

Esport i violència

NORBERT ELIAS

Com es pot explicar que un entreteniment anglès anomenat *sport* hagi pogut servir de model, principalment als segles XIX i XX, per a un desenvolupament de l'oci a escala mundial? Passatemps d'aquesta mena corresponen evidentment a necessitats de lleure específiques que es fan sentir a molts països durant aquest període. Per què apareixen primer a Anglaterra? Quines són les característiques de l'estructura i de l'evolució de la societat anglesa que poden explicar el desenvolupament d'aquestes activitats de lleure dotades de propietats particulars que designem com a esport? Quines són aquestes propietats? I què és el que distingeix aquesta nova forma d'esbarjo dels passatemps tradicionals?

De bell antuvi, podem ben bé imaginar que aquest conjunt de qüestions recolza en una suposició falsa. Sembla evident que les societats contemporànies no són ni les primeres ni les úniques a les quals agrada l'esport. ¿No es jugava al *football* a Anglaterra i a d'altres països europeus a l'edat mitjana? ¿No tenien els cortesans de Lluís XIV llurs pistes de tennis, no s'aplicaven a llur *jeu de Pomme*? Es pensa sempre en els grecs de l'antiguitat, grans peoners de l'atletisme i d'altres "esports"; ¿no organitzaven el grecs a gran escala, com nosaltres, competicions locals entre estats? La renaixença dels Jocs Olímpics, ¿no prova a bastament que l'"esport" no és res de nou? Però per saber si el tipus de jocs de competició que es va desenvolupar a Anglaterra sota el nom d'esport als segles XIX i XX és un fenomen relativament nou o la renaixença d'una pràctica antiga inexplicablement desapareguda, cal demanar-se, almenys, si els jocs de competició de la Grècia antiga posseïen realment les característiques del que nosaltres avui considerem com a "esport". El terme "esport" remet tant als jocs de competició i als exercicis físics de totes les societats com al tipus particular de jocs de competició apareguts amb aquest nom a Anglaterra. A propòsit d'aquest procés -que podríem anomenar l'"esportificació" dels jocs

de competició si la paraula no se sentís tan malament- ens hem de demanar si es pot trobar en l'evolució recent de l'estructura i l'organització de les activitats de lleure que anomenem "esports" tendències tan singulars com les que caracteritzen l'estructura i organització del treball en el procés d'industrialització.

Fàcilment es malinterpreten aquesta mena de qüestions. A partir de la concepció jeràrquica de les relacions entre treball i lleure que prevalen actualment (sempre el valor del treball considerat com a superior) un s'inclina a suposar que tota transformació de les activitats de lleure i de jocs de competició esdevinguda de dos-cents anys ençà, ha estat l'"efecte", del qual la "causa" fou la industrialització. La previsió implícita de relacions causals d'aquesta mena clou el debat abans que sigui realment obert, mentre que es podria, per exemple, examinar la hipòtesi que la industrialització i la transformació en esports de certes activitats del lleure són evolucions parcials interdependents a l'interior d'una transformació de conjunt i recent de les societats estatals; només deixant d'assignar l'estatut de "causes" als canvis esdevinguts en el terreny i en les esferes d'activitats que ocupen una posició dominant en l'escala de valors de la societat podem esperar que el problema s'entengui.

El grau de violència legítima

Si aprofundim una mica, veiem clarament que els jocs de competició de l'antiguitat clàssica, que es presenten sovint com un paradigma de l'esport, es distingeixen en molts aspectes de les nostres competicions esportives i es van desenvolupar en condicions molt diferents. Malgrat que la major part dels textos moderns tendeixen a minimitzar les diferències i a remarcar-ne les similituds, imposant-nos així una visió deformada tant de la nostra societat com de la societat grega i del que les acosta, l'*ethos* dels participants, els criteris segons els quals se'ls jutjava, les regles de les competicions i les mateixes marques eren molt diferents. En la mesura que tenim tendència a considerar les competicions de l'antiguitat com l'encarnació de l'ideal de l'esport contemporani i, sobretot, com el lloc on esperem trobar la confirmació d'aquesta hipòtesi en el textos antics, ens inclinem a negligir les

indicacions contradictòries o a tractar-les sistemàticament com a referències de casos excepcionals. N'hi haurà prou aquí subratllant un tret que il·lustra particularment bé les diferències d'estructura entre els jocs de competició de l'antiguitat clàssica i els dels segles XIX i XX. Les regles dels encontres atlètics "durs", com la boxa o la lluita, toleraven a l'antiguitat un grau de violència física molt més elevat que el que s'admet en les regles, molt més detallades i diferenciades, dels esports contemporanis corresponents; i sobretot, aquestes últimes no són costums, sinó regles escrites, explícitament sotmeses a crítiques enraonades i a correccions. Lluny d'ésser un fet aïllat, el grau superior de violència física dels jocs de l'antiguitat es relaciona amb les formes específiques d'organització de la societat grega, i particularment amb l'estat de desenvolupament assolit pel que anomenem avui organització estatal i pel grau de monopolització de la violència física que li és atribuït. La monopolització i el control relativament forts, estables i impersonals de la violència són trets estructurals centrals dels nostres Estats-nacions; en comparació, la monopolització i el control institucional de la violència física en les Ciutats-estat de Grècia serien rudimentàries, hom pot pensar que la formació de l'Estat i la formació de la consciència moral individual, el nivell de la violència física admesa, i el límit de repugnància d'emprar-la o de contemplar-la, són diferents sota relacions específiques en els diversos estadis del desenvolupament de les societats; és colpidor de veure fins a quin punt el cas de la Grècia clàssica confirma aquestes hipòtesis, d'acord amb el model que proporciona la teoria dels processos de civilització.¹

El sentiment de disminuir el valor humà d'una altra societat quan s'admet que el nivell de violència física que s'hi tolerava era superior i que el sentiment de repulsió envers l'espectacle de persones ferint-se o fins matant-se les unes a les altres era més feble que el nostre, és l'obstacle principal per a la comprensió de les diferències de desenvolupament històric, i la comparació entre els jocs de competició antics i contemporanis

1. N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Suhrkamp, 1976 (1a. ed., Bale, 1939). (trad. esp.: *El proceso de la civilización*, Mèxic D. F., FCE, 1989)

ens en dona un exemple. En el cas dels antics grecs, ens trobem incapaços de conciliar l'elevat valor humà tradicionalment atorgat a llurs realitzacions en filosofia, en les ciències, en les arts i la poesia, amb la "barbàrie" que testimonia, als nostres ulls, la feblesa de llur repulsió per a les violències físiques. Precisament és la comprensió incorrecta de la naturalesa real del procés de civilització, la tendència predominant a fer servir termes com "civilitzat", expressió de judicis de valor etnocèntrics, absoluts i finals que condueixen a contradiccions aparentment sense sortida com aquesta. Perquè nosaltres mateixos hem estat educats d'acord amb l'organització social i el control específic dels instruments de violència propis dels Estats-nacions industrials del nostre temps, i amb normes particulars del *self-control* pel que fa a les pulsions de violència mesurem automàticament les transgressions amb aquests criteris, tant si es produeixen en la nostra societat com en d'altres que han assolit estadis diferents de desenvolupament. Una sensibilitat accentuada davant dels actes de violència, els sentiments de repugnància davant de l'espectacle d'una violència que depassa el nivell tolerat a la vida real, els sentiments de culpabilitat enfront de les nostres mateixes infraccions, la "mala consciència", són indicadors de les defenses i de les proteccions que ens procura la interiorització d'aquests criteris. Tanmateix, en període de violència permanent en els afers internacionals, aquestes defenses interioritzades contra les pulsions de violència romanen inevitablement inestables i fràgils. Són contradictòries: per una banda les que fomenten un grau elevat d'autocontrol en les relacions humanes a l'interior d'una única societat estatal, i, per l'altra, les que afavoreixen el debilitament d'aquest control i fins porten a la violència de les relacions entre Estats. Les primeres expliquen el nivell relativament elevat de la seguretat física, però no, ben cert, psicològica, de què frueixen els ciutadans d'aquests Estats-nacions a les nostres societats; entren constantment en conflicte amb les exigències que els són imposades en absència de qualsevol monopolització efectiva i de tot control de la violència física en les relacions entre Estats: se'n desprèn un desdoblament de la moralitat i una escissió de la consciència.

Sens dubte, contradiccions d'aquesta mena poden observar-se en nombrosos estadis del desenvolupament de les societats; en l'estadi tribal,

el control de la violència en l'interior dels grups socials és quasi sempre més poderós que entre els grups; certament que no passava el mateix a les Ciutats-estat gregues; en aquest cas, la diferència entre tots dos nivells era relativament feble, comparada amb la que observem avui. Molts indicis suggereixen que la disparitat entre, d'una banda, el nivell de la seguretat psíquica, del control social i individual de les pulsacions violentes i de la consciència arriba a l'interior dels Estats i, d'altra banda, el nivell de seguretat física i de regulació social dels sentiments -i intermitentement- dels actes violents en les relacions entre Estats, és avui més gran que mai. Encara que pugui semblar bastant feble a aquells que hi viuen, tot ens fa creure que el nivell de seguretat física és, en temps normal, més elevat en els Estats-nacions industrials més avançats que a les societats menys desenvolupades; però al mateix temps la inseguretat en les relacions entre Estats no ha minvat gaire. En l'actual estadi de desenvolupament social els conflictes violents entre Estats són tan incontrolables com mai per als qui s'hi veuen compromesos; és per això que les normes de comportament civilitzat són relativament febles i la interiorització dels tabús socials relatius a la violència física, la formació de la consciència, són sota aquest pes, momentanis i poc sòlids. El fet que els conflictes i les tensions en el si dels Estats-nació hagin esdevingut, llevat d'excepcions, menys violents i en certa manera més fàcils de controlar, és el resultat d'un desenvolupament planificat i no deu res, certament, al mèrit de les generacions actuals, malgrat que aquestes tenen tendència a considerar que ja va bé així i a jutjar les generacions passades, el límit de repulsió enfront la violència física de les quals era més elevat (per exemple en les relacions entre dirigents i dirigits), com si el rebaixament del seu límit de repulsió fos una realització personal.

El nivell de violència física observat en els jocs de competicions del passat es jutja sovint d'aquesta manera: freqüentment ometem la distinció entre les transgressions de les regles de control de la violència en ús a la nostra societat i els actes aparentment consemblants, realitzats en altres societats d'acord amb llurs normes i el nivell de violència que admeten. El nostre reflex emocional immediat ens porta sovint a jutjar societats amb criteris de control de la violència i nivells de repulsió diferents, com si els

membres d'aquestes societats fossin lliures per triar entre aquests criteris i els nostres i optessin per la solució "dolenta"; experimentem, respecte a això, la mateixa impressió de superioritat moral que sentim en la nostra societat pel que fa als criminals, la conducta dels quals ens sembla "no-civilitzada" o "bàrbara". Considerem llur adhesió a normes socials que autoritzen formes de violència que les nostres societats condemnen, com una mancança, com un signe de llur inferioritat humana. Per regla general, no ens demanem pas, i en conseqüència no sabem quins són, els canvis que afecten el nivell de control de la violència, les normes socials que les regeixen o els sentiments que se li associen ni per què aquests canvis es produeixen.

La Grècia antiga i la cultura del cos

L'aparició de l'escultura grega en la forma arcaica i el realisme idealista del període clàssic romanen incomprendibles si no es té en compte el paper que acomplia a les Ciutats-estats gregues l'aparença física com a determinant del prestigi social dels dirigents. En aquesta societat no li era molt factible, a un home amb el cos feble o deforme, abastar o conservar una posició social o un poder polític importants; la força física, la bellesa física, l'equilibri i l'endurança exercien en la societat grega un paper molt més gran en la determinació de la posició social d'un home que en la nostra. El fet que un home físicament disminuït pugui abastar o conservar una posició dirigent o un poder i rang social elevats és un fenomen relativament recent en el desenvolupament de les societats (i no sempre se n'és conscient). Pel fet que la imatge "corporal", l'aparença física, tenen una importància secundària en relació, entre d'altres, amb la "intel·ligència" o el "caràcter moral", seguint l'escala de valors que determina, en les societats com les nostres, la classificació dels homes i la imatge de conjunt que d'ells ens fem, perdem la clau que ens permetria comprendre les altres societats i, en particular, la societat grega. En copsarem millor la diferència si pensem que en les nostres societats l'aparença física continua fent un paper molt important i potser creixent en la determinació de la imatge social dels individus quan es tracta de les dones, mentre que per als homes l'aparença física i particu-

lument la força i la bellesa corporals no tenen tanta importància en aquest terreny (encara que la televisió hagi pogut incidir en l'assumpte). El fet que una de les nacions més poderoses de la nostra època hagi elegit un paralític per a la funció suprema n'és un detall simptomàtic.

Altrament passava a les Ciutats-estat gregues. Des de petits, els individus febles o deformes eren eliminats; es deixava morir els infants esquistats; un adult incapaç de combatre comptava ben poc. Era molt estrany que un malalt, convalescent, o un home d'edat arribessin a encapçalar els assumptes públics. Traduïm sovint per "virtut" el mot *arete*, que era una de les expressions de l'ideal de la societat grega clàssica. Però de fet aquest mot no ens remet, com el terme "virtut", a una característica moral; es relacionava amb les activitats del guerrer i del gentilhome, en les quals "la imatge corporal", les qualitats de lluitador fort i hàbil, tenien una importància cabdal. Aquest mateix ideal es traduïa tant en les escultures com en els jocs de competició; molts campions olímpics tenien llur estàtua a Olímpia i a vegades, fins i tot, com hem vist, a la seva ciutat.²

Sensibilitat a la violència i civilització

Comparant el nivell de violència característic dels jocs de la Grècia clàssica, o els torneigs i els jocs populars de l'edat mitjana i el que caracteritza els esports de competició actuals, s'evidencia una línia particular del procés de civilització. L'estudi d'un aspecte particular, en el nostre cas el grau de civilització que es manifesta en els jocs antics, és inapropiat i incomplet si no es relaciona amb altres aspectes de la societat; el nivell de

2. No és aquest el lloc per analitzar les causes de l'ona de secularització que es revela, entre d'altres coses, pel pas de l'estil arcaic més aviat solemne, més marcat per un temor respectuós, i potser més expressiu (del qual la Medusa del frontó del temple d'Àrtemis a Corcira, del segle VI aC., n'és un bon exemple) al realisme idealitzat del període clàssic que representa els Déus i els Herois com a guerrers ben proporcionats, joves o vells, amb cossos expressius però amb els rostres una mica buits àdhuc quan les incrustacions d'ulls i el color n'han estat preservats (com el cas de l'auriga de Delfos).

civilització del joc de competició i les seves variacions romanen incomprendibles si no les acostem al mínim del nivell de violència socialment tolerat, del nivell i de l'organització assolides pel control de la violència i, correlativament, de la formació de la consciència en les societats considerades. Vegem-ne un altre exemple. Al segle XX, la matança col·lectiva dels pobles vençuts pels nazis va provocar una repulsió quasi mundial; el seu record ha marcat la imatge internacional d'Alemanya. La impressió fou tan colpidora perquè moltes persones havien viscut en la il·lusió que al segle XX no podien passar aquestes atrocitats. D'admetre implícitament que els homes havien esdevingut més "civilitzats", que el fet d'haver esdevingut "moralment millors" era inscrit en llur natura, en conclouïen l'orgull de ser menys salvatges que llurs avantpassats o que els altres pobles, sense plantejar-se mai el problema de llur mateix comportament i llurs sentiments, ¿eren una mica més civilitzats? L'episodi nazi va servir per recordar que les restriccions relatives a la violència no són ni el signe d'una superioritat de "natura" de les "nacions civilitzades" ni una característica eterna de llur constitució racial o ètnica, sinó un aspecte d'un tipus particular de desenvolupament social que ha comportat un control social més refinat i més estable dels instruments de la violència i una formació corresponent de la consciència. Evidentment aquesta forma de desenvolupament social pot capgirar-se.

Això no vol pas dir que sigui absurd pensar que els comportaments i els sentiments humans que en resulten són "millors" que els que corresponen a estadis anteriors de desenvolupament; al contrari, un coneixement més ampli dels fets proporciona una base millor i, certament, l'única segura per als judicis de valor d'aquesta mena. Mancats d'aquest coneixement, no podem saber, per exemple, si el nostre autocontrol individual de la violència física no va acompanyat d'anomalies psicològiques que podrien semblar molt bàrbares en una època més civilitzada. A més, si considerem que una forma més civilitzada de comportaments i de sentiments és "millor" que una forma menys civilitzada, si considerem que la humanitat ha progressat adoptant-hi els nostres propis criteris de repulsió envers normes de violència que eren moneda corrent temps enrere, no ens podem explicar per què una evolució no-planificada mena a una cosa que és considerada

progrés. Tots els judicis relatius a les normes de comportament civilitzades són judicis comparatius. No podem pas dir d'una manera absoluta: "nosaltres som civilitzats, ells no són civilitzats"; però podem dir: "les normes dels comportaments i dels sentiments d'una societat A són més civilitzats, els d'una societat B ho són menys", sempre que s'hagin posat a punt indicadors clars i instruments per mesurar-ne l'evolució. La comparació entre les competicions *agonisítiques* gregues i les competicions esportives contemporànies en dóna un exemple, les normes de repulsió davant de les matances col·lectives en donen un altre.

Igualment, demostra la comparació amb les actituds d'antany, el sentiment quasi universal de repugnància a l'esguard del genocidi, que recentment s'ha manifestat, indica que les societats humanes han sofert un procés de civilització, per molt inestables i limitats que siguin els seus efectes. En l'antiguitat grega i romana, la matança de tota la població mascle d'una ciutat vençuda i conquerida i l'esclavatge de dones i infants inspiren pietat, però no susciten cap condemna general. Malgrat que són incompletes, les nostres fonts mostren que casos de mortaldats massives es produïren amb regularitat durant tot aquest període.³ La matança integral dels enemics es devia, a vegades, per una banda, al furor d'un exèrcit amenaçat o frustrat durant molt de temps; n'és testimoni la matança de tots els sibarites que caigueren a les seves mans per part dels habitants de Crotona. A vegades, el "genocidi" era un acte premeditat amb vistes a anihilar la potència militar d'un Estat rival, com en el cas d'Argos, la potència militar de la qual fou més o menys destruïda per eliminació total, sota les ordres del general espartà Cleòmenes, de tots els homes en estat de dur armes. La matança de la població mascle de Milo ordenada per l'Assemblea dels ciutadans d'Atenes, el 415 aC., que Tucídides descriu amb força, fou el resultat d'una configuració molt comparable a la que condugué a l'ocupació russa de Txecoslovàquia el 1968; els atenesos consideraven

3. P. Ducrey, *Le Traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, École Française d'Athènes, Travaux et Mémoires, fasc. XVIII, Paris, E. de Boccard, 1968.

que Milo tenia una importància estratègica particular per a ells, en llur lluita contra Esparta, com una part de llur imperi. Davant de la resistència dels habitants, mataren els homes, vengueren les dones i els infants com a esclaus i colonitzaren l'illa amb colons atenesos. Hi havia grecs que consideraven la guerra com la manera normal de relacionar-se entre Ciutats-estat; podia ser interrompuda per tractats de durada limitada. Els déus, per boca de llurs sacerdots, i els escriptors podien, sens dubte, desaprovar aquestes matances, però el nivell de "repugnància moral" tocant al que nosaltres anomenem "genocidi" i, més generalment, el nivell dels tabús interioritzats relatius a la violència física era més baix, i els sentiments de culpabilitat i de vergonya associats a aquests tabús més febles que no pas als Estats-nació industrials relativament desenvolupats del segle XX; potser n'eren completament absents.

No és que hi hagués compassió per les víctimes; si el grans dramaturgs atenesos, sobretot Eurípides a *Les troianes*, expressaren aquest sentiment amb un realisme d'allò més intens, és precisament perquè no s'ocultava en la repugnància o la indignació moral. La venda, com a esclaves, de les dones dels vençuts, la separació de mares i fills, l'execució dels infants mascles, i molts altres temes de violència o de guerra, tenien probablement un resso molt més gran per a un públic atenès, atès el context de la seva vida, que per a un públic contemporani. Comptat i debatut, el nivell d'inseguretat física a les societats de l'antiguitat era molt més elevat que en els Estats-nació contemporanis. El fet que llurs poetes mostressin més compassió que indignació moral n'és un bon indicador. Ja Homer es planyia que Aquil·les, en el seu dolor i furor, matés i cremés a la pira funerària de Patrocle no solament moltons, vaques i cavalls, sinó també dotze nobles joves troians. Però el poeta, des de l'alçada de la seva rectitud i superioritat moral, tampoc no ho jutjava ni condemnava pas el seu heroi perquè hagués comès l'atrocitat bàrbara d'un "sacrifici humà"; els retrats del poeta a Aquil·les no tenen l'acalorament emocional de la indignació moral, i no aombren gens el que anomenariem "caràcter" del seu heroi ni el seu valor com a ésser humà. En llur dolor i furor les persones fan males accions -"Kaka erga"-; el bard acota el cap, però no esperona la consciència dels seus auditors; no es demana de considerar Aquil·les rèprobe

des del punt de vista moral, com un caràcter "negatiu". Apella a la seva compassió, els fa comprendre la passió que s'empara fins del millor, fins de l'heroi, en els moments de tensió; el valor humà d'aquest, com a noble i com a guerrer, no es posa pas en dubte; el "sacrifici humà" no tenia per als antics grecs la connotació d'horror que té per a les nacions "civilitzades" del segle XX.⁴ Tots els escolars grecs de les classes cultivades estaven assabentats de la còlera d'Aquilles, dels sacrificis i dels jocs que acompanyaren els funerals de Patrocle. Els jocs olímpics eren els hereus directes d'aquestes competicions funeràries ancestrals; és una filiació molt diferent de la de les competicions esportives contemporànies.

Que se sàpiga, el nivell normal de passió i de violència dels herois i dels déus homèrics, o, dit d'una altra manera, el nivell normal de desenvolupament i interiorització de l'autocontrol, de la "consciència", no era pas gaire lluny d'aquell de què fruïa Atenes a l'època clàssica. Les runes, els temples i les escultures dels herois i dels déus grecs han contribuït a construir la imatge dels antics grecs com la d'un poble moderat, equilibrat i harmoniós. El terme "clàssic" mateix, en expressions com "antiguitat clàssica", evoca un ideal de bellesa harmoniosa i d'equilibri que les generacions ulteriors no tenen cap esperança d'igualar.

Contra aquesta concepció no podem mostrar aquí, amb la precisió convenient, el lloc ocupat per la Grècia clàssica en el desenvolupament de la "consciència", dels controls interioritzats relatius a la violència o a altres esferes de la vida; en tindrem prou de dir que la mateixa Grècia representa encara l'alba de la "consciència", una etapa durant la qual la transformació d'una consciència que assegura el domini de si, simbolitzada per les imatges col·lectives d'éssers exteriors sobrehumans, de déus-dimonis imperiosos i amenaçants, que indicaven més o menys arbitràriament als homes el que calia fer i no fer, en una veu interior relativament impersonal i individualitzada que parla d'acord amb els principis socials generals del just

4. F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, Giessen, A. Töpelmann, 1915.

i de l'injust, del bo i del dolent, encara era més aviat l'excepció que la regla. La *daimonion* de Sòcrates potser és, en la societat grega clàssica, el que s'acosta més al nostre tipus de formació de la consciència, però aquesta mateixa "veu interior", per més individualitzada que sigui, conserva d'alguna manera el caràcter d'un geni tutelar. A més, el grau d'interiorització i d'individualització de les normes i dels controls socials que trobem en Sòcrates (a través de Plató) era, sens dubte, un fenomen completament excepcional en aquesta època. És molt significatiu que el grec clàssic no tingui cap mot especialitzat per anomenar la consciència; es tradueixen per "consciència" un cert nombre de paraules com ara *sinesis*, *cutimia*, *eusevia*, etc., però en acostar-nos-hi més, aviat ens adonem que cap d'elles no és específica i que cada una cobreix un espectre molt més ampli que ens mena, entre d'altres, a les nocions de "pietat" i de "reverència envers els Déus". L'instrumental intel·lectual de la Grècia antiga no disposa d'un concepte únic tan netament especialitzat com el concepte modern de "consciència", que denota una autoritat interior imperiosa, sovint tirànica, a la qual ningú no pot escapar, que forma part de l'individu i guia la seva conducta, que castiga la desobediència dels "turments" i les "marques" del sentiment de culpabilitat, i que actua per si mateix, sense que li pugui atribuir cap provenença, i no rep el seu poder i la seva autoritat de cap força exterior, humana o sobrehumana, diferentment de la "por dels Déus" o de la "vergonya". El fet que aquest concepte no estigui encara constituït en la societat grega pot ser considerat com un índex cert que la formació de la consciència no hi havia assolit encara un estadi d'interiorització, d'individualització i d'autonomia relativa comparable al que ha assolit en la nostra.

Aquest és un dels indicis que permet comprendre el nivell superior de violència que contenen els jocs de competició antics i el nivell inferior de repulsió pel que fa a la violència de la societat grega en general. Mentra que en el quadre social de Ciutat-estat grega els individus eren molt més dependents dels altres, de forces i sancions exteriors, que podien comptar molt menys que nosaltres amb barreres interioritzades i amb ells mateixos per controlar llurs pulsions violentes i dominar llurs passions. Tanmateix cal dir que eren (o si més no les seves èlits eren) molt més capaços de contenir-se individualment que no pas llurs avantpassats del període pre-

clàssic, com ho testimonien l'evolució de les representacions dels déus grecs, la crítica de llur arbitrarietat i de llur ferocitat. Si pensem en l'estadi particular del procés de civilització que representa la societat grega a l'època de les Ciutats-estat independents, comprenem més fàcilment com -comparat amb el nostre- el caràcter violentament apassionat dels antics grecs en l'acció era perfectament compatible amb l'harmonia corporal, l'equilibri, la gràcia aristocràtica i l'orgull del moviment que reflecteix l'es-cultura grega.

I, en fi, sens dubte no és inútil atraure l'atenció sobre un altre aspecte de les relacions entre el nivell de violència contingut en la forma grega dels jocs de competició i de la guerra i les altres característiques estructurals de la societat grega. Fins i tot a Atenes la protecció de la vida dels ciutadans no era assegurada, igual que ara, com a matèria exclusiva de l'Estat, cosa que és molt característica de l'estadi a què havia arribat l'organització estatal en aquesta època. Quan algú era mort o alesiat per un concitadà, això era motiu, habitualment, fins i tot a l'època clàssica, perquè els seus parents el vengessin; el grup familiar tenia un paper molt més important que avui en la protecció de l'individu contra la violència, cosa que implica que tot home normalment constituït havia d'estar amatent a defensar els membres de la seva família o, si es presentava, a batre's per ajudar o venjar un parent. Àdhuc a l'interior d'una Ciutat-estat, el nivell general de violència física i d'inseguretat era relativament elevat, i això contribueix a explicar per què el nivell de repulsió tocant als dolors o a les ferides que s'inflingien als altres, o de llur espectacle, era més baix i que els sentiments de culpabilitat relatius als actes de violència eren menys profundament arrelats en les individus: haguera estat un inconvenient seriós, en una societat amb aquesta organització.

Traducció de l'experiència social comuna a tota la gent de l'època, algunes sentències de Demòcrit ens poden ajudar a entendre millor aquestes diferències. Mostren que "bé" i "mal" no poden expressar exactament el mateix en una societat on tot individu, per sobreviure, ha d'assegurar la seva pròpia defensa i la dels seus parents, que en una societat com la nostra, i ens n'indiquen la raó. Quan Demòcrit diu que és

just, conforme a les regles consuetudinàries, de matar qualsevol cosa vivent que ha causat una ferida, i que no hi ha raó per no fer-ho, s'expressa en termes alhora humans i socials. No crida pas els déus, ni la rectitud o la santedat (com en el diàleg de Sòcrates i Protàgoras referit per Plató), ni tampoc, com podem veure, la protecció de les corts de justícia, de les institucions de l'Estat i dels governs; llavors molt més que nosaltres, els homes havien de comptar amb ells mateixos per assegurar llur simple supervivència física.⁶

Per a certs éssers vivents, la regla quant a matar-los o no matar-los és aquesta: si es mata els que actuen contra la justícia o que volen actuar-hi, no s'incorre en cap càstig, i fer això va més en el sentit d'actuar bé que no fer-ho (fragments 257 de Demòcrit en l'edició Diels-Kranz, capítol 68).

Cal matar tot ésser que, contra justícia, causi un dany; això és absolut. I qui així actuï acreixerà la mesura de la seva participació a la satisfacció, al dret, a la força, a la propietat en qualsevol organització social (fragment 258).

5. La manera com E. A. Havelock s'esforça a donar el sentit d'aquests fragments per a un lector contemporani de llengua anglesa em sembla bastant reeixida (en l'original anglès, aquests fragments se citen en la traducció de E. A. Havelock, a *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven and London, Yale University Press, 1964, pp. 127 i 128, nota del traductor). També mostra, potser més clarament que d'altres autors, que la importància que Plató i Aristòtil atribueixen a l'autoritat central de l'Estat com a solució prèvia als problemes polítics, sovint es considera erròniament com a característica de la Grècia antiga en general, si de fet aquesta importància és, a tot estirar, característica de les últimes Ciutats-estat gregues independents i potser de la darrera fase de llur desenvolupament. Però jo no estic pas d'acord amb E. A. Havelock quan qualifica de "liberals" les ensenyances de filòsofs com Demòcrit; el liberalisme com a filosofia política suposa una organització estàtica molt desenvolupada i més si pretén prevenir les interferències excessives dels particulars. Per altra banda, la confiança en si de l'individu, de la qual Demòcrit es fa defensor, és característica d'un estadi de desenvolupament en el qual l'individu i la seva parentela no poden comptar amb la protecció d'una organització d'Estat prou eficaç i impersonal. La idea que els homes tenen del dret i deure de venjar-se i de matar llurs enemics personals no és pas, realment, una idea "liberal".

La justícia consisteix a acomplir el que cal, la injustícia a no acomplir el que cal, sinó a apartar-se'n (fragment 256).

És necessari venjar, tant com sigui possible, les víctimes d'una injustícia i no renunciar-hi. Un acte així és just i bo, un acte contrari és injust i dolent (fragment 261).

La gènesi de l'Estat i l'invenció de l'esport

L'heretatge de les societats estatals de la Grècia antiga va causar una impressió tan profunda en les societats estatals europees aparegudes a continuació que és difícil, tot i ser al segle XX, fer-se una idea clara de la posició relativa que ocupen en l'ordre seqüencial del desenvolupament de les societats; una dificultat que, d'altra banda, il·lumina certs aspectes complexos d'aquest mateix desenvolupament del pensament científic que copsen millor la forma particular d'aquesta evolució de conjunt. L'esquema de desenvolupament a llarg termini que dona compte de la història d'aquest camp difereix d'una manera significativa de la representació d'un progrés lineal i continu que sovint s'associa, a la nostra època, a la idea de desenvolupament social. Si examinem l'evolució del conjunt del pensament científic, de l'antiguitat als temps moderns, observem a la Grècia clàssica i hel·lenística un impuls breu i intens de "des-mitologització" correlatiu a innovacions i descobertes científiques i a un desenvolupament de l'instrumental conceptual. Limitat probablement a èlits molt petites, aquest fenomen fou seguit en les societats posteriors de Roma i de l'Europa antiga per un llarg període de "re-mitologització" que operava a un altre nivell, acompanyat de progressos científics ocasionals i relativament limitats en relació amb el nivell assolit per la Grècia antiga; en conseqüència, el que quedava de l'heretatge científic i que fou posteriorment descobert (primer de tot els treballs d'Aristòtil), complí la funció de model autoritzat, dotat d'un fort prestigi, al mateix nivell que les altres autoritats reconegudes per l'església; es podia venerar aquest patrimoni, però no s'esperava pas gaire poder-lo igualar o sobrepassar. A aquest període de mitologització, succeí una nova empremta de desmitologització que, empresa d'una banda amb els mitjans de l'herència de l'antiguitat, fou concebuda primer com el seu

recomençament, la seva "renaixença"; al principi, la ciència i la filosofia antiga es consideraven autoritats, l'antiguitat com un model (*Lehrmeister*) venerable i insuperable; però a poc a poc la gent va anar depassant el moviment de des-mitologització de l'antiguitat i sobretot a prendre consciència que l'antiguitat havia deixat d'ésser el model suprem, que hom era des d'ara independent, i que es podia, en els descobriments científics, anar més enllà del nivell assolit pels antics. Així, un moviment curt enfocat cap a la innovació i la descoberta seculars en els terrenys del saber i del pensament fou seguit d'un llarg període de pensament essencialment màgico-mític, fonamentat en un aprenentatge llibresc transmès en llengua llatina sota el control d'una autoritat central bastant eficaç; fou seguit al seu torn per un moviment nou i més orientat als descobriments pràctics, la força i la durada del qual no podem mesurar encara.

Aquest esquema prou conegut suscità un gran nombre de qüestions que no cal pas resoldre aquí; tanmateix hem de remarcar que la filiació de molts altres aspectes de les societats en qüestió apunta un esquema molt semblant, encara que no sigui totalment idèntic. El procés d'urbanització, el creixement dels mercats i l'extensió de llurs àrees i el desenvolupament correlatiu d'organitzacions estàtiques urbanes que abracen territoris cada cop més vastos, que culmina amb la Roma imperial, foren seguits, sobretot a les regions occidentals de l'imperi, per una desintegració del control central de l'Estat, per una divisió creixent de la potència militar del poder, pel declivi del comerç a grans distàncies i per la decadència de les instal·lacions urbanes; una tendència que s'interrompé i fou seguida per un moviment divers de comercialització, d'integració, d'urbanització i de reforçament de l'Estat, relativament inestable de primer, limitat, i, tret d'algunes excepcions de curta durada, aquest moviment interessà, a continuació, territoris cada vegada més nombrosos i finalitzà en la formació d'organitzacions estatals el grau d'estabilitat i la capacitat d'integració de les quals passen, de molt, el de les organitzacions estatals de l'antiguitat.

Els estudis comparatius dels processos de formació de l'Estat són encara en estat rudimentari. Precisant-ho més, no se sap resoldre encara un problema que té una importància crucial per comprendre les diferències

entre les característiques estructurals d'Estats que han assolit estadis diferents de desenvolupament social, com també la inculcació de normes de sensibilitat tocant a la violència física: ¿per què la desintegració de l'Estat esclavista romà d'occident fou seguida, poc temps després, per un moviment d'integració relacionat amb l'aparició d'Estats que no recolzaven en el treball servil? Fenomen que té també rrelació amb el debilitament del comerç entre distàncies llargues que obligava els propietaris de terres a recórrer a l'oferta de treball local.⁶ El cristianisme no privà la part oriental de l'imperi romà d'utilitzar el treball servil fins que el mercat, allà també, segons sembla, es va esgotar. Els escrúpols religiosos tampoc no van impedir als membres de les societats europees de lliurar-se al comerç d'esclaus o de fer servir el treball servil quan es presentava l'ocasió, com és el cas del Brasil o dels EUA. No hem d'oblidar que els estats que utilitzen el treball servil es caracteritzen per una necessitat constant de guerres, de pirateria i d'altres formes de violència física oberta, condicions normals de la constitució i el manteniment de llur força de treball.

Situada en aquest context més ampli, la qüestió essencial que hem formulat aquí apareix més clarament. ¿Els jocs de competició apareguts a Anglaterra sota la forma d'esport i llur difusió ulterior són simplement, com ho suggereix sovint la denominació dels "Jocs Olímpics" contemporanis, una renaixença dels jocs de l'antiguitat? ¿El desenvolupament dels jocs de competició des de l'antiguitat fins als nostres dies no segueix, al contrari, un pla sumàriament semblant al que podem trobar en el desenvolupament d'altres terrenys? ¿No podem discernir en el desenvolupament dels jocs de la Grècia antiga una embranzida limitada de civilització seguida d'una lenta regressió que assolí el seu punt culminant en els inicis de l'edat feudal, i després, un altre cop, d'una evolució lenta cap a un acreixement de la sensibilitat pel que fa a la violència física, no solament en cercles restringits sinó en el conjunt de la societat, que s'accelerà i que, al final, depassà de

6. L'explicació més plausible del desenvolupament d'una tradició de treball lliure en les societats europees postromanes rau, sens dubte, en la transformació de les condicions socials d'aparició i desenvolupament de les aglomeracions urbanes.

molt les normes de l'antiguitat? Les normes de lleialtat i de control de la violència dels jocs que anomenem "esports", ¿no són testimoni d'un nivell de sensibilitat pública a l'esguard de la violència física molt més elevat que el de la Grècia antiga, sense parlar dels "segles bàrbars" i de l'alta edat mitjana?

Aquesta perspectiva a llarg termini permet capir millor el problema de la sòcio-gènesi de l'esport. Ens caldrà determinar les característiques particulars del procés de formació de l'Estat anglès i, correlativament, de la formació de la consciència en els medis afectats per la transformació dels jocs de competició tradicionals. I anant més lluny ens podriem demanar quins són els aspectes de la configuració general dels estats i de llur desenvolupament que expliquen, especialment als segles XIX i XX, la difusió i unificació de l'esport o, almenys, de certes menes d'esports, primer a Europa i ara a tot el món. Igual que hom no pot explicar el desenvolupament dels jocs olímpics en l'antiguitat sense comprendre l'estructura de la *koine* i la de les relacions entre Ciutats-estat del món grecòfon que competien amb motiu d'aquests jocs tradicionals o d'altres del mateix estil, hom no pot explicar el desenvolupament dels jocs olímpics del segle XX sense comprendre la multiplicació dels jocs esportius practicats segons les mateixes regles en quasi tots els països del món. ¿De quines funcions socials generals va haver d'alliberar-se l'esport perquè classes d'esports tan nombroses poguessin implantar-se als països les estructures dels quals semblen als contemporanis totalment diferents i fins incompatibles i oposades? ¿Han canviat aquestes funcions al llarg dels segles XIX i XX? ¿S'ha afeblit el control de la violència física i s'ha elevat el nivell de sensibilitat? ¿O bé és solament una il·lusió òptica deguda al nostre coneixement insuficient de les normes del passat?

Aquests són alguns dels problemes que es presenten quan analitzem els jocs de competició tenint-hi en compte el nivell de control de la violència i el corresponent nivell de sensibilitat. L'interès d'aquesta mena d'estudi comparatiu apareixerà sens dubte, cada cop més, a mesura que ens adonarem que el tipus molt específic de control de la violència característic de la forma de joc anomenada "esport" no es pot comprendre aïlladament.

Actualment hi ha una tendència creixent a autonomitzar la sociologia de l'esport com si l'esport existís independentment dels altres aspectes de la societat. Igual que el treball, la indústria, la ciència i molts altres objectes d'especialitats sociològiques, l'esport té, ben cert, un cert grau d'autonomia, però en la realitat, com a manifestació representativa de les societats contemporànies, només és una autonomia relativa en relació amb altres manifestacions d'aquestes societats (mentre que la sociologia de l'esport tendeix cada vegada més a ser tractada pels seus representants com una especialitat sociològica absolutament autònoma). Per posar al dia les relacions entre l'estructura i la funció social de l'esport i les dels altres aspectes de la societat, cal adoptar una perspectiva a llarg termini -la perspectiva del desenvolupament- i deixar de tractar l'esport simplement com un fet l'existència del qual s'explica per si mateix; cal demanar-se com i per què es va produir aquest fenomen. L'objecte d'aquest article no és pas resoldre sinó plantejar el problema, tot demostrant que, malgrat que els jocs de competició siguin comuns a moltes societats, la forma particular del que anomenem "esport" és característica d'un desenvolupament social recent. No sabem com podria progressar la sociologia de l'esport sense fer de la seva gènesi, igual que del seu desenvolupament i de la seva difusió en les societats contemporànies, un dels problemes centrals.