de pessoa aparece também de modo articulado. A exemplo disso, Émile Durkheim, sociólogo francês e tido como um dos fundadores da sociologia enquanto ciência objetiva da sociedade, acreditava que a religião oferecia a chave de explicação para a devida compreensão dos modos de pensar e agir dos indivíduos. Segundo Durkheim (2003), nas sociedades primitivas, a religião era a fonte de integração e coesão moral entre os indivíduos. Além disso, a fonte de significação do mundo social. Era da experiência espiritual, seja na forma de ritos, seja na forma acabada de crença religiosa, que derivavam as categorias mais elementares de pensamento e classificação do mundo (noção de gênero, espaço, consequência, noção de classe, etc.).

Não obstante, talvez a afirmação mais impactante feita por Durkheim tenha sido referente à tese, segundo a qual, o conhecimento objetivo próprio do saber científico seria o produto do desenvolvimento histórico do conhecimento objetivo articulado no âmbito interno do pensamento religioso.

Na esteira de Durkheim, o antropólogo francês Claude Lévi-strauss (1987), a partir de suas investigações etnológicas sobre os povos indígenas, defendeu que o conhecimento objetivo produzido pelo «selvagem» respondia a uma necessidade lógica de ordem e significação do mundo.

A busca por um sentido mais profundo da vida fica além de limitações das questões impostas pela sociedade. Segundo Scheler, em sua perspectiva antropológica, o ser humano é dotado de valores espirituais, pois estando aberto a buscar o significado das coisas que se encontra ao seu redor, estendendo seu conhecimento e superando seus impulsos.

Segundo Scheler (1978), é falsa a concepção medieval de um ‘mundo’ que existe independentemente de Deus, de uma criação separada do mundo e da alma. Portanto, a consciência de si mesmo e a consciência de Deus -que já os grandes místicos dos séculos XIII e XIV haviam aproximado aos limites da identidade- se compenetram em Descartes tão profundamente, que não é mais necessário partir da existência do mundo para concluir na de Deus, (como fazia Santo Tomás de Aquino), senão que, ao inverso, o mundo mesmo é derivado da luz originária, da razão que se sabe arraigado imediatamente na divindade.

2. A INFLUÊNCIA DA EDUCAÇÃO NO PROCESSO DO SER PESSOA

Reportando à epistemologia da palavra *educação*, nos damos conta que do latim, a palavra *educare*, significa «tirar algo de dentro». Um Educador, portanto, é um fundador de mundos, mediador de escolhas e esperanças. Por isso, dizer que o trabalho do professor não pode ser frutífero, a menos que esteja preparado para abordar os temas relativos a expressões existenciais.

Tomando como ponto fundamental a representação da palavra Educação «tirar algo de dentro». Podemos também falar do ensino que desejamos. O ensino que mostra para o educando o conhecimento que ele possui e não conhecia. Assim como o analista nunca deve agir conforme a crença de seu analisante de que ele é o possuidor do saber, o que em termos técnicos dizemos «suposto saber». O professor não deve agir como sendo ele o único detentor do conhecimento. Neste modelo o aluno assume o papel de aluno, ou seja, aquele que não tem luz, que precisa que o outro, professor, lhe ilumine.

Trazendo essa reflexão para o presente, a educação pode desempenhar um papel decisivo como guia em busca de um sentido, sobretudo para a juventude.

Diz Frankl, citado por Fabry (1984):

é provável que na nossa época, isto é, na época do vazio existencial, a primordial tarefa da educação seja refinar a capacidade que permitirá ao homem encontrar os sentidos únicos, em lugar de se satisfazer em transmitir tradições e conhecimentos (p. 135).

Entretanto, a educação do século XXI deve despertar a habilidade para se tomar decisões independentes e autênticas. É na interação social, portanto, que o indivíduo constitui sua subjetividade. O que confirma a análise sociológica de Simmel (1976), pois, segundo este autor trata-se da é-a premissa intersubjetiva implícita na noção de interação. Essa mesma premissa foi desenvolvida por outros destacados nomes da sociologia, conforme veremos na síntese conceitual da Sociologia, acerca da pessoa.

Na outra face desta figura da educação, há o protagonismo, onde o sujeito possui o conhecimento a ser desenvolvido pelo seu orientador professor. Maturana e Varela falam da *autopoiesis*, (do grego, criação própria) e que podemos unir à teoria do pensamento complexo de Morin; onde complexo, do Latim, representa «aquilo que é tecido em conjunto» (2002, p. 36).

Para Maturana e Varela (1998), os seres vivos são máquinas que se distinguem de outras por sua capacidade de se «auto-reproduzir». A esta teoria -eles chamaram de «*autopoiese*»-. Portanto, a organização *autopoética*, significa simplesmente processos concatenados de uma maneira específica tal, que tais processos produzem os componentes que constituem e especificam ao sistema como uma unidade e, por sua vez estabelecem seus próprios limites no processo de *autopoiese* (p. 71).

Deste modo, o educar ocorre todo o tempo e de maneira recíproca; como uma transformação estrutural contingente, com uma história no conviver e, o resultado disso é que as pessoas aprendem a viver de uma maneira que se configura de acordo com o conviver da comunidade em que vivem. A educação como «sistema educacional» configura um mundo, e os educandos confirmam em seu viver o mundo que viveram em sua educação (Maturana, 2002, p. 29).

Os sistemas se recompõem continuamente só que para esse desenvolvimento autônomo é necessário recorrer a recursos do meio ambiente, ou seja, são ao mesmo tempo autônomos e dependentes. Compondo assim o pensamento complexo, na dialética dos seres vivos. Aqui permitem a correlação com a complexidade da relação Educador/Educando e esta relação de autonomia-dependência de cada Educando com seu professor ou do paciente com seu analista.

Na Educação vivemos constantemente esta troca, esta complementar relação de ensinar/aprender ou aprender ensinando.

Ao se perceber no mundo, o ser humano pode ser considerado com o um ser inacabado, pré-moldado. No existencialismo, a perspectiva do ser humano como uma criatura pronta para os desafios é incabível. O ser humano se faz enquanto, sendo enxertado no seu percurso histórico. Sartre lançou luzes sobre essa possibilidade, demonstrando a questão do homem como um sistema aberto, capaz de estar ligado à liberdade. De acordo com Frankl (1972), a Logoterapia traduz o saber da fenomenologia, para utilizar as possibilidades de encontrar de novo um sentido na vida, numa linguagem simples e, para também tornar o homem ‘normal’ apto a viver com sentido.

Contudo, educar para o sentido da vida, deve pelo menos em tese, apontar para as questões que acendam no ser humano sua essência. Não deve apenas limitar-se a conceitos voltados para as questões de ‘engrandecimento’ a curto prazo, como é o caso da aprovação dos estudantes em um vestibular.

As críticas feitas por Assmann sobre os encaminhamentos dados pela escola se passam, indicando aos educadores que: «deveriam analisar de que forma a vida dos/as alunos/as é uma vida concreta que, em seu mais profundo dinamismo vital e cognitivo, sempre gostou de si, ou ao menos tentou e volta a gostar de si. A não ser que a própria educação cometia o crime de anular essa dinâmica vital de desejos de vida, transformando os aprendentes em meros receptáculos instrucionais, pensando apenas na ‘transmissão de conhecimentos’ supostamente já prontos» (2007, p. 29).

Uma das perspectivas logoterapêuticas é a vontade de realizar o sentido percebido através de uma tarefa imposta a si mesmo. A chance educativa de muitas pequenas ocorrências consiste em transmitir que sempre existem maneiras diferentes de se dispor do que o destino nos traz. Neste sentido Lukas (1992), sublinha que devemos enfrentar com coragem e amor a tarefa da educação, pois, só com coragem podemos educar para a coragem, também para a coragem do sofrer, e só com amor podemos educar para o amor à vida (p. 25).

Sabe-se, porém, que essa árdua tarefa de educar deve ser exercida levando-se em conta que os sentidos dos valores exercem grande influência na conduta das pessoas. O Filósofo, Romano Guardini, (apud März, 1981, p. 9) disse sobre aquele que ensina, que «o primeiro que influi é a personalidade do educador; o segundo, sua maneira de agir; somente em terceiro lugar, o que diz».

No processo de escolha Vocacional/Profissional, o estudante do ensino médio precisa de uma orientação educacional que vá além dos programas curriculares; está em ‘jogo’ uma vida que tem no seu cerne influências das distintas dimensões: familiar, amigos, mídia e tantos outros aspectos próprios do viver humano. No dizer de Bauman (2006), o ‘multiculturalismo ou pluralismo’ é a resposta mais habitual entre as classes cultas e criadora de opinião, à incerteza mundial em relação a que tipos de valores merecem ser estimados e cultivados e, que decisões devem seguir-se com firme determinação.

O último ano da vida escolar parece condensar as exigências do ideal do eu com os sonhos de infância. Falamos de «sonhos de infância» desejando traçar um paralelo com o superego, pois sabemos que, para a psicanálise, é do complexo de Édipo que se origina o superego, fonte das interdições internalizadas. Fazemos essa alusão para estabelecer a relação de dependência e obediência entre o filho e seu pai e do ego ao superego. Para tanto trazemos as palavras do próprio Freud em seu texto *As relações Dependentes Do Ego*, «tal como a criança esteve um dia sob a compulsão de obedecer aos pais, assim o ego se submete ao imperativo categórico do seu superego» (Freud, 1987a, p. 64). Neste período da vida escolar evidencia-se a dualidade entre a criança e o adulto, a obediência da posição de filho e a independência do sujeito, e se impõem questões como o da escolha profissional e o caminho nem sempre atrelado ao idealizado pelo pai. Neste ponto vale lembrar as expectativas e idealizações sociais introjetadas, formando assim o *ideal do eu*.

O objetivo central do Projeto de Orientação Vocacional/Profissional é alcançar o desejo relacionado ao Eu do sujeito, a partir da interface entre a Filosofia, Sociologia, o pensamento psicanalítico de Freud e a Análise Existencial de Frankl. Desta forma é possível falar a respeito do *eu-ideal*, pois, aqui tratamos de escolhas relacionadas ao sujeito. Para Lacan, o eu é o registro do imaginário, portanto, o *ideal-do-eu* estaria no registro simbólico, ou seja, nos símbolos sociais; como um dos campos de entendimento da constituição deste sujeito.

Freud, nas palavras de Novaes (2005, p. 40) diz que uma unidade comparável ao eu não pode existir desde o começo; o eu tem de ser desenvolvido. As pulsões auto-eróticas, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao autoerotismo -uma nova ação psíquica- a fim de provocar o narcisismo.

Entretanto, Taylor (2010) entende o agente como um ser que age e faz escolhas dentro de um horizonte de significados, compartilhados intersubjetivamente e articulado pela linguagem. Desta forma, se é verdade que o agente age no mundo orientado pela busca de sentido em sua vida, também é verdade que a articulação desse sentido, seja ele originalmente interno ou externo, portanto, só é possível por meio de alguma forma de linguagem, o que significa interagir no interior de alguma comunidade comunicativa e/ou intersubjetiva.

Por outro lado, de acordo com Manenti (1993, p. 210), o *eu ideal* é o eu que, uma vez que intui um valor, procura realizá-lo progressivamente. É, pois, um eu que se transcende: refere-se a algo ainda não alcançado, que ele não criou, mas encontra além e acima de si.

No entanto, o que muda no eu idealizado, em relação ao eu ideal, é a função dos valores, que servem para reforçar a autossuficiência. Desse modo, vai de encontro à autenticidade de suas opções mais genuínas; provocando no sujeito insatisfação consigo

mesmo. No dizer de Figueiredo (1996, p. 21), o mundo e o eu, a luz e o fogo distinguem-se nitidamente e, apesar disso, nunca se tornam definitivamente estranhos um ao outro, pois o fogo é alma de toda luz, e todo o fogo se reveste de luz.

Rulla (1987) nos seus estudos acerca da personalidade, do ponto de vista estrutural; sublinha que no nível estrutural o *eu ideal* pode ser compreendido em dois aspectos: o *eu institucional* referindo-se às expectativas que a pessoa tem para si e o que as influências externas lhe condicionam; e o *eu pessoal* que são os ideais que a pessoa escolhe para si, como missão a realizar (pp. 197-207). Nesta mesma linha segue o pensamento de Taylor (1994), ou seja, a autenticidade é em si mesma uma ideia de liberdade; propõe que cada um encontre o propósito de sua vida frente às exigências de conformidade com o mundo exterior.

De acordo com Taylor, só será possível educar na autenticidade, respeitando a hermenêutica; resgatando os horizontes de significado e a dialogicidade constitutiva do ser humano. Portanto, o contato com a voz interior impõe o princípio da originalidade, isto é, ‘só não devo ajustar minha vida às exigências da conformidade exterior’; mas também ‘não posso sequer encontrar um modelo de vida fora de mim mesmo’. Só podemos encontrá-lo dentro de nós mesmos. Em definitiva a autenticidade em Taylor adquire categoria moral e ética para reencontrar apenas o que para cada pessoa lhe é útil, não compactuando sob o ângulo da pluralidade ou de uma vida ‘democrática’ (1994, p. 43).

Charles Taylor citado por Bauman recrimina aos intelectuais de predisposição ‘multiculturalista ou pluralista’ a atraíçoar a sua vocação acadêmica, tanto que deveria censurá-los por esquivar os deveres do *homo politicus*, membro da -comunidade política-. Sugere Taylor que nos casos nos que nos pareçam que sabemos de uma determinada cultura é valiosa em si mesma e, portanto também digna de perpetuação, não deveria restar nenhuma dúvida de que a diferença encarnada por uma determinada comunidade tem que ser preservada para o futuro e, portanto é necessário restringir os direitos dos indivíduos atualmente vivos, a tomar eleições tais que fizeram duvidoso o futuro dessa diferença (Bauman, 2006, p. 134).

Entretanto, nas palavras de Frankl (2003, p. 46), não deveríamos inventar ou perguntar pelo sentido da vida, porque somos nós mesmos os que somos interrogados; somos nós os que devemos responder às perguntas que a vida nos apresenta. E estes interrogantes da vida; somente podemos contestá-los ao responsabilizar nossa existência. Frankl, citando a Kant diz que toda coisa tem um valor e apenas o homem tem sua dignidade. Contudo, o ato de escolher, segundo Frankl (1994) exige da pessoa a liberdade; incluindo a liberdade de tomar posição frente a si mesmo e, com esse fim, distanciar-se, em primeiro lugar de si mesmo, para tomar a decisão por ela mesma (p. 152).

O ser humano indaga sobre seus atos como um processo ligado à sua própria estrutura, onde se ‘aninharam’ seus anseios e utopias. Portanto, encontra-se um ser humano influenciado pelo processo histórico, na realidade à qual está inserido. Assim, Morin (2002) indica a crise gerada pelos indicativos da *modernidade*, a qual frustrou a esperança de uma sociedade plena, onde os indivíduos passaram a mecanizar-se de forma progressiva, gerando um contínuo patamar de indiferenças que reduziram o ser humano a um ser de produção, desvalorizando, mas não anulando a perspectiva do mítico e do poético.

Não obstante, encontramos o *homo complexus* que, sendo bem trabalhado no âmbito educacional, posta-se diante da realidade que o cerca como sujeito capaz de entender-se e como aquele que pode alterar a sua própria realidade. Em caso contrário, o ser, como sujeito protegido e fechado à fronteira porosa entre o dentro (o pensamento) e o fora (a natureza, o físico) constitui em parte uma questão de viver num mundo desencantado (Taylor, 2010, p. 358).

Buscar o entendimento, na realidade atual, é comungar com as diversas possibilidades «empacotadas»; no que se refere à busca da felicidade, o que se torna um tanto quanto complexo, tendo em vista que na sociedade do descartável e dos «pacotes de promoção», vende-se o modelo de educação, de amor, de corpo, de vocação e todo o mais que saciar as necessidades, tanto físicas como espirituais que o ser humano tanto procura. Na esfera educacional, as vitrines se destacam de modo a gerar uma pseudo espiritualidade ou desejo de vitória momentânea, sem um mergulho na sua própria consciência, ou seja, um mergulho em si mesmo.

Orienta Frankl (1991): não procurem o sucesso ou a felicidade diretamente. Quanto mais os procuram e os transformarem num alvo, mais se vai errar. A felicidade, portanto, deve acontecer naturalmente, e o mesmo ocorre com o sucesso; precisa-se deixá-lo acontecer, não se preocupar-se com ele. O importante, é que escutem o que a própria consciência diz e o que devem fazer; colocando em prática da melhor maneira possível (p. 11).

Segundo Scheler (2003, p. 35), a essência do homem é isto que se pode chamar a sua posição peculiar; encontra-se muito para além do que se denomina inteligência e capacidade de escolha, e que elas tampouco seriam alcançadas se se representasse esta inteligência e capacidade de escolha de uma maneira quantitativa qualquer, sim, projetada até o infinito.

De acordo com Herrera (2006, p. 97), Frankl e Scheler coincidem em assinalar a importância da confrontação entre a dimensão do espírito humano e a facticidade física. Scheler apresenta uma antropológica na qual a pessoa está radicalmente aberta ao mundo. Por sua parte, Frankl afirmará a existência do antagonismo psiconoético, que expressa a fundamental capacidade humana de enfrentar os condicionamentos e a facticidade psicofísica porque a pessoa é uma existência espiritual, livre e responsável.

Retornando a Taylor (2010), este vai afirmar que dada a condição ontológica do ser humano como «animal linguístico», o mesmo não consegue abdicar de questionamentos existenciais sobre o sentido do mundo e de sua existência. De algum modo, o indivíduo articula uma linguagem para a sua experiência vivida, embora a forma de articulação possa ser bastante diversificada. Diferente do restante dos animais, o ser humano além dos «desejos de primeira ordem», também é portador de «desejos de segunda ordem», isto é, da capacidade de *avaliar* e distinguir entre aqueles desejos realmente *desejáveis* e aqueles *indesejáveis*. Essa capacidade de «autoavaliação» seria característica estritamente humana. Mas ainda há mais sobre nossa capacidade de autoavaliação dos desejos, nos avisa Taylor (2007). Nossa avaliação dos desejos é *qualitativa*. Dito de outro modo, sempre nos apoiamos em julgamentos acerca de quais desejos nós devemos nos guiar.

Com efeito, ainda segundo o mesmo filósofo canadense, as formas de articulação da compreensão do mundo e de experiências seriam, conjuntamente, o dado histórico e cultural que sempre pode estar sujeito a ressignificações sociais, conforme os modos de vida e as comunidades de valores.

Na chamada «modernidade», em particular, dois importantes horizontes ideais de sentido para o agir humano são também, nas palavras de Taylor (2005), constitutivos da «identidade pessoal»: a afirmação da vida cotidiana e o ideal de autenticidade. Esses dois ideais operam como «ideias-força» nos critérios de julgamento e no significado «boa vida», para nós, modernos.

A afirmação da vida cotidiana seria, segundo Taylor (2005, pp. 273-280), uma ética caracterizada fundamentalmente pela compreensão compartilhada que a «vida boa» se identificava com práticas intramundanas, tais como o trabalho, o casamento e família, todas estas, referentes a dimensões da produção e reprodução da vida humana. Desse modo, trabalho, casamento e vida familiar estiveram no horizonte de bem viver do homem moderno. Sobre as fontes dessa autocompreensão de vida plena, Taylor destaca: o impulso promovido pelo renascimento científico, com seu discurso de valorização do conhecimento produzido a fim de melhorar a vida cotidiana; e a Reforma, responsável por disseminar o novo sentido de «ética do trabalho».²

Além da ética da vida cotidiana, conforme já mencionado anteriormente, Taylor vai destacar um outro importante ideal de bem viver compartilhado pelos modernos e que ocupa lugar especial em nossa autocompreensão do que significa uma vida rica de significados. Estamos falando exatamente do ideal de autenticidade.

Mais, ainda sobre esse mesmo ideal, Taylor acredita que vivemos atualmente na «Era da Autenticidade». Que nossa civilização ocidental teria sido submetida a uma «revo-

² Sobre o papel destacado da Reforma na massificação da ética do trabalho, ver principalmente a obra clássica de Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004).

lução cultural», cuja principal característica seria o deslocamento para um «novo eixo» de crenças que gravitam em torno do que ele define como «individualismo expressivo». Sua origem remontaria ao expressivismo romântico do final do século XVIII, compartilhado pelas vanguardas artísticas e intelectuais. Porém, é somente a partir da experiência histórica da «crítica estética»³ articulada pelo movimento contracultural da década de 1960, que a autocompreensão expressivista se tornará um fenômeno de massa (2010, p. 555).

Porém, ressalta Taylor, isso não significa afirmar que o individualismo seria uma cultura recente que emergiu apenas no século XX. De modo algum! O individualismo enquanto crença e prática compartilhada coletivamente já existia bem antes, desde o século XIX. No entanto, sob uma forma instrumental e moral/espiritual. O que há de novo, de fato, é a sua face «expressivista».

Assim como acontece com o ideal de afirmação da vida cotidiana, nossa compreensão a respeito do que significa uma vida plena de ser vivida se alimenta em grande medida da busca por autenticidade.

Frankl (1989) corrobora com Taylor ao afirmar que toda pessoa humana representa algo de único e cada uma das situações da sua vida algo que não se repete. É por isso que cada pessoa só pode ter, em cada momento, uma missão única; e é assim precisamente que esta peculiaridade do que é único comunica a tal missão o caráter de absoluto (p. 75). Portanto, A primeira e mais imediata missão de cada pessoa, está precisamente em descobrir a própria missão e em avançar resolutamente ao encontro do sentido da vida.

Em relação ao problema de saber como poderia decifrar o sentido da vida, digamos assim, no seu ser a direção do seu *dever-ser*, nada melhor do que ater-se à resposta de Goethe: «Tenta cumprir o teu dever e logo saberás o que há em ti».

De acordo com Maslow (1979), nas pessoas realizadas, verifica-se que dever e prazer são a mesma coisa, assim como são sinônimos trabalho e jogo, egoísmo e altruísmo, individualismo e companheirismo. Sabemos, portanto, que elas são assim, mas ignoramos como se fizeram assim. Por isso, a forte intuição, de que tais pessoas autênticas, plenamente humanas, são a concretização do que muitos seres humanos também poderiam ser. Neste sentido, poderia-se alimentar esperanças pela humanidade porque, em princípio, qualquer um poderá tornar-se um bom e realizado ser humano (p. 196).

³ «Crítica estética» é o termo utilizado pelos sociólogos franceses Luc Boltanski e Ève Chiapello para se referir ao conteúdo normativo articulado pelo movimentos de contracultura da década de 1960, dentre os quais, se destacou o conhecido movimento «maio de 68». Todos esses movimentos compartilhavam o mesmo sentimento de indignação e de crítica diante da Cultura dominante de época, principalmente em seus elementos, segundo aqueles, bloqueadores da possibilidade de autodefinição e autodeterminação dos indivíduos e grupos. Para saber mais, ver Boltanski e Chiapello (2009).

3. SÍNTSE CONCEITAL

a) Conceito de pessoa na Filosofia, segundo Max Scheler e Ludwig Binswanger

Segundo Scheler (1976) a essência do homem, o que se pode chamar a sua posição peculiar, está muito acima do que se denomina inteligência e aptidão para a escolha; e não se chegaria lá, mesmo se estas faculdades se representassem ampliadas, seja a que grau for e, inclusive, se intensificassem até ao infinito. Portanto, a sua especificidade não radica em ulteriores estádios do ser orgânico e vital, mas na dimensão espiritual, inserida no cosmos.

Por *espírito* Scheler entende, objetividade, possibilidade de ser determinado pela maneira de ser dos objetos mesmos. Neste sentido, o conceito de pessoa preconizado por Scheler aponta para o ser espiritual. Pelo conceito de pessoa defende que é através da simpatia que nasce a autenticidade das relações; aberto ao mundo, projeta-se para além das pressões que possam existir no ambiente em que vive. Tal concepção de pessoa, se interligam com o axioma dos valores; tendo em vista que a ética está voltada para o valor e não para o dever. Desta forma, critica aos aspectos da ética em Kant, como se observa em Antiseri e Reale, (2006):

Para Scheler, porém, não é o dever que constitui o conceito fundamental da ética, e sim o valor. E Kant não distinguiu os bens dos valores. Os bens são coisas que tem valor (p. 186).

Em definitiva, Scheler pensa o eu como um ser espiritual e pensa que seus atos estão em sua exteriorização; tais vivências, sem o eu, desaparecem, pois, são abstratas.

No tocante às ideias de Binswanger, este tem como norte as concepções de Heidegger, indicando o *Dasein*, o ser no mundo como ideia totalizante de pessoa. Consequentemente o ser humano é um ser de transcendência, pois esta reside na pessoa, que fica em constante unidade com o mundo, desvelando um diálogo constante.

Binswanger (1973) seguindo ao filósofo Martin Buber, acrescenta uma nota mais positiva à ideia de caída: o aplica à noção de «amplitude» em direção aos outros (eu-tu) e ao amor; -se o dasein é uma abertura, podemos abrirmos em direção aos demais. Portanto, a pessoa não está «fechada» em si mesma, mas percebe o potencial humano como uma parte intrínseca do dasein, e inclusive o outorga um lugar especial referindo-se a ele como «estar-além-do mundo».

b) Conceito sociológico de pessoa a partir de Georg Simmel, Charles Cooley, Jürgen Habermas e Charles Taylor

No terreno próprio da sociologia, talvez seja difícil extrair um conceito geral de pessoa. E grande parte dessa dificuldade tem relação com a forte heterogeneidade de

correntes de pensamento acerca do que significa a agência humana. Ainda assim, gostaríamos de articular um sentido sociológico de pessoa derivado da síntese de três perspectivas teóricas que compartilham mais ou menos a mesma compreensão construcionista e intersubjetiva do indivíduo.

A primeira delas foi desenvolvida pelo sociólogo alemão Georg Simmel e põe em relevo a noção de interação. Para Simmel (1976), a unidade de análise que permite a compreensão da realidade social é a «interação». Presente desde a forma mais elementar de relação sociológica, isto é, um encontro face a face entre dois indivíduos -que recebeu o nome de «díade» de Simmel- até uma multidão mais ampla na sociedade.

Charles Cooley, sociólogo americano que integrou o círculo de pesquisas microsociológicas da chamada Escola de Chicago, também desenvolveu uma interessante interpretação sociológica para a formação da pessoa. Cooley (1976, pp. 171-172) defendia que a comunicação desempenhava um papel fundamental no desenvolvimento da «mente». Dito de outro modo, experiências de interação comunicativa possibilitavam o estímulo necessário para o desenvolvimento dos nossos sentidos e do nosso pensamento.

Essa mesma ideia também foi explorada pelo sociólogo contemporâneo Jürgen Habermas, que a atualizou numa perspectiva hermenêutica e pragmática. O indivíduo ou «pessoa» seria formado a partir de inúmeras experiências de aprendizado reflexivo e moral intersubjetivo, desenvolvendo sua autoconsciência moral e cognitiva nas relações mediadas pragmaticamente pela linguagem.

Finalmente, uma terceira posição sobre o olhar intersubjetivo da construção do indivíduo pode ser creditada à noção de agente humano de Taylor, já mencionado em outra parte deste artigo.

A partir das ideias trabalhadas pelos quatro autores mencionados acima, podemos extrair a mesma premissa sociológica que coloca em ênfase, o papel da interação intersubjetiva como ponto de partida da construção da pessoa. Soma-se a isso a pertinente questão da busca de sentido.

c) Conceito de pessoa na Psicanálise de Sigmund Freud

Não é possível falar da existência do Eu como uma unidade que sempre existiu. Seu desenvolvimento está atrelado ao desenvolvimento do narcisismo. Assim o estado anterior ao narcisismo é chamado de auto-erotismo, onde o corpo é tido como fragmento, pois ainda não existe uma unidade, ou melhor, um «eu» estabelecido. As satisfações auto-eróticas estão ligadas à finalidade de autopreservação. Primeiro encontra-se a satisfação de uma necessidade, ordem biológica, depois a transformação do instinto em pulsão, ordem psicológica. Neste sentido, afirma Freud:

«Dizemos que um ser humano tem originalmente dois objetos sexuais -ele próprio e a mulher que cuida dele- e ao fazê-lo estamos postulando a existência de um narcisismo primário em todos, o qual em alguns casos pode manifestar-se de forma dominante em sua escolha objetal» (1914, p. 95).

Entretanto, a compreensão do comportamento humano é quase sempre o resultado da interação do *id*, *ego* e *superego*; raramente um sistema funciona com a exclusão dos demais. Nas palavras de Freud (1969, p. 94), o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio de prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início.

O ideal do ego é o termo utilizado por Freud em sua segunda teoria do aparelho psíquico: instância da personalidade que resulta da convergência do narcisismo (idealização do eu) e das identificações com os pais, com seus substitutos e com os ideais coletivos. O conteúdo ideal do ego, portanto, a ele apropriado seria exatamente o de ilimitabilidade e de um vínculo com o universo (Freud, 1969, pp. 85-86).

O ideal do ego responde a tudo o que é esperado da mais alta natureza do homem. Em algumas de suas obras intervenientes, particularmente em vinculação ao narcisismo, o ‘ego’ parece corresponder, sobretudo ao ‘eu’ (*self*) e, o autojulgamento que declara que o ego não alcança o seu ideal, produz o sentimento religioso de humildade a que o crente apela em seu anseio. Sinala Freud (1923): à medida que uma criança cresce, o papel do pai é exercido pelos professores e outras pessoas colocadas em posição de autoridade; suas injunções e proibições permanecem poderosas no ideal do ego e continuam, sob a forma de consciência a exercer a censura moral (p. 18).

d) Conceito de pessoa na Logoterapia de Viktor Frankl

De acordo com Frankl (1994), a pessoa é um indivíduo, que não se admite ser dividido, partindo, porque é uma unidade e totalidade, sendo a integração de três níveis de existência: o físico, o psíquico e o espiritual. Por seu caráter espiritual, a pessoa se encontra em contraposição heurística e facultativa com o organismo psicofísico.

Em Frankl, o homem é visto como um ser essencialmente livre e responsável por sua própria existência. Pode entender-se que para este autor a existência autêntica está relacionada com um sujeito responsável, não dirigido e nem impulsionado, ou seja, a um *eu* que decide por si mesmo. O ser humano é livre, posto que a liberdade de decidir, o chamado libre arbítrio é coisa óbvia ao homem sem prejuízos, que tem a experiência vivencial e imediata de si, como ser livre. Desta forma, o próprio Frankl justifica o conceito da liberdade/responsável, ao dizer que não se pode persuadir a outros de algo que não estão convencidos. Na compreensão frankiana o homem se faz consciente de sua responsabilidade em relação ao ser humano que

o espera com todo seu afeto ou em relação a uma obra inconclusa e, não poderá jamais, tirar sua vida.

Frankl coincide com Scheler, ao afirmar que a pessoa está aberta ao mundo e dirigida para algo ou para alguém diferente de si mesma. A marca característica da existência humana é a coexistência entre sua unidade antropológica e suas diferenças ontológicas. Em duas palavras: a existência humana é uma *-unitas multiplex-*, para usar a expressão de Santo Tomás de Aquino. Neste sentido a psique é «inteira», uma unidade; não do tipo da homogeneidade amorfa, mas como se diz na contemporaneidade: trata-se de uma unidade estruturada.

Portanto, toda pessoa humana representa algo de único e cada uma das situações de sua vida algo que não se repete. É por isso que cada pessoa somente pode ter, em cada momento, uma missão única; e é assim precisamente que esta particularidade, a de ser único, comunica a tal missão o caráter de absoluto.

Em suma, o conceito de pessoa segundo a Logoterapia está apoiado em três colunas: a liberdade da vontade, a vontade de sentido e o sentido da vida (Frankl, 1994, p. 16). A primeira delas, a liberdade da vontade, está em oposição a um princípio que caracteriza a maior parte das ideias atuais acerca do homem, a saber, o determinismo. A vontade de sentido é proposta como diferenciada dos conceitos de vontade de poder e vontade de prazer, apresentados pela psicologia adleriana e freudiana respectivamente. E o sentido da vida se refere à questão do relativismo versus o subjetivismo.

4. REFERÊNCIAS

- Antiseri, D.; Reale, G. (2006). História da filosofia, 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus.
- Assmann, H. (2007). *Reencantar a Educação: Rumo à sociedade aprendente*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Bauman, Z. (2006). *Comunidad - en busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Binswanger, L. (1973). *Artículos y conferencias escogidas*. Madrid: Gredos.
- Boltanski, L.; Chiapello, E. (2009). *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes.
- Cooley, C. (1976). O significado da comunicação para a vida social. In: Cardoso, Fernando; Ianni, Octavio (1976). *Homem e Sociedade*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

- Durkheim, E. (2009). *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo, Martins Fontes.
- Fabry, J. (1984). *A busca do significado*. São Paulo: ECE.
- Figueiredo, L. C. (1996). *A invenção do psicológico (quatro séculos de subjetivação 1500 - 1900)*. São Paulo: PUC-SP.
- Frankl, V. (1972/1994). *Der Wille zum Sinn: Ausgewählte Vorträge über Logotherapie Mit einem Beitrag von Elisabeth S. Lukas*. Bern: Verlag Hans Huber. (La voluntad de sentido. Barcelona: Herder).
- Frankl, V. (1989). *Psicoterapia e sentido da vida*. São Paulo: Quadrante.
- Frankl, V. (1991). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1991a). *Em busca de sentido*. Petrópolis: Vozes.
- Frankl, V. (1994). *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1999). *La idea psicológica del hombre*. Madrid: Rialp.
- Frankl, V. (2003). *Lo que no está en mis libros: memorias*. Buenos Aires: San Pablo.
- Freud, S. (1914). *A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos*. In: Freud, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1914. Vol. XIV.
- Freud, S. (1923). *O Ego e o Id e outros trabalhos*. In: Freud, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1923. Vol. XIX.
- Freud, S. (1969). *O mal estar na civilização*. In: Freud, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1969. Vol. XXI.
- Freud, S. (1987). *O mal-estar na civilização*. In: Freud, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XXI.
- Freud, S. (1987a). *As Relações Dependentes do Ego*. In: Freud, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol. XIX.
- Habermas, J. (2012). *Teoria do Agir Comunicativo, vol. 2: Sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes.
- Herrera, G. P. (2006). *Viktor Frankl: Comunicación y resistencia*. Buenos Aires: San Pablo.
- Lacan, J. (1983). *O Seminário 1: Os Escritos Técnicos de Freud 1953-1954*. (B. Milan, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Lévi-schuster, C. (1989). *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus.
- Lukas, E. (1992). *Prevenção psicológica* (coleção Logoterapia vol. 7). Petrópolis: Vozes.
- Manenti, A. (1993). *Viver os ideais - Entre o medo e o desejo*. São Paulo: Paulinas.
- März, F. (1981). *Dos ensaios de pedagogia existencial*. Barcelona: Herder.
- Maslow, A. H. (1979). *Introdução à Psicologia do ser*. Rio de Janeiro: Eldorado.
- Maturana, H. (2002). *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: UFMG.
- Maturana, H., Varela, F. (1998). *De máquinas y seres vivos - Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Morin, E. (2002). *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Trad. Catarina Eleonora F. da Silva; Jeanne Sawaya. 5ª ed. São Paulo: Cortez.
- Novaes, M. A. A. (2005). Como se faz corpo? Considerações sobre o ideal em Freud e Lacan. *Revista de psicanálise - Artigos ano XVIII n°182. Junho*.
- Rulla, L. M. (1987). *Antropologia da vocação cristã – Bases interdisciplinares*. São Paulo: Paulinas.
- Scheler, M. (1976). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Scheler, M. (1978). *La idea del hombre y la historia*. Buenos Aires: Pléyade.
- Scheler, M. (2003). *A posição do homem no Cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Simmel, G. (1976). *O indivíduo e a diáde*. In Cardoso, F.; Ianni, O. Homem e Sociedade. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2005). *Charles. As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola.
- Taylor, C. (2007). O que é agência humana in Souza, Jessé; Mattos, Patrícia. *Teoria crítica no século XXI. Anablume*, pp. 7-40.
- Taylor, C. (2010). *Uma era secular*. São Leopoldo, RS: UNISINOS.
- Weber, M. (2006). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Página intencionadamente en blanco

ENTREVISTA



Página intencionadamente en blanco



REFLEXIONES CON JEAN-MANUEL ROUBINEAU

Benjamín Cutillas y María del Mar Ortega



Jean-Manuel Roubineau es profesor de Historia Antigua de la Universidad de Alta Bretaña – Rennes II en la que imparte la asignatura de *Sport Grec*, y donde desarrolla diversas líneas de investigación en el estudio de la Grecia Clásica, centrándose una de ellas en la Historia del Deporte Griego en la Antigüedad.

Doctorado en la Universidad de Burdeos III, bajo la tutoría de Raymond Descat, defendió su tesis titulada *Ateleia. L'exemption fiscale dans le monde grec* y fue posteriormente profesor en la Universidad Libre de Bruselas. Como investigador, ha desarrollado diversos estudios centrados principalmente en cuestiones de índole social y económica del mundo griego, destacando temáticas como la mendicidad, la exclusión social o la fiscalidad, aspectos que aborda en la obra que se publicará en agosto de este mismo año *Les cités grecques VIe-IIe siècles avant J.-C. Essai d'histoire sociale*.

En la actualidad se encuentra inmerso en labores de investigación sobre la práctica deportiva, específicamente en Grecia, pero también en otros ámbitos de la Antigüedad, tomando relevancia entre sus líneas los deportes pesados, tanto en lo que a disciplinas deportivas se refiere como a las figuras de los deportistas.

De esta forma, como antiguos alumnos suyos y conscientes de que este campo del deporte en la Antigüedad es aún un paradigma histórico por descubrir, quisieramos agradecer de nuevo su disposición y amabilidad para realizar esta entrevista y colaborar con el número de *El Futuro del Pasado* dedicado al deporte.

Benjamín Cutillas y María del Mar Ortega (B. C. y M. M. O.): *En primer lugar, queríamos agradecerle Sr. Roubineau su disposición a compartir su tiempo con nosotros para hacer esta entrevista. Nos gustaría comenzar esta charla con una pregunta simple pero clave: ¿por qué hacer historia del deporte griego?*

Jean-Manuel Roubineau (J-M. R.): El deporte antiguo tiene como peculiaridad que, a primera vista, parece un aspecto más familiar al mundo moderno en comparación a otras prácticas antiguas, debido al lugar ocupado por el deporte y la cultura física en las sociedades contemporáneas. El análisis histórico del deporte griego antiguo permite examinar las continuidades y discontinuidades entre las prácticas antiguas y las modernas.

En este ámbito, la historia del deporte griego puede ser utilizada como una llave de comprensión de aspectos fundamentales de la vida social en el siglo XXI como la cultura corporal, la salud o la competición.

(B. C. y M. M. O.): *Estamos también interesados por su historia personal, ¿cómo aparece su interés por este tema y qué trabajos está llevando a cabo en la actualidad?*

(J-M. R.): Antes de ser un objeto de investigación, el deporte ha sido para mí un sujeto de enseñanza. El punto de partida fue la realización de una asignatura consagrada a la historia del deporte en la Antigua Grecia en 2008 en el plan del Máster de Historia de la Universidad Libre de Bruselas y después, en 2012, en el marco de la carrera de Historia de la Universidad Rennes II.

No ha sido hasta hace poco cuando he comenzado a orientar más concretamente mis investigaciones en las cuestiones agonísticas. En la actualidad, tengo un interés particular por lo que los griegos llamaban *deportes pesados*, esencialmente los deportes de combate, interés que no es indiferente al hecho de que yo mismo he practicado el boxeo durante veinte años.

Mis dos principales proyectos de investigación actuales están ligados a estos deportes pesados. En cuanto a libros, me encuentro acabando una biografía del deportista pesado más célebre de la Antigüedad, el luchador Milon de Crotona, que debe aparecer publicada antes del verano de 2016 y, paralelamente, una historia del boxeo en la Antigüedad.

(B. C. y M. M. O.): *Por otro lado, el deporte era y es todavía una parte muy importante del complejo entramado de la sociedad actual. ¿Cree usted que a partir del estudio del deporte griego es posible hacer una lectura socio-política de la civilización griega? ¿Estaba el deporte igualmente considerado en todas las ciudades griegas?*

(J-M. R.): Sí, las prácticas deportivas y la ideología deportiva en vigor en las ciudades griegas constituyen un punto de vista propicio para un análisis más general de la ciudad

como modelo de sociedad. Los sociólogos del deporte han señalado frecuentemente cómo el deporte constituye un puesto de observación privilegiado de la sociedad. Roger Caillois señala que es posible conocer la sociología de una civilización a partir de la configuración de los juegos que se practican en ella; y Norbert Elias considera el deporte como «*el laboratorio privilegiado para reflexionar sobre las relaciones sociales y su evolución*».

Sobre la cuestión de una eventual diversidad de las concepciones del deporte, de una ciudad a otra es difícil responder de una manera inequívoca. Los valores transmitidos y cultivados en el deporte, al igual que en las prácticas deportivas, parecen relativamente homogéneos de una ciudad a otra. La notoriedad panhelénica de las competiciones sagradas constata la unidad de las concepciones griegas en la materia. Simultáneamente, variaciones locales pudieron existir. Conocemos el caso de los espartiatas que, durante gran parte de la historia antigua, se negaron a practicar el boxeo y el pancracio en competiciones (aunque algunos documentos demuestran que no fue siempre así), bajo el argumento de que los vencidos en esas pruebas estaban obligados a reconocer su derrota, humillación incompatible con la ideología espartiata.

El uso de gimnasios es igualmente variado en espacio y tiempo. Mientras que algunas ciudades pudieron desarrollar un uso exclusivamente deportivo y militar del gimnasio (cf. *La ley gimnasiarca* de Beroia de Macedonia), otras hicieron progresivamente de los gimnasios lugares educativos en sentido amplio, dejando sitio al lado de la educación física, a una educación filosófica, retórica y científica.

(B. C. y M. M. O.): *Este número de El Futuro del Pasado versa también sobre la religión y el deporte. En el caso que nos ocupa, ¿cómo estaba el deporte griego relacionado con la religión?*

(J-M. R.): La cuestión de la relación entre el deporte y la religión es muy compleja y ha dado lugar a análisis contradictorios. Sin entrar en detalle en el debate, aquello que sí podemos constatar es que el deporte no era una excepción en cuanto a la omnipresencia de dioses y cultos característica de la sociedad griega.

Los gimnasios, lugar de entrenamiento para el deporte, eran espacios sagrados dedicados a una divinidad –normalmente a Hermes o Heracles–, y en los que se desarrollaban diversos cultos. Las competiciones deportivas tenían lugar en el contexto de los santuarios: los Juegos Olímpicos bajo el amparo del santuario de Zeus Olímpios, los concursos píticos en el ámbito del Santuario de Apolo Pythios, los concursos ístmicos en el de Poseidón Istmios, etc.

Por tanto, el deporte formaba parte del conjunto de actividades sociales que tenían lugar en las ciudades antiguas y siempre en un contexto religioso, desde las Asambleas a las fiestas familiares, de las sesiones de los tribunales a las competiciones teatrales, hípicas o deportivas.

(B. C. y M. M. O.): *Nos centramos ahora en el complejo mundo de la enseñanza. Usted es profesor de la asignatura de Sport Grec junto con el profesor Jacques Oulhen en el tercer curso de la carrera universitaria de Historia de la Universidad Rennes II. ¿Cómo surgió la idea y por qué se escogió este aspecto de la sociedad griega y no otro?*

(J-M. R.): La asignatura de *Sport Grec* fue creada en 2012 y nació como resultado de uno de esos azares del destino que, a menudo, guían el trabajo científico. Jacques Oulhen había impartido por su parte, durante algunos años, una asignatura sobre la historia del deporte destinada a los estudiantes de Ciencias del Deporte de Rennes II y, a la vista de nuestro interés por este tema, decidimos poner en común nuestros conocimientos y unir fuerzas para construir una lectura renovada de la historia del deporte griego.

Mis intereses me guiaban hacia la época arcaica y hacia la representación iconográfica y la literatura. En cambio, el profesor Oulhen estaba más encaminado hacia la época helenística y hacia la documentación epigráfica y arqueológica.

Como podéis ver, nuestras líneas podían complementarse perfectamente, y compartímos la necesidad de realizar una asignatura entre los dos, aunque estuviera pensada para un solo profesor.

Además, contábamos a nuestro favor con la ventaja de que la temática deportiva siempre suele suscitar un gran interés entre el alumnado. El deporte y su historia son objeto de una demanda social sin duda a la altura de la posición que ocupa el deporte en nuestra sociedad contemporánea.

(B. C. y M. M. O.): *También nos interesa hablar un poco sobre la metodología que utilizan en la asignatura, ¿qué criterios se utilizan y bajo qué patrones se desarrolla la asignatura?*

La asignatura parte de una idea: el *agôn*, la competición, que constituye el principal factor explicativo de la práctica deportiva antigua en general, su razón de ser. La lógica intelectual de la asignatura consiste en mostrar cómo la ideología competitiva estructura las concepciones y las prácticas deportivas, y en examinar en qué esta ideología es propiamente deportiva, o, al contrario, en demostrar que es el resultado de una concepción más general de las relaciones sociales. La cuestión de las afinidades entre el deporte y la guerra o entre el atleta y el ciudadano es, en este punto, un tema central.

En detalle, nos esforzamos en abordar las diferentes facetas de la historia del deporte, desde la dietética hasta el erotismo, pasando por los aspectos materiales e institucionales del deporte, las condiciones del espectáculo deportivo y también el lugar que ocupa la violencia en la práctica deportiva. Todo ello utilizando las aportaciones de los modelos de análisis más recientes para tratar de dar a conocer la práctica deportiva antigua, así como la vida del atleta. Para ello, integramos una serie de retratos de la vida de diferentes atletas.

Aunque la cuestión de los orígenes del deporte y de las evoluciones sufridas por el mismo a lo largo de los siglos se aborde en la asignatura, esta se centra más en la antropología histórica que en la historia *stricto sensu*. El deporte en la Antigüedad se caracteriza por la gran continuidad de las prácticas y las concepciones que lo estructuran desde la corriente de la época arcaica y hasta la época imperial, continuidad que, a nuestros ojos, justifica este enfoque histórico-antropológico.

(B. C. y M. M. O.): *Pero la asignatura no se centra únicamente en el deporte griego, sino que también se explican los precedentes del mismo y se hacen comparaciones con el fenómeno deportivo de otras épocas, como la mesopotámica o la contemporánea. ¿Puede explicarnos un poco estos paralelismos?*

(J-M. R.): Al examinar las primeras formas de actividades susceptibles de ser calificadas como deporte en las sociedades mesopotámica o egipcia, el objetivo es reflejar la doble cuestión sobre el eventual origen griego del deporte y la originalidad de los griegos en materia deportiva. La cuestión es saber si debemos comprender el deporte griego como una invención griega o no, y medir hasta qué punto las prácticas deportivas griegas reflejan trazos propios en la cultura griega.

Por otro lado, las comparaciones con las prácticas deportivas modernas permiten definir el perímetro del deporte. ¿De qué hablamos cuando hablamos de deporte? El término en sí mismo ha sido objeto de numerosas redefiniciones desde la mitad del siglo XIX. El riesgo que existe, igual que en Historia, es el de proyectar sobre una práctica histórica representaciones modernas. Sabemos que las definiciones del deporte aportadas por los sociólogos Norbert Elias y Allen Guttmann llegan a negar la naturaleza deportiva de las actividades gimnásticas de los griegos antiguos. La asignatura que propongo junto a Jacques Oulhen se esfuerza en demostrar que este enfoque *negacionista* del deporte antiguo es erróneo en cuanto a que las prácticas atléticas griegas son de naturaleza deportiva.

(B. C. y M. M. O.): *Como asignatura optativa, ¿considera que hay una buena aceptación entre el alumnado? ¿En qué aspectos suelen mostrarse más interesados los alumnos?*

La mayor parte de los alumnos inscritos en la asignatura tienen o han tenido alguna relación particular con el deporte. Lo normal es que, a partir de un interés inicial por el deporte como actividad de ocio, se genere un interés por el deporte como objeto de estudio histórico. A lo largo de los años, he podido constatar una curiosidad especial por la historia técnica del deporte antiguo, así como por la deconstrucción de la leyenda del movimiento olímpico moderno, tema que podría dar lugar a otra entrevista entera.

(B. C. y M. M. O.): *Pasando un poco hacia la historia de la investigación, el campo del deporte griego tiene una gran tradición en algunos países europeos, como en Francia, ¿por qué cree que se ha creado esta tradición en Francia con más intensidad que en otros países?*

(J-M. R.): La tradición francesa en materia de historia del deporte antiguo es relativamente modesta, contrariamente al rol que se podría suponer que ocuparía Francia por su importancia en el renacimiento de los Juegos Olímpicos de 1896. Los grandes nombres de la historia del deporte antiguo del siglo xx, si exceptuamos al epigrafista Louis Robert, son anglosajones y alemanes. Las grandes síntesis de historia del deporte han sido, la mayoría, escritas en esas dos lenguas.

En Francia, aunque los investigadores del campo de la historia del deporte griego son una minoría, podemos citar los trabajos de Jean-Paul Thuillier, especialista en el ámbito del deporte romano y etrusco, y también los de Jean-Yves Strasser, que concentra sus trabajos en el estudio de las prácticas agonísticas griegas de época imperial.

(B. C. y M. M. O.): *Todos sabemos que las fuentes son fundamentales para la Historia y, por supuesto, también para conocer el deporte griego. ¿Cuáles son las fuentes de información principalmente utilizadas en esta disciplina?*

(J-M. R.): El historiador del deporte se encuentra, en cierta forma, en una posición privilegiada desde el punto de vista documental. Las fuentes son abundantes y muy variadas. Los textos nos proporcionan una ingente cantidad de información, desde poesía hasta tratados médicos, pasando por tratados históricos o filosóficos. Además, la epigrafía agonística es bastante rica, al igual que la documentación iconográfica, que cuenta con estatuas, estatuillas, monedas o, incluso, las pinturas cerámicas. Generalmente, la documentación material proporcionada por las excavaciones de ciertos períodos antiguos es excepcional.

Volviendo a vuestra pregunta, no hay en realidad una fuente principal o más importante que otra. No obstante, es cierto que algunos documentos son especialmente ricos en información, como por ejemplo el *Tratado de Gimnástica* de Filóstrates, el único de su clase que ha perdurado hasta nuestros días, o la *Ley Gimnástica* de Beroia de Macedonia, reglamento de gimnasia que nos permite ver en detalle la vida interna de un gimnasio.

(B. C. y M. M. O.): *La Arqueología es una disciplina muy importante en el mundo de la investigación actual, pero ¿qué papel juega en el estudio del deporte griego desde su punto de vista?*

(J-M. R.): La documentación arqueológica es fundamental a diferentes niveles. Permite construir una historia material del deporte y responder a numerosas cuestiones, desde el aspecto de las líneas de salida de las carreras hasta las condiciones ofertadas a los espectadores en los espectáculos deportivos.

Por tanto, es indispensable tener en cuenta todas las formas documentales disponibles para hacer historia del deporte antiguo. Sería inconcebible en la actualidad llevar de una manera separada una arqueología y una historia del deporte, ya que ambas van de la mano.

(B. C. y M. M. O.): ¿Cómo ha sido la evolución del estudio del Deporte Griego en estos últimos años? ¿Hay algún aspecto que considere el más importante en este ámbito?

(J-M. R.): Las investigaciones en esta materia han experimentado una gran vitalidad en estos últimos años. Podemos ver un pequeño resumen a través de las publicaciones de la revista *Nikephoros*, consagrada a la historia del deporte antiguo, o a partir de grandes síntesis como *Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, editada por Paul Christesen y Donald Kyle en 2014.

En materia cronológica, la época romana imperial constituye sin duda el campo donde queda más por hacer, aunque trabajos como los de Zahra Newby (*Greek Athletics in the Roman World. Victory and Virtue*, 2005) o Jason König (*Athletics and Literature in the Roman Empire*, 2005) han proporcionado en estos últimos años preciosos hitos con los que seguir trabajando.

En cuanto a material documental, el campo que ha conocido la renovación más activa en estos últimos años ha sido sin duda el de las listas de vencedores olímpicos, remarcablemente editadas y analizadas por P. Christesen en una obra que ha marcado un antes y un después (*Olympic Victor Lists and Ancient Greek History*, 2007).

(B. C. y M. M. O.): En la actualidad, uno de los grandes retos del mundo de la investigación es la divulgación al público de sus resultados, y queremos conocer si esto también sucede con el deporte griego, ¿existe una difusión de este tema fuera de los círculos académicos?, ¿cree que se promueve lo suficiente el interés de aspectos de las civilizaciones antiguas como el deporte?, ¿cómo se podría ayudar a promoverlo desde su punto de vista?

(J-M. R.): Existe una demanda social bastante importante sobre la historia del deporte, a diferencia de otras temáticas de la historia antigua que suscitan poco interés fuera del círculo estrecho de los especialistas en la materia. El interés del público no especialista en el campo de la historia del deporte fluctúa, en parte, en relación al fenómeno de las olimpiadas. La recuperación de las preguntas de historia del deporte durante los cuatro años del período olímpico, y sobre todo en los meses que preceden a los juegos, es un hecho.

Es importante que los científicos se esfuerzen en responder a esta demanda social, con el fin de evitar la proliferación de las obras de *vulgarización* (y también de páginas web), que en su mayoría ofrecen una información de muy mala calidad, y que dan lugar a la difusión de mentiras sobre las prácticas deportivas de la Antigüedad. Es a los especialistas a quienes corresponde el deber de realizar esta misión de divulgación, de dar a conocer al público inexperto la verdadera realidad de una manera adaptada a sus necesidades.

Exposiciones sobre el deporte antiguo son organizadas regularmente, y permiten dar a conocer al gran público una parte de la documentación disponible. Pero los textos

de divulgación publicados en las colecciones accesibles al gran público no han sido traducidos a numerosas lenguas europeas. Este es uno de los campos de trabajo de la historia del deporte, y una de las misiones al servicio público que los investigadores deben, en mi opinión, realizar en las próximas décadas.

(B. C. y M. M. O.): *Para finalizar la entrevista, y agradeciéndole de nuevo su colaboración, quisiéramos plantearle una última cuestión indispensable : ¿cuáles son las perspectivas para el futuro del estudio del deporte griego?*

(J-M. R.): El futuro de la historia del deporte griego en la Antigüedad reside probablemente en el desarrollo de un acercamiento pluridisciplinar al deporte, especialmente recurriendo a modelos de análisis que provengan tanto de la antropología, la sociología o la economía, como del análisis de redes sociales e incluso de la psicología histórica.

La buena comprensión de las prácticas y de la concepción deportiva de los griegos antiguos, así como de la puesta en perspectiva de nuestras propias prácticas, creo que pasa por reducir el aislamiento de la disciplina y apostar por el esfuerzo de la multidisciplinariedad.

INFORMACIONES



Página intencionadamente en blanco

REVISTA NUMISMÁTICA HÉCATE (ISSN: 2386-8643)

David Martínez Chico

<http://www.revista-hecate.org/>

La revista Hécate debe su nombre a la diosa griega trícalfa, que representa las diferentes formas de entender el mundo y el ser humano en su necesidad de transmitir Historia. Así Hécate nos muestra una encrucijada de conocimientos, de nuevos caminos y tendencias que debemos recorrer; senderos que nos llevarán a comprender y abordar el saber desde una perspectiva libre y globalizadora en esta nueva época de cambio y tecnología.

Para nosotros, constituye un gran placer presentar a la comunidad académica de lengua castellana la revista digital Hécate. Una publicación científica e independiente que no forma parte de ninguna institución pública o privada, de difusión absolutamente gratuita y cuya única finalidad es la promoción y difusión del conocimiento en el ámbito de la numismática desde una perspectiva plural e interdisciplinaria y en estrecha relación con las humanidades y las ciencias sociales en general.

Desde la revista Hécate concebimos a la numismática como la disciplina académica que se aboca al análisis del «objeto monetario» concebido en su sentido más amplio, es decir, a la «moneda» como artefacto cultural susceptible de asumir una infinita multiplicidad de formas y funciones, que se encuentra inmerso en un complejo contexto económico, social, político, ideológico, etc. del cual no puede separarse plenamente y que le otorga sentido. Conforme a esta perspectiva, abogamos por una concepción amplia del objeto de estudio de la numismática, que incluya a la moneda y a los objetos pseudo-monetarios en todas sus formas, tales como medallas, medallones conmemorativos,



entre otras. Si bien la finalidad de estos últimos no es económica, tienen, por lo general, una relación cercana con las monedas y, por lo tanto, esta disciplina es la que cuenta con las mejores herramientas de análisis para comprender sus especificidades. Igualmente, desde Hécate defendemos también una concepción de la numismática como campo de estudio eminentemente interdisciplinario, que puede ser enriquecido con aportes de todos los campos del saber humano.



La revista aceptará contribuciones originales sobre todas las vertientes, temáticas y períodos de la numismática (estudios arqueológicos, epigráficos, iconográficos, estilísticos, metrológicos, económicos, históricos, etc.). También dará cabida a artículos de síntesis bibliográfica o que presenten estados de la cuestión orientados a la divulgación de un tema específico, así como reseñas de libros.

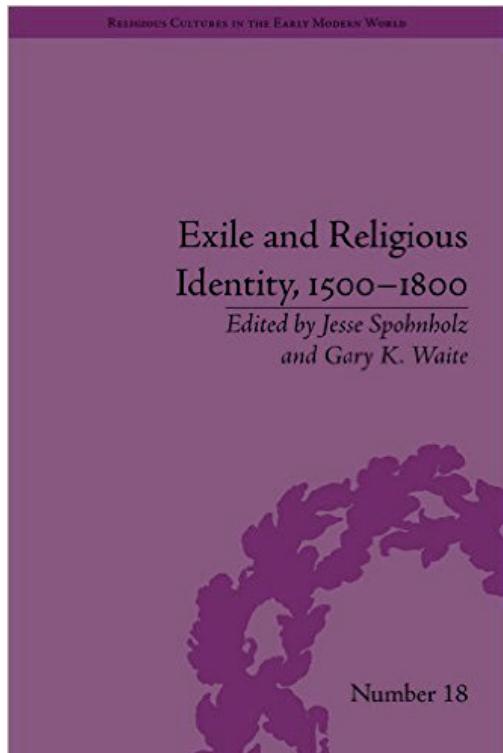
Los artículos a publicar serán seleccionados a partir de criterios estrictamente académicos recurriendo a la modalidad de la revisión por pares ciegos o de doble referato, llevado a cabo por un selecto [cuerpo de evaluadores de reconocido prestigio internacional](#). Con el [número inaugural de 2014](#), pretendimos iniciar un largo camino. Desde estas líneas quisieramos complacer a todos los autores que nos enviaron sus colaboraciones, depositando en nosotros una invaluable confianza en lo que (hasta no hace mucho), era sólo un proyecto, una idea... Es justamente gracias a ellos que hayamos conseguido ofrecer un respetable número de artículos, todos ellos de gran calidad y de temática variada, con la esperanza de que el día de mañana podamos multiplicar esa cantidad.

La dirección editorial de Hécate agradece encarecidamente su interés y sus futuras contribuciones.

RESEÑAS



Página intencionadamente en blanco



SPOHNHOLZ, J., WAITE, G. K. (eds.),
Exile and Religious Identity, 1500-1800,
London, Pickering & Chatto, 2014

All'inizio del XVI secolo il fenomeno politico più rilevante e di lunga durata era la costruzione dello stato moderno. Entro i confini di territori che si andavano definendo in maniera rigida, re e principi stavano disegnando la forma dei loro domini

e rafforzavano il proprio potere attraverso la creazione di un apparato burocratico, di una rigorosa e capillare elaborazione di leggi che dovevano essere ritenute valide in tutto il territorio, e di una amministrazione fiscale spesso altamente vessatoria nei confronti dei sudditi, finalizzata a rimettere in moto le finanze reali.

Tale processo si accompagna con l'elaborazione – sotto il profilo sociale e culturale – della categoria di «popolo», una massa eterogenea che deve rispecchiarsi simbolicamente nel sovrano in virtù di vari fattori quali una mitica genealogia, per una comune antropologia folclorica e culturale, per una medesima condivisione linguistica e una conforme appartenenza religiosa.

Il monolitismo auspicato da coloro che a vario titolo regnano (si pensi alla Spagna, alla Francia, all'Inghilterra, le tre grandi nazioni che si consolidano lungo l'arco cronologico dell'età moderna), basato su uno stretto legame tra politica, religione e società, che identificava il re come lo strenuo difensore dell'ortodossia religiosa, viene ad incrinarsi e a disgregarsi completamente con l'avvento della Riforma che genera spaccature difficili-

mente sanabili e delinea nuove cartografie per le identità religiose che dunque non vengono più a coincidere con lo status di suddito. La conseguenza più evidente di un processo dagli esiti tanto dirompenti consiste nella frantumazione della stretta sinergia tra identità nazionale – e dunque obbedienza al re e alla leggi dello stato – e adesione ad un determinato culto religioso. La volontà di aderire ad una fede religiosa differente rispetto al culto praticato dalla maggioranza genera un forte dissenso che, in particolare nell'Europa del XVI secolo, si trasforma ben presto in aperta ribellione politica. Nascono e si organizzano gruppi minoritari che possono essere talvolta tollerati all'interno dei confini di uno stato che li percepisce come «diversi», talvolta costretti a vivere e a praticare la propria fede in segreto, e infine li spinge al gesto estremo della fuga e dell'esilio.

Il panorama di uomini e donne alla ricerca di un destino migliore e che vagano allo scoperto di una nuova patria che li accolga costituisce un ambito di ricerca decisamente affascinante per gli storici dell'Età moderna: non è dunque casuale che da alcuni anni il topos dell'esilio sia entrato a far parte di progetti di ricerca e sia diventato oggetto di convegni di alto livello scientifico. È questo il caso del convegno 'Early Modern Migrations: Exiles, Expulsion, and Religious Refugees 1400–1700' svoltosi all'Università di Toronto (19–21 aprile 2012). Alcune comunicazioni presentate al suddetto convegno sono confluite nel volume *Exile and Religious Identity, 1500–1800*, curato da Jesse Spohnholz e Gary K. Waite, inserito

nella collana *Religious Cultures in the Early Modern World* della casa editrice Pickering & Chatto.

Come giustamente affermano i curatori nella Introduzione, «exile is a critical analytical framework for understanding the early modern world» (p. 7): in anni recenti la storiografia si è dedicata in prevalenza alla diaspora degli Ebrei oppure alla edificazione della 'internazionale' calvinista, seguendo il punto di vista teologico per analizzare e comprendere come singole comunità si fossero organizzate per riplasmare la loro esistenza al di fuori dell'autorità costituita, costruendo la loro narrazione sul modello della persecuzione del popolo di Dio nella Bibbia; altrettanto interessante è stato l'approccio politico per sottolineare la genesi del pensiero liberale. Pare tuttavia necessario andare oltre queste impostazioni per giungere a disegnare un panorama differente che dia maggiore luce alle dinamiche più che alla mera descrizione di quadri statici ormai ampiamente conosciuti, adottando nel contempo una forte prospettiva transnazionale.

Il volume *Exile and Religious Identity, 1500–1800* utilizza a mio giudizio una strategia innovativa ed originale: in primo luogo rileva alcune criticità presenti nella storiografia dell'esilio, rimarcando come non vi sia stata una efficace comparazione tra le varie esperienze, come le lingue diverse abbiano spesso rappresentato per gli studiosi un ostacolo per condurre indagini più capillari, e infine come i rigidi confini disciplinari abbiano impedito una reale condivisione di studi e ricerche (p. 2). La finalità fondamentale che accomuna

tutti i saggi non è tracciare la storia dell'esilio bensì analizzare e ricostruire con dovizia di particolari come l'esperienza traumatica dell'esilio abbia formato l'identità religiosa in alcune fasi importanti: durante il momento cruciale dell'abbandono della propria terra – con le difficoltà materiali e psicologiche che esso comporta –, nel momento dell'accoglienza/rifiuto in un paese diverso – con l'inevitabile contrasto tra tolleranza e intolleranza – e nella narrazione successiva delle vicende che vanno a elaborare una sorta di mitografia condivisa e trasmessa come patrimonio culturale e memoria da proteggere alle generazioni successive.

Altra questione centrale che i saggi affrontano riguarda l'esilio come strategia (implicita ed esplicita) di formazione dei popoli e di antagonismi su scala geografica: si pensi al contrasto tra i reami cattolici del Mediterraneo contrapposti al Nord Europa protestante, oppure alla elaborazione di un pensiero divergente dopo esperienze condotte in luoghi 'altri' come l'America del Sud.

Un indiscusso merito dei saggi che compongono il volume sta inoltre nel presentarci una variegato universo sociale fatto di scrittori, profeti, mercanti ed artigiani che dimostrano come la fede varchi le appartenenze di ceto e non sia dunque limitata a poche élites. La fede attraversa la vita di tutti e attribuisce ad ognuno non solo un ruolo definito nel mondo terreno ma soprattutto un collocazione specifica nel mondo ultraterreno.

Degno di nota mi pare poi l'utilizzo di fonti quanto mai eterogenee ed interessanti: lettere, registri sia laici che ecclesiastici, leggi, trattati, testi educativi e opere letterarie, sono testimonianze preziose per capire come gli esiliati percepissero la loro esperienza fuori e dentro la propria comunità.

Il volume si presenta suddiviso in una importante introduzione (pp. 1-7), tre parti distinte che contengono tredici saggi (pp. 9-196), note ai singoli saggi (pp. 197-254) e un indice dei nomi (pp. 255-265). I quattro saggi nella Parte I, 'The Experience of Exile and the Consolidation of Religious Identities', sottolineano un fenomeno comune tanto alle confessioni riformate che alla religione cattolica, ovvero il rafforzamento dei legami identitari all'interno delle comunità in esilio. Pur utilizzando fonti diverse come le consolatory letters, or Trostbriefe, nella Germania luterana ('Count Every Step in my Flight': Rhiegus's and Luther's Consolations for Evangelical Exiles, 1531-3; pp. 9-23), il culto delle reliquie (Saints beyond Borders: Relics and the Expatriate English Catholic Community, pp. 25-38), i complessi legami costruiti attraverso le alleanze familiari tra gli esiliati (The Reformed of Orange: Community Identity and Exile; pp. 51-65), il fortissimo impegno di una nobildonna come Anne Percy (Religious and Family Identity in Exile: Anne Percy, Countess of Northumberland in the Low Countries; pp. 39-50), gli autori dei saggi dimostrano il consolidarsi dell'identità, la forza d'animo e la creazione di reti di aiuto e supporto destinate a durare nel tempo.

Página intencionadamente en blanco

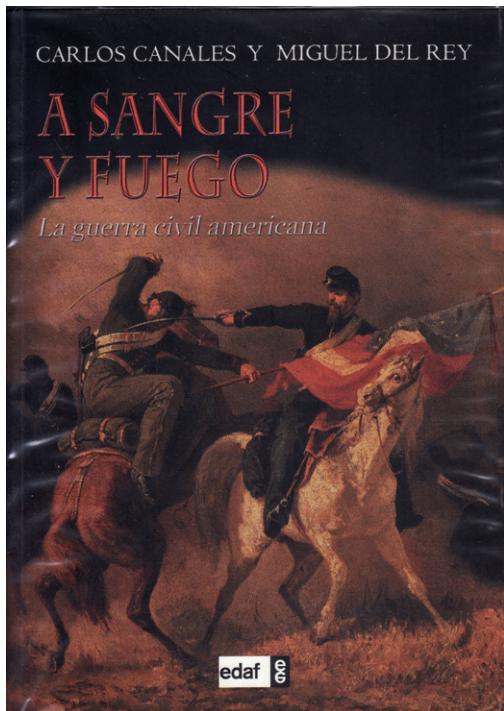
I cinque saggi nella Parte II, ‘The Experience of Exile and the Destabilization of Religious Identities’, analizzano figure differenti e mostrano come le identità religiose possano cambiare nei singoli individui a contatto con realtà diverse che modificano il loro mondo di intendere la fede: tali sono i casi di Dirck Volckertz Coornhert (Dirck Volckertz Coornhert: Exile and Religious Coexistence; pp. 67-80). Il confronto può dar luogo ad un rafforzamento della propria appartenenza confessionale tanto da far assumere l’ambigua connotazione di ‘profeta’ come nel caso di Justus Velsius Haganus (Justus Velsius Haganus: An Erudite but Rambling Prophet; pp. 97-109) oppure a mutare la propria fede religiosa come Isaac Nabrusch (Isaac Nabrusch, Christian and Jew: A Pious Man at Life’s Many Crossroads; pp. 81-96).

I quattro saggi nella Parte III, ‘The Memory of Exile’, è di notevole interesse per la creazione di una narrazione che, opportunamente filtrata attraverso i ricordi dei protagonisti, tende a diventare memoria generatrice di miti, simboli o più frequentemente di martiri come nel caso del Sacro Macello in Valtellina (The Shaping of a Religious Migration: The Sacro Macello of 1620 and the Refugees from Valtellina; pp. 171-184). Si tratta senza dubbio di episodi molto particolari, esempi significativi di microstoria che possono illuminare efficacemente il contesto più generale. La categoria di ‘marrano’ viene decodificata per analizzare l’ascesa sociale ed economica legata ai privilegi concessi dai papi di Roma (Converso Migration

and Social Stratification: Textual Representations of the Marrano from Iberia to Rome, 1480-1550; pp. 141-155); l’idea di una intima spiritualità ricorre frequentemente sia in Spagna che in the Netherlands (Conversos and Spiritualists in Spain and the Netherlands: The Experience of Inner Exile, c. 1540-1620; pp. 157-169).

In conclusione, ritengo che il libro abbia un grande valore per tutti coloro che sono impegnati a investigating the Early Modern World ed è auspicabile che la strada aperta in maniera così brillante sia sotto il profilo metodologico che per il deciso ampliamento delle fonti da analizzare venga intrapresa anche da altri studiosi con una prospettiva fortemente interdisciplinare.

Antonella CAGNOLATI



CANALES TORRES, Carlos y DEL REY VICENTE, Miguel, *A Sangre y Fuego. La Guerra Civil Americana*, Editorial EDAF, Madrid, 2012, 255 pp. [ISBN: 978-84-414-3146-1]

El trabajo que se presenta a continuación ha sido coescrito por Carlos Canales Torres (Madrid, 1963) y Miguel del Rey Vicente (Madrid, 1962). El primero de los autores es abogado, escritor, ilustrador, diseñador gráfico e informático. Entre sus obras históricas destacan decenas de artículos y libros como *La Primera Guerra Carlista* (1833-1840). *Uniformes, armas y banderas*, *El ejército de Aníbal. Cartago contra Roma*, *La Campaña del Sáhara* (1957-1958). *Una dura lección en el desierto, Banderas Lejanas. La conquista española de Norteamérica*, etc. El segundo autor de la

obra es escritor de ensayos de historia española y europea. Entre sus trabajos destacan títulos como *La Guerra de África* (1859-1860), *La Guerra de la Oreja de Jenkins*, *Naves mancas. La armada española a vela de Cabo Celidonia a Trafalgar con el que fue galardonado junto a Carlos Canales Torres con el IX Premio Algaba*. La labor investigadora de Miguel del Rey Vicente se completa con decenas de artículos y colaboraciones en distintas publicaciones periódicas.

A Sangre y Fuego detalla la considerada por los historiadores como la primera guerra moderna. Una guerra sin precedentes que, en realidad, combinó las tácticas de época napoleónica con las innovaciones técnicas y que daría como resultado la pérdida de aproximadamente un millón de seres humanos, cuantiosos daños materiales y una terrible herida que tardaría años en cicatrizarse.

La obra está compuesta de siete capítulos que se dividen a su vez en diversos subapartados. Previamente encontramos un epígrafe titulado *Intermedio* (pp. 7-9) y una somera Introducción (pp. 11-15). En ella, los autores esgrimirán las causas y consecuencias del conflicto que posteriormente desarrollarán en las sucesivas partes de la que consta la obra.

El primer capítulo del libro que lleva por título *Una Casa Dividida* (pp. 16-59), se centra en sus inicios en la rápida expansión que tuvo la reciente nación estadounidense, lo que trajo consigo la aparición de dos modelos sociales plenamente opuestos. Por un lado, el Norte, orientado a la industria pesada, al ferrocarril y al comercio inter-

nacional con grandes urbes en su haber, por el otro, el Sur, agrario y con fuertes vínculos a la tierra y a sus costumbres. Las enormes diferencias entre las dos realidades provocaron problemas de índole económico y político, que se agravaron con la victoria de Abraham Lincoln en las elecciones presidenciales de noviembre de 1860. El tremendo revés que significó esto para las aspiraciones del Sur provocó la secesión de Carolina del Sur en diciembre de ese mismo año, a la que acompañarían posteriormente otros seis estados. El 9 de febrero de 1861 Jefferson Davis es elegido presidente de la nueva Confederación de estados secessionistas y, el 12 de abril, comienza la contienda cuando la artillería sureña bombardea Fort Sumter (Charleston, Carolina del Sur) ocupado por tropas federales que acabarían deponiendo las armas dos días después.

Juego de Patriotas (pp. 60-109), correspondiente a la segunda parte de la obra, narra cómo el 17 de abril de 1861 Virginia entra en la Confederación, paso que proseguirán otros estados como Arkansas, Carolina del Norte o Tennessee. Además, la nueva capital de estos estados se trasladará de Montgomery (Alabama) a Richmond (Virginia). A finales de mayo empezará realmente la guerra, con la toma de una serie de objetivos que mejorarán la posición de la capital de la Unión, Washington. La primera de las batallas, la denominada «Carreras de Philippi», se produciría el 3 de junio y en ella las tropas federales se hicieron con el noroeste de Virginia. Pero no sería hasta el 21 de julio, cerca de Washington, cuando se asistiera a la Primera Batalla de Bull Run o Primera de Manassas. Esta gran contienda

concluiría con victoria confederada y el general Stonewall Jackson pasaría a convertirse en el héroe de la misma.

El tercer capítulo, Las Reglas del Juego (pp. 110-179), comienza con el nombramiento del general McClellan como comandante del Ejército del Potomac y, más adelante, jefe de los ejércitos de la Unión. Su designación trajo consigo innumerables cambios en el ejército (uniforme, armamento, disciplina...), además de un masivo reclutamiento para el Norte. Mientras tanto, la Confederación comenzó a fortalecer sus defensas con artillería, puestos de observación, trincheras, etc., para garantizar la seguridad de Richmond. El 5 de mayo de 1862 los dos ejércitos se enfrentaron en la Batalla de Williamsburg que concluyó en tablas, aunque el Sur consiguió su verdadero objetivo: impedir la progresión del Norte. Pero en el oeste, la situación se complicaba para el ejército confederado. La Batalla de Pea Ridge o Elkorn Tabern en marzo y la de Shiloh o Pittsburg Landing en abril, significaron para el Sur la pérdida de territorios, de su flota fluvial, además de importantes derrotas. Por otra parte, el bloqueo naval al que fue sometido el Sur junto con la captura de sus puertos estratégicos, proporcionó a la Unión un dominio marítimo casi absoluto. Del 28-30 de agosto de 1862 se produjo la Segunda Batalla de Bull Run o Segunda de Manassas, que significó un nuevo desastre para el Norte y una valiosa victoria para Lee y sus generales.

Guerra Total (pp. 180-201), cuarta parte de la obra, nos sitúa en primer lugar el 17 de septiembre de 1862, fecha en que se produjo la Batalla de Antietam o Sharps-

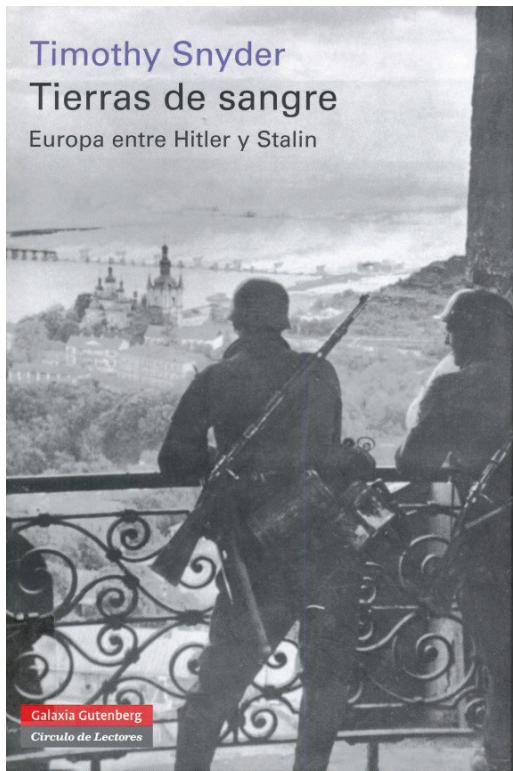
burg y que se distinguió, por el enorme fracaso del Sur y el paso definitivo de Lincoln para emitir la «Proclama de Emancipación» de todos los esclavos negros de los estados «rebeldes» de los Estados Unidos de América. Las posteriores campañas de diciembre en Fredericksburg y la de mayo de 1863 en Chancerllorsville, destacarían la victoria del ejército confederado pero, a cambio, perdería miles de soldados y al irremplazable general Stonewall Jackson.

El quinto capítulo titulado *El Momento Decisivo* (pp. 202-237), se centra en primera instancia en la larga campaña de Vicksburg que duró cerca de ocho meses (diciembre 1862-julio 1863) y que dejó, tras de sí, cuantiosas bajas al ejército federal y a la Confederación partida en dos. Entre el 1 y 3 de julio de 1863 sucedió la Batalla de Gettysburg, que se considera una de las más importantes de los Estados Unidos y el punto de inflexión de la Guerra Civil. La victoria de las tropas unionistas empezó a inclinar la balanza a favor del Norte. El 19 y 20 de septiembre se produjo la Batalla de Chickamauga, que significaría la retirada del ejército de la Unión y la última gran victoria para el Sur. En la campaña de Chattanooga (24-27 de noviembre), el ejército «rebelde» fue derrotado por el general Grant y esta sería la respuesta a la derrota sufrida en Chickamauga. El encargado de tomar Atlanta, núcleo de almacenamiento de algodón y centro manufacturero dedicado a la exportación, fue el mayor general Sherman. La campaña se inició a principios de mayo de 1864 y finalizaría el 2 de septiembre con la toma de la ciudad y con una nueva victoria para la Unión.

Hasta el Final (pp. 238-254), último capítulo del libro, se centra en el desenlace de la contienda que comienza a principios de mayo de 1864 con la Batalla de Wilderness, en la que ninguno de los dos ejércitos salió victorioso pero, en cambio, sí se produjeron enormes pérdidas humanas. Entre el 10 y el 12 de mayo se desató la Batalla de Spotsylvania que sería especialmente sanguinaria y dura para la Unión. En cambio, la campaña de Petersburg comenzó mal para el ejército federal en junio de 1864, pero la presión a la que sometió Grant a la Confederación acabaría dando sus frutos en abril de 1865. El 9 de abril el general Lee se rinde en Appomattox y el 14 de ese mismo mes Lincoln es asesinado por un fanático del Sur. En las semanas posteriores, el resto del ejército confederado iría entregando paulatinamente las armas.

La obra reseñada examina de manera rigurosa las distintas fases y evolución de la Guerra de Secesión Americana. Las ilustraciones, mapas, biografías, cuadros temáticos (*El plan Anaconda; Espanoles en el ejército confederado y federal; Submarinos en la Guerra Civil, etc.*), ayudan en buena medida a seguir el hilo conductor de la obra del que, por momentos, nos podemos alejar debido a sus exhaustivos pormenores. Una bibliografía básica de dieciocho títulos completa la muestra. Para finalizar hay que citar que aunque son innumerables las erratas de imprenta, el libro es exquisito en sus formas y en su narración, y nos expone con gran exactitud un acontecimiento de enorme trascendencia para el futuro mundial.

José Javier VILARIÑO RODRÍGUEZ



SNYDER, Timothy, *Tierras de sangre. Europa entre Hitler y Stalin*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, 624 pp. [ISBN: 978-84-810-9949-2]

El mundo de entre guerras quedó marcado por la existencia de dos personajes profundamente antagónicos en muchos sentidos, entre los que la ideología solo sería un elemento más. Para desgracia de la Humanidad, tanto Iósif Stalin como Adolf Hitler, ordenaron llevar a cabo acciones cuyo resultado más tangible fue la muerte de millones de personas, perpetrando así auténticas masacres motivadas por diferentes objetivos, ordenadas por personajes muy distintos, que, para la inmensa cantidad de gente que sufrió los efectos de estar

«en medio» de los objetivos de uno o del otro, no lo eran tanto.

En esta obra, el profesor de la Universidad de Yale Timothy Snyder (n. 1969), historiador especialista en el estudio de la historia del centro y el Este de Europa y del Holocausto, nos habla de una parte del mundo que, entre los comienzos de los años treinta y el final de la Segunda Guerra Mundial, fue escenario de algunas de las mayores atrocidades de la historia de la humanidad. Esta región, a la que el autor estadounidense ya había prestado una enorme atención en obras anteriores, es denominada en el libro con el descriptivo nombre de «Tierras de sangre». Debemos tener en cuenta, que no se refiere al espacio ocupado por un solo país ni por una nación en concreto, es más, estamos hablando de un inmenso área situado entre Berlín y Moscú que, dependiendo de la zona y del momento, viviría diferentes situaciones de independencia y ocupación de uno u otro país (la Alemania nazi y la URSS), tan solo en el periodo de cerca de quince años en el que las vidas políticas de Hitler y Stalin se cruzaron, de una forma más dramática y relevante de lo que nunca habría cabido imaginar. Es importante destacar la importante labor documental del autor, que a través de numerosas notas en cada capítulo, muestra la gran ayuda que, al estudio de estos temas tan duros y polémicos de la Historia del siglo XX, ha proporcionado la aparición de la extensa documentación de los archivos de Europa Oriental y de testimonios de víctimas y verdugos.

El periodo de tiempo al que el autor hace alusión durante toda la obra comprende, sobre todo, los años en los que Hitler y Stalin coincidieron al mando de sus respectivos países, los años que van desde 1933 a 1945, si bien, el autor se traslada hasta los primeros años de la década de los treinta, por ejemplo al hablar de la situación existente en Alemania en los meses anteriores a las elecciones de marzo de 1933, que alzaron a Adolf Hitler al cargo de canciller, en el primero de los capítulos centrales del debate, o al referirse a los planes de colectivización de Stalin que motivaron la gran hambruna que sufriría Ucrania entre los años 1932 y 1933, tema especialmente tratado en el capítulo 1 del libro de Snyder, al que el autor vuelve a hacer referencia en la conclusión del mismo. El hecho de analizar precisamente estos años, en los que ambos dirigentes políticos coincidieron en el gobierno de sus respectivos países, es el punto de partida a partir del cual el libro se adentra en una profunda comparación entre ambos sistemas, no en cuanto a las políticas generales llevadas a cabo por la URSS de Stalin y la Alemania nazi de Hitler, sino en las medidas que llevaron a la muerte a cerca de catorce millones de personas, tan solo en las «Tierras de sangre».

La primera reflexión que se podría hacer al leer el libro viene, de esta forma, motivada por el tiempo y el espacio escogido por el autor para el desarrollo de la obra. Así, es importante tener en cuenta dos cosas elementales para comprender dicha selección. En primer lugar, cuando Hitler sube al poder en Alemania las atrocidades de Stalin ya habían empezado, el

infierno del destierro que significaba el Gulag ya estaba en funcionamiento mucho antes que el primer campo de concentración alemán, Dachau, abierto inmediatamente después de subir Hitler al poder en marzo de 1933. Del mismo modo, las purgas en el ejército soviético habían aparecido como antecedentes de lo que sería el «Gran Terror» de Stalin entre 1937 y 1938, cuando cientos de miles de personas serían asesinadas por cuestiones de clase o de nacionalidad, dichas purgas tuvieron lugar tiempo antes de que los nazis apenas hubieran entrado en acción, y mucho menos desde puestos de poder, ni siquiera llevando a cabo sus particulares purgas, como las de la «Noche de los cuchillos largos», en 1934.

Es fríamente comprensible, que cuando Hitler empezara a ordenar acciones similares, lo hiciera con mucha menos sutileza de la que había podido perfeccionar Stalin, con el NKVD como cabeza del cuerpo ejecutor. Lo cierto, y lo más impactante, es que la mayor parte de las muertes que provocaron de una forma relativamente directa estos líderes políticos, tuvieron lugar más o menos durante el tiempo en el que ambos coincidieron en el poder (1933-1945). Éstas fueron muertes producidas por diferentes motivos, en algunos casos estuvieron motivadas por principios ideológicos fundamentados en la raza, otras veces en la nacionalidad, otras muchas en la clase, tema en el que se profundiza en el capítulo 2 del libro, casi todas relacionadas con algún tipo de política económica. Lo importante que esta obra nos permite reflexionar a partir

del periodo de tiempo en el que se centra es cómo la coincidencia de dos personajes como Stalin y Hitler, con objetivos aparentemente tan diferentes entre sí, pudo cristalizar en la toma de una serie de medidas cuyo común denominador fue la muerte de seres humanos.

Esta reflexión lleva a otro de los puntos que destaca al leer el libro, la presencia en la Europa del momento (y puede que en el mundo entero) de una situación que se observaba de una forma simplista y bipolar, sobre todo en la esfera de la alta política de países como la URSS o Alemania. Con esto se puede entrever el concepto del «tiempo de contrarios», en el que fascismo y comunismo se perfilaban como las dos alternativas, antagónicas entre sí, a la democracia, que según ambas no podía ser el sistema político ideal, y al propio capitalismo. Al mismo tiempo, la coexistencia de ambos sistemas sirvió para una retro alimentación cada vez mayor de la concepción que se tenía del otro sistema. Especialmente después de la creación del Frente Popular, concebido como una manera de luchar contra el fascismo por parte de los comunistas del mundo, que aceleró, a su vez, la consecución del Pacto Antikomintern, entre Alemania y Japón, posicionando a dos países que serían aliados durante la Segunda Guerra Mundial en contra de la Internacional Comunista, encabezada por el régimen de Stalin.

No es esta retro alimentación diplomática a la que mayor atención presta Snyder, que destaca el papel de la retro alimentación de acciones violentas que acabó sistemáticamente con millones de perso-

nas. Sobre todo por estar en los momentos de las sociedades de masas, en la que los líderes políticos de la talla y el carisma de Hitler y Stalin, aprovechaban todo tipo de acontecimiento o medida tomada por el régimen rival que pudiera ser utilizada con cierta manipulación. Al mismo tiempo, se llegó a aprovechar la situación para señalar a cualquier enemigo del régimen como comunista o fascista según el bando que correspondiera. El propio autor relaciona esta situación con la Guerra Civil española, coincidiendo con las teorías que subrayan su importancia a nivel internacional como escaparate bélico de las tensiones ideológicas de los años treinta.

Se puede considerar muy acertado por parte del autor el papel destacado que otorga al efecto que tenía esta simplificación del «contrario» o del «enemigo» en la sociedad de la Europa de entre guerras. La presentación de un «chivo expiatorio» para justificar las desgracias o los fracasos de un sistema que como el de la URSS o como el de la Alemania nazi, era extremo y novedoso, sirvió genial tanto para otorgar estabilidad al sistema como para posicionar a la mayor parte de la población frente al que se suponía que era el auténtico enemigo. Pero, al mismo tiempo, fue una de las causas fundamentales que llevaron a las terribles matanzas ocasionadas por ambos lados. Tanto Hitler como Stalin fueron unos especialistas en la creación de «enemigos» del sistema perfecto que pretendían crear, ya fueran por principios raciales como el del enemigo judío de la Alemania nazi, o por principios de clase como los kulaks de la URSS de Stalin. Sumado

a todo este proceso de creación de un enemigo señalado, debemos tener en cuenta que ambos sistemas siempre se presentaron como víctimas, el líder político el primero de ellas, de dichos enemigos mortales, llegando así a aprovechar acontecimientos del periodo como señales «inequívocas» de la presencia activa de estos rivales.

Es, sin duda, una idea polémica la que defiende a ultranza el autor de asimilar y comparar a Stalin con Hitler, pero necesaria. No porque el Holocausto sea el crimen más famoso de ese periodo fue el único, ni Hitler fue el único que mintió a todo un pueblo, o que llenó sus mentes de ideales cuya aplicación práctica llevaron a millones de personas a la tumba.

En conclusión, la obra de Timothy Snyder es una apuesta ambiciosa y necesaria por mostrar las atrocidades que tuvieron lugar en los cerca de trece años que Hitler y Stalin coincidieron en el poder. Es necesario subrayar la individualidad que se esconde tras las cifras que comúnmente se sacan a coalición al hablar del Holocausto o de los crímenes cometidos por el régimen soviético de Stalin o simplemente de cualquiera de las atrocidades que se cometieron ya no solo en las regiones en las que se centra este estudio. Como afirma el propio autor, «ambos régimenes, tanto el nazi como el soviético convirtieron a las personas en números», no solo eso, sino que lo hicieron asesinándolas. Todas esas personas que conforman los cerca de catorce millones de exterminados en apenas doce años ahora ya no pueden hablar, más que a través de unos pocos testimonios que quedarán para la memoria de los hombres.

Los historiadores, a través de obras de este estilo desde nuestra fría lectura y nuestra fría pluma podemos y debemos darlos algo de voz sin manipularlos, para comprender por qué y para qué murieron. Esta es la forma, polémica pero a la vez necesaria, de que el ser humano nunca se olvide de las atrocidades que es capaz de cometer, y, sobre todo, para que no vuelva a caer nunca por segunda vez en la «piedra» de la autodestrucción moral, ética y física de la especie.

Daniel JUSTO SÁNCHEZ



BUGAJSKI, J., *Return of the Balkans: Challenges to European Integration and U.S. Disengagement*, Carlisle, Pennsylvania, Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 2013

Escrevia Florian Bieber, experto em assuntos dos Balcãs, na sua nova obra *Debating the End of Yugoslavia*, que as livrarias poderiam ser enchidas com livros e artigos escritos sobre a desintegração da Jugoslávia. E tem toda a razão o professor alemão. Durante muito tempo os Balcãs, mas especialmente a antiga Jugoslávia, foram tema de debate e redacção por parte de muitos intelectuais ocidentais. Tal foi o nível de tratamento que inclusive Maria Todorova, na sua obra *Imagining the Balkans*, criticou que no Ocidente a Jugoslávia fosse identificada como um sinônimo

dos Balcãs. Então, se a zona já foi extensamente tratada, porque voltar mais uma vez a ela? Por que uma nova resenha sobre uma nova obra em relação aos Balcãs? Por que os Balcãs, e neste caso concreto, os Balcãs Ocidentais ainda têm uma grande importância geoestratégica, embora só seja porque as potências ocidentais estão de mais comprometidas na região desde há mais de vinte anos.

No sentido anterior, a obra *Return to the Balkans*, aproxima-se dos Balcãs desde o ponto de vista do Estado-nação e dos problemas que as minorias nacionais diferentes colocam na construção deste. Neste sentido, a obra engloba os Estados de Albânia, Bósnia e Herzegovina, Kosovo, Macedônia, e Sérvia, analisando-se as diferentes problemáticas nacionais existentes dentro de cada um destes Estados e também entre os próprios Estados. Assim, a análise focaliza-se no comportamento das élites políticas. Além da análise dos problemas nacionais e étnicos destes países, também é analizada a política que até este momento as potências ocidentais praticaram nos Balcãs ocidentais, os desafios que a curto e meio prazo estas potências deverão afrontar na zona e por último, um pacote de recomendações que o autor propõe para fazer frente a esses desafios e problemas que a região terá no futuro.

Janusz Bugajski, o escritor da obra, é um analista político e apresentador de televisão estadounidense. Entre as principais posições do Bugajski destacam-se: Senior Associate at the Europe Program at the Center for Strategic and International Studies; Chair of South-Central Europe Area

Studies at the Foreign Service Institute e apresentador do Bugajski Hour um programa mensal que é retransmitido na televisão albanesa. Além disso, Bugajski trabalhou para o Departamento de Defesa dos EUA, para a USAID e para outras organizações nos EUA. Por último, algumas das suas obras mais importantes são: *Journeys of No Return: The Balkan Sagas of Anvil Kutlas* (Create Space, 2011); *Georgian Lessons: Conflicting Western and Russian Interests in the Wider Europe* (Center for Strategic and International Studies [CSIS], 2010); *Dismantling the West: Russia's Atlantic Agenda* (Potomac, 2009); *America's New European Allies* (Nova Science, 2009); *Expanding Eurasia: Russia's European Ambitions* (CSIS, 2008); *The Eastern Dimension of America's New European Allies* (U.S. Army War College, 2007); *Kosova: From Occupation to Independence* (Koha, Pristina, 2006); *America's Atlantic Bridges: America's New European Allies*, com Ilona Teleki, (Rowman & Littlefield, 2007); *Cold Peace: Russia's New Imperialism* (Praeger/Greenwood, 2004).

Já só ao olhar duma forma geral para as principais obras deste autor, é possível adivinhar as linhas mestres nas quais a obra foi desenvolvida e escrita. Assim, existem três características chave na configuração dos conteúdos da obra. Em primeiro lugar, deve ser destacado que o autor tem uma visão completamente imperialista sobre a região e sobre o que deve ser feito ali. Isto quer dizer que para o autor o futuro e a estabilidade na região dependem exclusivamente dos EUA e da NATO. Em segundo

lugar, outra característica importante para analizar e compreender o documento é o seu carácter pro-albanês e anti-sérvio. Em terceiro lugar, também existe na obra um forte carácter anti russo.

O livro pode dividir-se em duas partes. A primeira delas é uma análise sobre a situação dos Estados mencionados anteriormente. Assim o autor trata os principais problemas nacionais, da construção do Estado-nação e dos problemas de encaixe das minorias nacionais nos Estados analisados. Se começarmos por Sérvia, o autor sublinha que o principal problema que afeta à estabilidade da região é a questão de Kosovo (o autor usa Kosova, que é o nome albanês para o território). Assim, segundo Janusz Bugajski, o principal objetivo do executivo da Sérvia face a Kosovo é a divisão do território em duas partes. Por um lado, o norte, que seria integrado na Sérvia. Por outro lado, o restante que seria integrado na Albânia. Além disso, esta possibilidade não seria impossível se os EUA não interviessem mais activamente na zona, devido a que a União Europeia poderia aceitar esta partição como forma de resolver o congelamento da situação sobre o Kosovo. Porém, o principal problema segundo o autor é muito fictício. Primeiro, porque as autoridades de Pristina, nem sequer querem ouvir tal possibilidade. Segundo, porque os principais partidos e autoridades na Sérvia também rejeitam esta ideia, embora seja principalmente para poder negociar a sua entrada na UE. Terceiro porque a UE, a diferença do que diz o autor, não vê nem legítima, nem possível essa opção para resolver a

questão kosovar. Quarto, e isto é algo que o autor menciona no livro, o Kosovo e a Sérvia assinaram o Acordo de Bruxelas, que embora não seja a solução definitiva para resolver o status do Kosovo, sim é um bom ponto de partida que leve os dois territórios a manter relações diplomáticas cordiais.

No caso de estudo da Bósnia e Herzegovina, o autor focaliza-se na falência que o Estado está a sofrer desde a implementação dos Acordos de Dayton. Assim, a principal dificuldade para o bom funcionamento da Bósnia e Herzegovina como estado está na contradição de dois projectos totalmente diferentes entre as principais forças políticas. Por um lado, os dirigentes da Republika Srpska, chefiados pelo presidente da mesma, Milorad Dodik, os quais tentam, a curto prazo, obter maior grau de autonomia e autogoverno, e a longo prazo, a separação da Republika de Srpska para constituir-se num Estado independente. Por outro lado, desde a Federação de Bósnia e Herzegovina (outra entidade que forma o Estado de Bósnia e Herzegovina) trabalha-se pela recentralização da Bósnia e Herzegovina com um executivo central com maiores competências, o que suporia o esvaziamento de competências nas duas entidades federadas. Neste sentido, o principal representante desta corrente e o SDA, que além de ser o partido dos musulmanos de nacionalidade, também é o partido mais relevante, seja na Federação, seja em Bósnia e Herzegovina. Estando assim as coisas, não será simples resolver o bloqueio que vive-se na actualidade no país. Mas não só pela contraposição das duas entidades

federadas, mas também porque a maioria da sociedade já não confia nos principais partidos políticos, como se demonstrou na irrupção das protestações em Fevereiro do ano passado, que desembocaram na criação de seções plenárias populares, mesmo que estas não resultassem numa alternativa política nas eleições do passado Outubro.

Por último, no que respeita Albânia e Macedónia, o autor focaliza-se no primeiro caso na possibilidade que as organizações políticas e civis trabalhem na criação da Grande Albânia, a procurar especialmente a união com Kosovo, e para isso a trabalhar junto com aqueles partidos e associações kosovares que tenham o mesmo objetivo. No segundo caso, o autor focaliza a sua atenção nas tensas relações entre a comunidade albanesa, que forma o 25% da população total da Macedónia, e as autoridades centrais do governo da Macedónia. Por outro lado, o autor também dedica algumas páginas a analisar a problemática das relações bilaterais entre Macedónia e Grécia devido à controvérsia que existe entre ambos com o nome da Macedónia e que até este momento impediu a Macedónia iniciar as negociações de entrada na UE ou na NATO.

Estes problemas face às minorias nacionais e o difícil processo do state building nos Estados tratados facilitam o crescimento e a permanência da instabilidade na região. Perante essa situação, Janusz Bugajski dá alguns conselhos e recomendações para poder superar e resolver os problemas mencionados. Mas antes disso, o autor analisa a política da UE face à região desde o fim das Guerras de Secesão da

Jugoslávia até agora. Além disso, o autor também analisa quais serão as principais dificuldades no futuro para poder estabilizar definitivamente os Balcãs Ocidentais. Tudo isso é estudado na segunda parte da obra.

Em relação às actividades da UE na região com o objetivo de levar estabilidade à zona, Janusz Bugajski mostra-se muito crítico. Assim, o autor considera que a UE fracassou no seu envolvimento na região. Nem o SAP (Stabilisation and Association Process), nem sequer o assinamento dos SAA (Stabilisation and Association agreements), serviram para estabilizar a zona. Além disso, a crise económica e financeira que começou no ano 2007 produziu que dentro da UE a questão dos Balcãs e da ampliação da UE naquela área fosse afastada para uma melhor conjuntura. Por conseguinte, o autor considera que é necessário e recomendável um maior envolvimento na zona por parte dos EUA. Por outro lado, no que respeita os problemas futuros que a comunidade internacional e os Balcãs deverão afrontar, estes são vários: dificuldades económicas, problemas com minorias nacionais; relações entre Sérvia e Kosovo ou a fatiga existente dentro da UE face ao processo de ampliação da União Europeia com os Estados restantes dos Balcãs Ocidentais. Porém, o problema mais interessante de todos eles é aquele que fala sobre Rússia. Segundo o autor, a Rússia procura nos Balcãs Ocidentais uma zona de onde poder espalhar a influência por Europa. A consideração de Rússia como um factor desestabilizador diz mais sobre o pensamento de certa intelectualili-

dade dos EUA, mais do que de um verdadeiro perigo desestabilizador. Sim, é certo que Rússia tem na Sérvia um parceiro diplomático relativamente fiável (o único na região). Mas os serviços diplomáticos dos dois países sabem perfeitamente que o futuro da Sérvia passa pela integração comunitária, e não pela União Económica Euroasiática. Lógicamente a Rússia tem, ou pelo menos tinha, importantes interesses económicos relacionados à questão energética (South Stream Pipeline), mas esses interesses também são partilhados por uma grande parte da UE. Depois de tudo não deve ser esquecido que a UE depende energéticamente da Rússia. Lógicamente isto não é muito agradável para a UE, que está a procurar alternativas ao gás e ao petróleo russos. Mas a curto prazo parece difícil que essas alternativas apareçam. E inclusive se assim fosse, precisaria-se de algum tempo para poder desenvolvê-las. Portanto, parece lógico que a UE tenha boas relações com Rússia, embora isso não seja observado dessa forma pelos EUA. Com a crise da Ucrânia que rebentou há mais de um ano, pode ver-se a contradição da UE em termos geoestratégicos. Por um lado, a UE é um dos principais parceiros dos EUA no panorama internacional e por outro, a UE precisa do gás e do petróleo russo para poder ter os recursos energéticos necessários para que uma grande parte dos países da UE possam continuar a funcionar em todos os sentidos. Então porque a UE apoiou totalmente o Maidan mesmo se soubesse que o movimento era, entra outras coisas, profundamente russofóbico? Em termos geopolíticos, a confrontação entre a UE e Rússia não favorecia

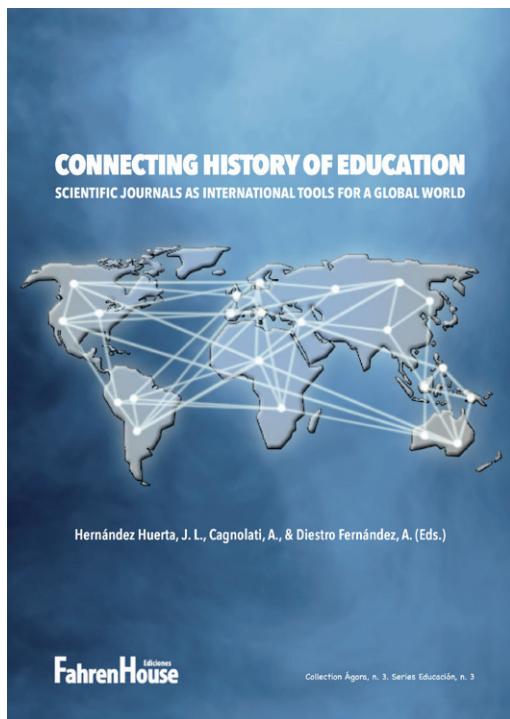
nada a nenhum dos dois Estados. Porém sim favorecia aos EUA, país cuja diplomacia internacional continua a analisar e a operar na Europa como se a Guerra Fria ainda estivesse ativa. Assim, os EUA não hesitaram a apoiar o Maidan, tal e como aconteceu com a Revolução Laranja. A UE decidiu também apoiar o Maidan na sua intenção de derrubar o governo de Viktor Yanukovich, o que produz a reacção defensiva da Rússia, com as consequências já conhecidas.

Por último, no que respeita as sugestões propostas pelo autor, estas vão em linha com a política atlantista dos EUA face à Europa. Isto é, reforçar a presença da NATO na região, reforçar a presença dos EUA através da KFOR, garantir a unidade do Kosovo ao mesmo tempo que se limitam as questões sobre as quais as entidades federadas de Bósnia e Herzegovina podem exercer o seu direito ao voto e a criação de um tipo de mercado comum entre os Estados da região. Por outro lado, o autor critica aqueles expertos e políticos que propõem como solução modificação de fronteiras e intercâmbios de população entre alguns dos Estados com o objetivo de finalizar o processo de criação de Estados-nação homogéneos. Em outras palavras, o autor propõe uma solução imperialista sobre a zona, onde a «nação necessária» e a NATO devem levar a liderança da intervenção para poder assegurar a estabilidade e segurança. Por último, comentar a criação dum tipo de mercado comum entre os países da área. Concordo com esta proposta, mas não posso evitar pensar que este mercado já existia sob a forma da Jugos-

lávia, uma proposta de Estado-nação que foi deslegitimada, tanto pelos Estados da zona, como pelas potências internacionais, a partir da independência de Eslovénia e Croácia de Jugoslávia em 1991.

Para concluir esta resenha, apenas gostaria de acrescentar que o território dos Balcãs Ocidentais não deve ser controlado e gerido nem pelos EUA, nem pela União Europeia, senão pela própria população dos países que formam essa região. Só poderão ser partidos e agrupações de esquerda os que garantam a estabilidade e as relações cordiais entre os diferentes Estados que existem na região. Para atingir isso, deverão tomar uma actitude anti-imperialista frente aos EUA e a UE, solidária entre as regiões e populações dos distintos países e recuperar a ideia da Jugoslávia como forma de garantir e reforçar a frágil estabilidade existente na região. Porém, isto parece impossível a curto/meio prazo já que o movimento da esquerda é marginal na maioria destas áreas, por não dizer inexistente.

Marcos FERREIRA NAVARRO



HERNÁNDEZ HUERTA, J. L., CAGNOLATI, A., & DIESTRO FERNÁNDEZ, A. (Eds.), *Connecting History of Education. Scientific Journals as International Tools for a Global World*, Salamanca, FahrenHouse, 2015, pp. 212

The thrive towards internationalization and standardized best practices has invested the journals of human sciences all over the world. The need to be indexed, the necessity of a rigorous process of peer review, the possibility to publish as open source, the establishment of ministerial rankings: all these rapid changes have been endured, accepted or anticipated by journals of human sciences, among which those of history of education are no exception. Nowadays young researchers are stimulated to publish abroad as soon as

possible: what used to be the final aim of long years of researches has now become a precondition for an academic career, or at least a very good card. On the other hand, publishing abroad is not so easy, for various reasons. It has been proved that many journal tend to prefer authors belonging to the same linguistic/cultural area of the journal or of its board. A foreign journal is not necessarily an international one.

Single researchers as well as journal executive boards have to face these challenges.

In 2014 the Italian Society of Education (SIPED) has published the acts of a congress dedicated to «Pedagogical Journals and quality of the research on its Journal». In 2015 the first issue of History of Education & Children's Literature dedicated a monographic section, with eight essays, to «The role of scientific journals in the development and internationalization of historical-educational research». Antonella Cagnolati has organized a panel about «Institutions of the Fields: Discussing scientific journals on History of Education» in the ISCHE Standing Work Group «Mapping the Discipline History of Education», which was presented in the 37 ISCHE Congress held in Istanbul, 24-27 June 2015 (discussant Eckhardt Fuchs). Six journals were presented in front of a crowded lecture hall. Cagnolati and Hernández Huerta, directors of the Journal Espacio, Tiempo y Educación, have decided to carry on the debate and help the cooperation by providing a tool on educational history magazines.

Hernández Huerta, Cagnolati and Diestro Fernández have therefore decided to submit some relevant questions to the directors of many journals of history of education and have published their answers, hence providing the readers with a precious tool of knowledge and comparison. The book presents twenty-six journals of various parts of the world (Australia, Brazil, Canada, Chile, Colombia, France, Greece, Hungary, Italy, Mexico, Spain, Sweden, United Kingdom, United States, Venezuela) through the descriptions provided by the directors or vice-directors or editors. One can find old prestigious Journals, like *Histoire de l'Éducation*, *History of Education*, *History of Education Quarterly*, *Paedagogica Historica* as well as recently founded journals. A list of other twenty scientific journals (Argentina, Brazil, Canada, Colombia, Czech Republic, Croatia, France, Germany, Italy, Spain, USA, United Kingdom) is moreover published at the end of the book.

The book is indeed a useful tool, that is recommended to all researchers. It shows trends and strategies, good practices and cultural choices. It is rather striking though, to see a great gap in the space every author chose to dedicate to his/her answer. If the average number of pages is nearly 7, there are 3 journals covered by 3 pages and one by only 2, whereas others provide up to 10 and 11 pages, and *History of Education & Children's Literature* reaches 17.

The questions addressed by the three editors (but not always fully answered) are many. The reader can thus get a wide

perspective on the current changes and policies of many journals. The articles are written in English, French, Spanish, Italian and Portuguese: a choice that may not help the readers who do not master all these languages.

One can find a brief history of the journal, a description of it and of the structure of the editorial team and of the journal policies. The organizational changes that often occur, in the rapid process of professionalization of the editors are interesting. Pages are dedicated to the project and the aims of the journal, as well as to the main topics (sometimes with charts and quantitative analysis, too). The languages of the articles and the nationality of authors are also often taken into account. A key question concerns editorial strategies and management. The transition from the old «human» process to highly automatized systems like Scholar-One is a core theme, as well as financial support and fundraising questions. The strategies for indexing the journal in both national and international catalogues and databases are obviously a relevant question, but quite a few journals are still struggling. The cataloguing data show the trend, from printed text to open access forms. The influx of social networks is also a theme sometimes addressed and questioned.

Indexes and evaluation questions, pressure from ministerial policy, research funding and ranking systems are central problems. The role of the director and of the editors in the evaluation system are also critical, since same validation systems that convert scientific articles into credits

do not acknowledge editing a scientific journal as being a scientific work, thus reducing the incentives for researchers to get involved in the editorial process.

Future perspectives depends on how the editors intend to answer to these challenges.

Simonetta POLENGHI

Página intencionadamente en blanco

NORMAS PARA AUTORES/AS

* El principal objetivo de *El Futuro del Pasado. Revista electrónica de Historia* es publicar trabajos de investigación, estudios y ensayos científicos con tema histórico, en cualquier espacio y tiempo, rama y vertiente, forma o modo.

* Solo se admitirán trabajos originales, inéditos, que no hayan sido publicados previamente, ni presentados a otra revista.

* Se pueden presentar las siguientes colaboraciones, siempre originales e inéditas: estudios, investigaciones y ensayos científicos; y recensiones.

* Se admiten originales en los siguientes idiomas: español, inglés, portugués, italiano y francés.

* La extensión de los **estudios, ensayos científicos e investigaciones** no pasará de las 20.000 palabras; la de las **recensiones** no lo hará de las 2.000 palabras.

* Los estudios, ensayos e investigaciones deberán ir acompañados de:

- Título en el idioma original y en inglés. En caso de ser esta última la lengua original, se acompañará del mismo en español.
- El título deberá ser representativo del contenido del trabajo, claro y lo más preciso posible. No debe superar, en ningún caso, los 150 caracteres (espacios incluidos).
- Un resumen en el idioma original y en inglés, cuya extensión oscile entre 200 y 250 palabras, que contendrá, al menos, la siguiente información: objetivos, método, fuentes/muestra, conclusión más relevante.
- De cuatro a seis palabras clave, tanto en el idioma original como en inglés, definitorias del contenido del trabajo. Para lo cual se recomienda utilizar el [Tesauro de la UNESCO / UNESCO Thesaurus](#).

* Las colaboraciones se enviarán a través del apartado **Envíos online** o de la siguiente dirección de correo electrónico: redacción@elfuturodelpasado.com

* Los editores y el consejo editorial, en primera instancia, revisarán las colaboraciones enviadas a las secciones Monográfico y Estudios y, luego, las someterán a una evaluación externa, siguiendo la **Política de revisión por pares**. La decisión se comunicará a los colaboradores proponiendo, si es el caso, las oportunas modificaciones en el plazo máximo de 180 días. Los originales aceptados se publicarán en el primer volumen con disponibilidad de páginas. Los editores se reservan el derecho de publicación.

* Todas las colaboraciones deberán ser presentadas en fuente Times New Roman, peso del cuerpo 12 puntos, interlineado sencillo y páginas numeradas.

* Las referencias, bibliografía y notas se adecuarán a las normas de estilo de la [APA](#) ([Publication Manual of the American Psychological Association](#). 6^a ed., 2010, ISBN: 9781433805592).

- **Artículo de revista**

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B., Apellidos, C. C. (Año). Título del artículo. *Título de la publicación*, volumen (número), pp. xx-xx. doi:xxxxxxxxxxxx.

- **Artículo de prensa**

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B., Apellidos, C. C. (Año, fecha). Título del artículo. *Título de la publicación*.

- **Libro**

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. Ciudad: Editorial. doi:xxxxxxxxxxxx.

Apellidos, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Ciudad: Editorial. doi:xxxxxxxxxxxx.

- **Capítulo de libro**

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En Apellidos, A. A. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial. doi:xxxxxxxxxxxx.

- **Organizaciones y documentos**

Apellidos, A. A. // Organización (Año). *Título*. (Informe Núm. xxx). Ciudad: Editorial.

- **Tesis**

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. (Tesis inédita de maestría o doctorado). Nombre de la institución, Localización.

- **Archivos y bibliotecas**

Abreviatura utilizada para referirse al archivo o biblioteca. *Nombre completo del archivo o biblioteca*. Ciudad, País. Legajo/Caja/Carpeta y cualesquiera otras referencias que identifiquen el documento

- **Referencias en línea**

Artículo de revista

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B., Apellidos, C. C. (Año). Título del artículo. *Título de la publicación*, volumen (número), pp. xx-xx. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://wwwxxxxxxxxxx>. doi:xxxxxxxxxxxx.

Artículo de prensa

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B., Apellidos, C. C. (Año, fecha). Título del artículo. *Título de la publicación*. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://wwwxxxxxxxxxx>

Libro

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. Ciudad: Editorial. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://wwwxxxxxxxxxx>. Apellidos, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Ciudad: Editorial. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://wwwxxxxxxxxxx>. doi: <xxxxxxxxxxxx>.

Capítulo de libro

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En Apellidos, A. A. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://wwwxxxxxxxxxx>. doi: <xxxxxxxxxxxx>.

Organizaciones y documentos

Apellidos, A. A. // Organización (Año). *Título*. (Informe Núm. xxx). Ciudad: Editorial. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://wwwxxxxxxxxxx>.

Tesis

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. (Tesis inédita de maestría o doctorado). Nombre de la institución, Localización. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://wwwxxxxxxxxxx>.

* Para las citas en texto se respetarán las siguientes normas:

- Si la oración incluye el apellido/s del autor, solo se escribirá la fecha entre paréntesis, seguida de la página/s referida/s.
- Si no se incluye el apellido/s del autor, se escribirá el apellido del autor/es y la fecha entre paréntesis, seguida de la página/s referida/s.
- Si la obra tiene más de dos autores, sólo se citará la primera vez con todos los apellidos. En las siguientes ocasiones, sólo se escribirá el apellido/s del primer autor, seguido de *et al.*
- Las citas textuales irán entre comillas. Aquellas cuya extensión sea de cinco o más líneas, se indicarán del mismo modo, pero en párrafo aparte, sangrado y con un cuerpo de letra de 10 puntos.

* Las figuras, fotos y tablas deberán ser presentadas en formato *.jpg con una resolución de 300 píxeles por pulgada, en archivos separados y como un anexo al texto. Los archivos deben nombrarse de acuerdo al orden en el que aparezcan en el texto: figura01.jpg, tabla02.jpg, o gráfico01.jpg.

- * Los autores remitirán, junto con sus trabajos, el nombre y apellidos, direcciones de correo electrónico y correo postal, lugar, puesto de trabajo y breve reseña del Currículum Vitae (entre 200 y 300 palabras).
- * Los autores no recibirán ninguna compensación económica por los artículos publicados.
- * *El Futuro del Pasado. Revista electrónica de Historia* no se hace responsable de las ideas y opiniones de los autores de los trabajos, ni de la ortografía y otras formalidades del escrito.
- * *El Futuro del Pasado. Revista electrónica de Historia* cuenta con el software **Plagium™** para analizar los manuscritos en busca de materiales y trabajos no originales. Los autores, al enviar los originales a *El Futuro del Pasado. Revista electrónica de Historia*, están aceptando que sus contribuciones sean analizadas mediante el mencionado software durante los procesos de evaluación por pares y edición de la revista. Adviértase que los artículos de los autores que no se adhieran a estas condiciones serán automáticamente rechazados.

AUTHOR GUIDELINES

* The main aim of *El Futuro del Pasado. Revista electrónica de Historia* is publishing pieces of research, studies and scientific essays related to History, whatever their time, place, field of study, style or manner.

* Only original unpublished articles will be admitted, not even appearing on other scientific journals.

* The following original unpublished collaborations will be also admitted: studies, pieces of research, scientific essays and reviews.

* Articles in Spanish, English, Portuguese, Italian and French will be accepted.

* The length of studies, scientific essays and pieces of research will not exceed 20.000 words; recensions will contain a maximum amount of 2.000 words.

* Studies, essays and pieces of research will include:

- The title in both their original language and English. In case the latter is the original language of an article, the title will also appear in Spanish.
- The title must be as illustrative, clear and accurate as possible. It must not contain, in any case, over 150 characters (including spaces).
- A summary in the original language as well as in English whose length is between 200 and 250 words, containing, at least, the following information: aims, methodology, sources/sample, main conclusion.
- From four to six key words in both the original language and English defining the content of the article. The use of [Tesauro de la UNESCO / UNESCO Thesaurus](#) is highly recommended for such purpose.

* Collaborations will be submitted through the section **Submissions** or to the following email address: redaccion@elfuturodelpasado.com

* The editors and Editorial Board will be the first to evaluate the articles sent for the Monograph and Studies sections, and then they will be assessed by the external reviewers following the already mentioned **Peer review policy**. Decisions will be announced to their authors stating, if necessary, the appropriate amendments within 180 days. Accepted articles will appear on the first issues containing enough pages. Editors reserve their right to publish them.

* All articles must be written Times New Roman font size 12, singled-spaced y with numbered pages.

* References, bibliography and notes will comply with the style standards of the [APA](#) ([Publication Manual of the American Psychological Association](#). 6^a ed., 2010, ISBN: 9781433805592).

- **Journal Article**

Last name, A. A., Last name, B. B., Last name, C. C. (Year). Article title. *Title of the publication*, volume (issue number), pp. xx-xx. doi: xxxxxxxxxxxx.

- **Press Article**

Last name, A. A., Last name, B. B., Last name, C. C. (Year, date). Article title. *Title of the publication*.

- **Book**

Last name, A. A. (Year). *Title*. City: Publisher. doi: xxxxxxxxxxxx.

Last name, A. A. (Ed.). (Year). *Title*. City: Publisher. doi: xxxxxxxxxxxx.

- **Book chapter**

Last name, A. A., Last name, B. B. (Year). Chapter or entry title. In Last name, A. A. (Ed.), *Title* (pp. xx-xx). City: Publisher. doi: xxxxxxxxxxxx.

- **Organizations and documents**

Last name, A. A. // Organization (Year). *Title*. (Report No. xxx). City: Publisher.

- **Thesis**

Last name, A. A. (Year). *Title*. (Unpublished Thesis). Institution name, City.

- **Record offices y libraries**

Abbreviation used to refer to the record office or library. *Full name of the record office or library*. City, Country. File/Box/Folder and other identifying references.

- **Online references**

Journal article

Last name, A. A., Last name, B. B., Last name, C. C. (Year). Article title. *Title of the publication*, volume(issue number), pp. xx-xx. Extracted the x of xxx, xxxx from <http://www.xxxxxxxxxx>. doi: xxxxxxxxxxxx.

Press article

Last name, A. A., Last name, B. B., Last name, C. C. (Year, date). Article title. *Title of the publication*. Extracted the x of xxx, xxxx from <http://wwwxxxxxxxxxx>.

Book

Last name, A. A. (Year). *Title*. City: Publisher. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://wwwxxxxxxxxxx>. Last name, A. A. (Ed.). (Year). *Title*. City: Publisher. Extracted the x of xxx, xxxx from <http://wwwxxxxxxxxxx>. doi: <xxxxxxxxxxxx>.

Book chapter

Last name, A. A., Last name, B. B. (Year). Chapter or entry title. In Last name, A. A. (Ed.), *Title* (pp. xx-xx). City: Publisher. Extracted the x of xxx, xxxx from <http://wwwxxxxxxxxxx>. doi: <xxxxxxxxxxxx>.

Organizations and documents

Last name, A. A. // Organización (Year). *Title*. (Report No. xxx). City: Publisher. Extracted the x of xxx, xxxx from <http://wwwxxxxxxxxxx>.

Thesis

Last name, A. A. (Year). *Title*. (Upublished Thesis). Institution name, City. Extracted the x of xxx, xxxx from <http://wwwxxxxxxxxxx>.

* For quotation the next guidelines will be followed:

- If the quote includes the author's last name, only the date and referred page/s will be included in brackets.
- If the author's last name is not included, last name, date and page/s will appear in this order in brackets.
- If two or more authors are responsible for a work, only the first time all last names will be mentioned, while just the first author's last name plus *et al* will appear on the following occasions.
- Quotes will appear between quotation marks. Those whose length is five or more lines will be rendered in a similar style but in a different paragraph, indented and size-10 font.

* Images, pictures and charts must be presented in .jpg format with a resolution of 300 pixels per inch, in separate files as an attachment to the document. Files must be named according to the order they follow within the document: figure01.jpg, chart02.jpg or graph01.jpg.

- * Apart from the articles, every author will submit their full name, postal and email addresses, work place and position, and a brief outline of their Curriculum Vitae (between 200 and 300 words).
- * Reviewers will not receive any economic compensation in return for their reviewed articles.
- * *El Futuro del Pasado. Revista electronica de Historia* is not responsible for the authors' ideas, opinions and writing styles.
- * Please note that *El Futuro del Pasado. Revista electronica de Historia* uses **Plagium™** software to screen manuscripts for unoriginal material. By submitting your manuscript to *El Futuro del Pasado. Revista electronica de Historia* you are agreeing to any necessary originality checks and your manuscript may have to undergo during the peer-review and production processes. Please note any author who fails to adhere to the above conditions will have their manuscript rejected.

v. 12, n. 17, julio-diciembre 2014

ISSN: 1698-7799
ISSN (on-line): 1698-7802



Foro de Educación es una revista científica open-access, editada por FarenHouse (Salamanca, España), dedicada a investigaciones, estudios y ensayos sobre educación, en cualesquiera espacio y tiempo, ramas y especialidades, evaluada por pares ciegos, abierta e independiente, que admite originales en varias lenguas: español, inglés, italiano, portugués y francés.

Foro de Educación es un lugar de encuentro para la ciencia y el pensamiento, un ágora -en el sentido más genuino de la palabra- en el que se dan a conocer las indagaciones sobre educación y sus determinantes políticos, culturales y sociales característicos de un espacio y un tiempo. Es asimismo un espacio para la reflexión en torno a cuestiones relativas a educación y cultura, en el que la crítica, el pensamiento y el estudio sean los principales acicates para hacer de educación y sociedad algo mejores, más libres, justas y solidarias.

Foro de Educación está dirigida, principalmente, a investigadores, estudiosos y docentes universitarios dedicados a cuestiones referidas a las Ciencias de la Educación en cualquier espacio y tiempo, forma y modo, rama y vertiente, enfoque conceptual y metodológico. Así también a cuantas otras personas libres e independientes que se preocupan por cuestiones de sociedad, cultura y educación y que están dispuestas a contrastar sus criterios y pareceres con los de otros.

www.forodeeducacion.com

Espacio y Tiempo son variables que definen y determinan, en gran medida, la realidad, marcan todos los elementos de ésta, condicionan las posibilidades y trayectorias de personas y sociedades, también las del pensamiento, la ciencia, la tecnología y cuantas otras manifestaciones de Razón, Libertad y Utopía. La Educación, genuina del ser humano, no es ajena a tales influjos: Es un factor histórico y presente que es, al tiempo, condicionante y condicionado en el curso de aquéllos.

Espacio, Tiempo y Educación ha sido concebida como un lugar en el que la Educación, en todas sus formas y modos, en cualesquiera Espacio y Tiempo, sea sometida a examen.

Espacio, Tiempo y Educación es una revista open-access de Historia de la Educación, evaluada por pares ciegos, abierta e independiente, que admite originales en varias lenguas: español, inglés, italiano, portugués y francés.

Trabajo responsable y libertad de ciencia, crítica y reflexión, comunicación y colaboración. Tales son los principios que orientan la actividad de Espacio, Tiempo y Educación.

Espacio, Tiempo y Educación tiene una periodicidad fija de un volumen al año, que consta de dos (2) números. Cada volumen tiene una estructura que, por norma general, consiste en: monografía, estudios y entrevista.

<http://www.espaciotiempoyeducacion.com>

ISSN: 2340-7263
vol. 1, n. 2, 2014
Julio-Diciembre / July-December

ESPACIO, TIEMPO Y EDUCACIÓN

Salamanca (España / Spain)



www.elfuturodelpasado.com