

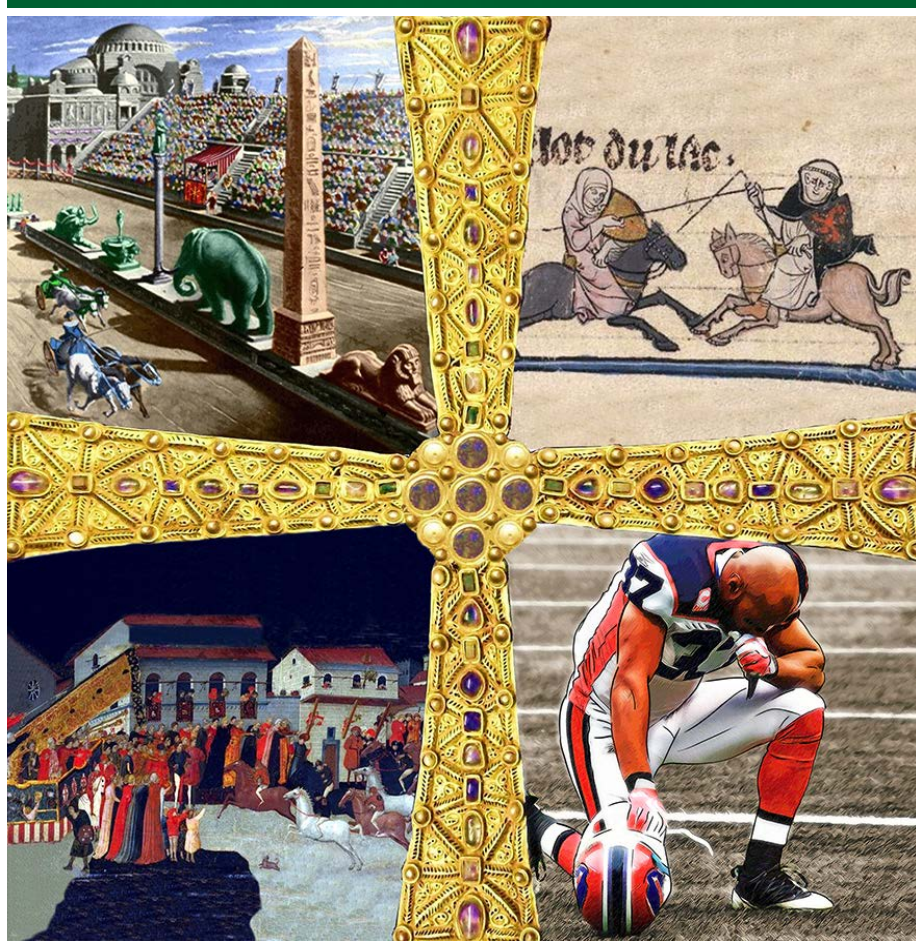
CUERPO Y ESPÍRITU

DEPORTE Y CRISTIANISMO EN LA HISTORIA

BODY AND SPIRIT:

SPORT AND CHRISTIANITY THROUGHOUT HISTORY

JUAN RAMÓN CARBÓ (EDITOR)



COLECCIÓN ENSAYO

Número 11

Murcia 2021

UCAM | Servicio de
Publicaciones

Juan Ramón Carbó García es Doctor en Historia Antigua, con Mención Europea y Premio Extraordinario de Doctorado por la Universidad de Salamanca, en 2008. Ha sido docente en la Universidad Babeş-Bolyai (Cluj-Napoca, Rumanía), Universidad de Salamanca, Universidad Carlos III de Madrid y Universidad Católica de Murcia, en la que actualmente es Profesor Titular de Historia Antigua. Es autor de *Los cultos orientales en la Dacia romana* (Salamanca, 2010) y *Apropiaciones de la Antigüedad* (Madrid, 2015), ha editado los volúmenes *El final de los tiempos. Perspectivas religiosas de la catástrofe en la Antigüedad* (Huelva, 2012), *Religión, deporte y espectáculo* (Salamanca, 2015) y *El Edicto de Milán. Perspectivas interdisciplinares* (Murcia, 2017), y coeditado el volumen *Poder y heterodoxia en el mundo greco-romano* (Salamanca, 2017). Director de ocho congresos internacionales entre 2010 y 2020, asimismo es autor de numerosos artículos en revistas españolas y extranjeras.

Juan Ramón Carbó (ed.)

**CUERPO Y ESPÍRITU:
DEPORTE Y CRISTIANISMO
EN LA HISTORIA**

*BODY AND SPIRIT:
SPORT AND CHRISTIANITY
THROUGHOUT HISTORY*



Colección Ensayo, nº 11
UCAM. Servicio de Publicaciones
Murcia 2021

CUERPO Y ESPÍRITU:
DEPORTE Y CRISTIANISMO EN LA HISTORIA

© Juan Ramón Carbó (ed.)

Colección Ensayo, nº 11
UCAM. Servicio de Publicaciones

1ª ed.: Murcia 2021

I.S.B.N.: 978-84-18579-95-0
D.L.: MU-18-2021

Edición realizada para la Universidad Católica de San Antonio
por 42lineas - (42lineasdigital@gmail.com)

Impreso en España. Todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial sin permiso
expreso y por escrito de los titulares del Copyright.

ÍNDICE

INDEX

PRÓLOGO	11
JUAN RAMÓN CARBÓ: Los cristianos, el deporte y los espectáculos del Imperio Romano al Imperio Cristiano	
Christians, Sport and Spectacle from the Roman Empire to the Christian Empire	17
THOMAS SCANLON: El abrazo del cuerpo atlético griego por los primeros cristianos	
Early Christian's embrace of the Greek Athletic Body	53
WENDY RASCHKE: Los atletas y Cristo: la iglesia paleocristiana en el santuario de Zeus en Olimpia	
Athletes and Christ: the Early Christian church in the sanctuary of Zeus at Olympia	79
JOSÉ LUIS JORQUERA et <i>alii</i> : San Pablo y los Juegos Ístmicos. La metáfora del atleta cristiano a los corintios	
Saint Paul and the Isthmian games. The metaphor of the Christian athlete to the Corinthians	101
JUAN ANTONIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ: Los elementos deportivos en la <i>Vita Hilarionis</i> de Jerónimo de Estridón	
The sports elements in the Jerome of Stridon's <i>Vita Hilarionis</i>	115
DAVID ROMERO BLAYA: El mártir y el gladiador. El nuevo héroe cristiano	
The Martyr and the Gladiator: the new Christian Hero	135
AINHOA DE MIGUEL IRURETA: El Zeus de Olimpia y la imagen de Dios en el arte cristiano	
The Zeus of Olympia and the image of God in Christian Art. Iconography of Power and Majesty	153

JEAN-MICHEL MEHL: Sport et religion: époque médiévale et moderne. Des rapports permanents et parfois difficiles Sports and religion in medieval and modern period. Permanent and sometimes hard connections	185
ALESSANDRA RIZZI: Órdenes religiosas, sistema de entretenimiento y sociedad en Italia entre la Edad Media y la Edad Moderna Religious Orders, the Ludic System and Society in Italy from the Middle Ages to the Modern Age	195
JOHN MCCLELLAND: Las complejas relaciones entre el deporte y la religión durante el Renacimiento europeo The Complex Relations of Sport and Religion during the European Renaissance	233
JOSÉ JESÚS GARCÍA HOURCADE y FRANCISCO JAVIER MARÍN MARÍN: Imágenes del deporte en la literatura espiritual cristiana (España, ss. XVI-XVII) The languages and images of sport in spiritual Christian literature (Spain, 16 th -17 th centuries)	271
JOSÉ ANTONIO GARCÍA RUIZ: El entrenamiento y la motivación religiosa de las huestes de la región de Murcia que formaban parte de los tercios españoles Training and religious Motivation of the Army in the Region of Murcia which was a part of the Spanish Tercio	333
SERGE VAUCELLE: Pédagogie corporelle et institution catholique au Royaume de France : l'Ecole Royale Militaire de Sorèze à la fin de l'Ancien Régime Pedagogy of the body and Catholic institution in the Kingdom of France: the Royal Military School of Sorèze at the end of the Old Regime	361
JOSÉ MARÍA SESÉ y PATRICIA GUTIÉRREZ: Los sacrificios humanos en el juego de pelota maya y la controversia en las crónicas cristianas españolas Human sacrifices in the Mayan ballgame and controversy in the Spanish Christian chronicles	401

MANUEL AGUILAR MORENO: Ulama: La supervivencia del juego de pelota mesoamericano	
Ulama: The Survival of the Mesoamerican Ballgame	421
HUGH MCLEOD: "Santos" e "iconos" del deporte moderno	
'Saints' and 'Icons' of Modern Sport	441
ROBERTO CIPRIANI: Sport e cristianesimo: storia e sociologia	
Sport and Christianity: history and sociology	469
FERNANDO ARRECHEA RIVAS: El factor religioso en la fundación del F.C. Barcelona	
The religious factor in the beginnings of F.C. Barcelona	525
MATTEO MONACO: La teoria dell'educazione cattolica in Italia nel secondo dopoguerra	
The Italian Theory of Catholic Education in second Post-War	543
ANTONIO SÁNCHEZ PATO: La educación ético-estética de la persona en el deporte	
The ethical-aesthetic Education of the Person in the Sport	569
MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ: Metafísica del deporte a la luz del comentario de Étienne Gilson a Ex. 3, 14	
Metaphysics of Sport under the light of Étienne Gilson's Comment to Ex. 3, 14	583
CLAUDIO MANCUSO: Evangelizzazione, promozione sociale e sport nella storia della "Piccola opera della Divina Provvidenza"	
Evangelization, Social Promotion and Sport in the History of the "The Sons of Divine Providence"	593
RODRIGO LAU ZELADA: A propósito del deporte y la actividad física, breves reflexiones en torno al pensamiento de San Juan Pablo II y S.S Francisco	
Sport and Physical Activity, brief reflections on the thinking of St. John Paul II and Pope Francis	613
JOSÉ LUIS JORQUERA et alii: Peregrinicos sobre ruedas. Un proyecto educativo interdisciplinar para el Camino de la Cruz de Caravaca	
"Peregrinicos sobre ruedas". An interdisciplinary educational Project for the Way of the Cross of Caravaca	627

ADAM FRYC: Cultura física y turismo en la historia de la Parroquia y Santuario Mariano de la Bendita Virgen María y San Bartolomé en Piekary Śląskie	
Physical culture and tourism in the history of the Piekary Śląskie Blessed Virgin Mary & Saint Bartholomew Parish and Marian Sanctuary.....	657
TOMÁS EMILIO BOLAÑO MERCADO: El cristianismo como árbitro y moderador del deporte en la Antigüedad (Siglos I-XI): Una cuestión coubertiana	
Christianity as moderator of sport in Antiquity (1st-11th centuries): A Cou- bertian issue	677
ÍNDICES ANALÍTICOS (español)	
ANALYTICAL INDEX (Spanish)	719
ÍNDICES ANALÍTICOS (inglés)	
ANALYTICAL INDEX (English)	743

AGRADECIMIENTOS

Este volumen no habría sido posible sin el compromiso personal del Presidente de la Universidad Católica de Murcia, D. José Luis Mendoza, que desde el primer momento comprendió la evidente relevancia que para esta institución tendría un congreso de marcado carácter internacional e interdisciplinar en el que, de la mano de destacados especialistas mundiales y desde la perspectiva de diferentes disciplinas, se abordase el análisis de las relaciones históricas entre el Cristianismo y el deporte. No en vano, la identidad católica de nuestra universidad hace de la evangelización uno de sus pilares esenciales, junto con la docencia e investigación, mientras que el Deporte se ha constituido en otra seña de identidad fundamental de la UCAM, verdadera “universidad del deporte” en España. Citando al Papa Benedicto XVI, D. José Luis Mendoza afirmó en la inauguración del congreso, que “el deporte es un vehículo para la educación de los valores”. El agradecimiento se extiende, por supuesto, al apoyo recibido del Presidente para la publicación de los resultados del congreso, su necesaria difusión en los medios académicos y para la docencia en las distintas Facultades de Deportes, y su no menos deseable divulgación en la sociedad, en unos momentos muy difíciles a escala global por la pandemia de la COVID-19 y sus terribles efectos directos e indirectos en la población, en la sociedad, en la economía y, como no podía ser de otro modo, también en el ámbito educativo y, especialmente en nuestro caso, el universitario.

Agradecemos también el apoyo prestado a la organización del congreso y la participación protagonista en su inauguración por parte de D. Alejandro Blanco, Presidente del Comité Olímpico Español. En dicha inauguración, que se hizo coincidir con la de las VII Jornadas Técnicas del Comité Olímpico Español –

VI Congreso Nacional de Olimpismo UCAM, D. Alejandro Blanco auguró la repercusión mundial de dichos eventos y destacó el papel del deporte en la educación. Como parte de ese agradecimiento, queremos recordar algunas de sus palabras: “El deporte es actividad ética en sí misma; por ello se puede trasladar el amor al conocimiento a través del deporte”, que “muestra la expresión de valores humanos como el esfuerzo, la perseverancia o la amistad”.

Murcia, septiembre de 2020

PRÓLOGO

En 2016 se cumplieron veinte años de la fundación de la Universidad Católica San Antonio de Murcia, una institución todavía muy joven, pero ya muy consolidada en la región y en sus zonas circundantes, y con una amplísima proyección internacional, que comenzó a andar –como todas las universidades– irguiéndose sobre los pilares de la docencia y de la investigación, pero que se sustentó desde el principio sobre un tercer pilar, el de la evangelización, de acuerdo con su identidad católica. Una universidad privada, pero con vocación pública y de servicio; religiosa, mas gobernada por laicos; y con otra seña de identidad fundamental, el Deporte. Los veinte años de existencia, una humilde centésima parte de los dos mil de historia del Cristianismo, se presentaron sin embargo como una ocasión apropiada para la celebración en torno a los mencionados pilares y señas de identidad de la universidad, como reafirmación y también como declaración de intenciones. De este modo, la investigación de la relación entre el Cristianismo y el Deporte a lo largo de la historia de la humanidad en esos dos mil años tomó la forma de un congreso internacional cuyos resultados deberían valer, además, para el ejercicio docente tanto en la Facultad de Deporte como en el Departamento de Ciencias Humanas y Religiosas de la universidad. Precisamente, del área de Historia de este último surgió la idea y fue la encargada de llevar a buen puerto el empeño, lo que no habría sido posible de no haber contado con el apoyo entusiasta del Presidente de la universidad, D. José Luis Mendoza, que comprendió rápidamente no sólo la importancia del tema del congreso para nuestra institución y la necesidad de contar con algunos de los mejores especialistas mundiales, sino sobre todo, la importancia de sus resultados para todos los alumnos que en ella cursan sus estudios.

El volumen comienza, como no podía ser de otra manera, con los artículos dedicados a la complicada relación del naciente Cristianismo con las estructuras existentes del deporte clásico en el mundo griego y romano, desde la misma práctica del ejercicio físico hasta la organización de espectáculos de gran entidad como los agones griegos –comenzando por los Juegos Olímpicos– o los diferentes juegos romanos –*ludi* y *munera*–. Si el marco inicial de esa relación fue el Imperio Romano en los primeros siglos de nuestra era, la propia evolución hacia el Imperio Cristiano afectará igualmente a su desarrollo, formas de expresión y actitudes dentro del Cristianismo, como se podrá ver en el primer artículo, que suscribe el autor de estas líneas. Los estudios de especialistas de la talla de Thomas F. Scanlon y Wendy Raschke se centran en diversos aspectos de la relación entre el cristianismo antiguo y las concepciones deportivas griegas, como el cuerpo atlético griego o la presencia de una iglesia paleocristiana en las ruinas del santuario de Zeus en Olimpia; del mismo modo, el equipo del Centro de Estudios Olímpicos de la UCAM trae a colación el muy conocido pasaje de San Pablo en el que utiliza la metáfora del atleta para los cristianos cuando se refiere a los Juegos Ístmicos en Corinto. Por otro lado, en lo que se refiere a las concepciones romanas del deporte y el espectáculo, Juan Antonio Jiménez Sánchez analiza la *Vita Hilarionis* de San Jerónimo en busca de elementos deportivos, y David Romero se sumerge en el mundo de los *munera gladiatoria* para estudiar cómo los mártires cristianos condenados a las fieras se convirtieron en los héroes del Cristianismo.

Enlazando el mundo antiguo con el medieval como lo hacía el primer artículo, pero desde el punto de vista de la Historia del Arte, en lugar del de la Historia, Ainhoa De Miguel estudia el proceso por el que la imagen del dios supremo de los griegos, Zeus, y en particular su colosal estatua crisoelefantina de Olimpia, realizada por Fidias, se convirtió en el modelo iconográfico que habría de ser tomado por el Cristianismo para desarrollar los tipos del Cristo Pantocrátor y otros, referidos al Dios Padre

o incluso a la Virgen María, desde Constantinopla y Roma, y adentrándonos en la Edad Media y en el arte posterior.

Pasando a la Edad Media, tres notorios estudiosos de las manifestaciones deportivas en esta época estudian las difíciles relaciones entre el deporte y la religión hasta la llegada del Renacimiento. Jean-Michel Mehl analiza el paso de la Edad Media a la temprana Edad Moderna, del mismo modo que lo hace Alessandra Rizzi, centrándose en el caso italiano, y para terminar esta parte, John McClelland se introduce en los entresijos del Renacimiento europeo.

El estudio de José Jesús García Hourcade y Francisco Javier Marín sobre las imágenes del deporte en la literatura espiritual cristiana en España en los siglos XVI y XVII da paso a la plena Edad Moderna. Un estudio de caso particular lo proporciona José Antonio García Ruiz al tratar sobre la motivación religiosa de los soldados procedentes de Murcia que integraron los tercios españoles. A su vez, Serge Vaucelle analiza la conjunción de institución católica de enseñanza y el uso de una pedagogía corporal en el caso de una escuela real militar en Francia a finales del Antiguo Régimen.

También en el contexto de la Edad Moderna, pero en el ámbito mesoamericano, dos estudios –el de José María Sesé y Patricia Gutiérrez, por un lado, y el de Manuel Aguilar Moreno, por otro– se centran en los juegos de pelota indígenas y su relación con los sacrificios humanos según los relatos de las crónicas cristianas españolas, y su supervivencia hoy en día –desprovistos de cualquier sentido religioso–.

En lo que respecta al mundo contemporáneo, Hugh McLeod realiza un estudio en el que identifica a los deportistas modernos de finales del siglo XIX, el siglo XX e incluso comienzos del XXI con los nuevos “santos” o “iconos” del deporte, presentándose como nuevos modelos sociales. Desde el ámbito sociológico, Roberto Cipriani analiza el carácter individual y comunitario, y también social, de ambos fenómenos, el deporte y la religión, en el marco general de los muchos puntos de convergencia observables entre el

Deporte y el Cristianismo. Fernando Arrechea Rivas nos lleva al mundo del Cristianismo en el fútbol estudiando el caso de la fundación del F.C. Barcelona. Y Matteo Monaco nos traslada al período posterior a la Segunda Guerra Mundial en Italia para analizar la teoría de la educación deportiva católica.

La parte final del volumen está dedicada a estudios sobre el Deporte y el Cristianismo desde el ámbito de la Filosofía, la Teología y la Evangelización en el mundo actual. Antonio Sánchez Pato, decano de la Facultad de Deporte de la UCAM, habla en su estudio sobre la educación ético-estética de la persona en el deporte. Manuel Alejandro Serra se centra en la metafísica del deporte a partir del comentario realizado por el filósofo francés Étienne Gilson a un pasaje del Éxodo. Claudio Mancuso analiza los aspectos de evangelización, promoción social y deporte en la congregación religiosa de la Pequeña Obra de la Divina Providencia, fundada por San Luis Orione en 1903. Atendiendo al pensamiento de los Papas en época reciente, Rodrigo Lau Zelada analiza algunas encíclicas y alocuciones papales de Juan Pablo II y de Francisco en relación con el deporte y con la actividad física. De nuevo, el equipo del Centro de Estudios Olímpicos de la UCAM nos trae otro estudio, netamente diferente, sobre un proyecto educativo multidisciplinar en relación con la peregrinación a Caravaca de la Cruz. Adam Fryc también nos habla de peregrinación y turismo religioso, así como de cultura física, para otro caso particular, el de la parroquia y santuario mariano de la Bendita Virgen María y San Bartolomé en Piekary Śląskie, en la Alta Silesia, en Polonia.

La conclusión del volumen, como ocurrió en el congreso, corre a cargo de Tomás Bolaño, que analiza el pensamiento expresado por Pièrre de Coubertain en sus escritos para intentar mostrar que el Cristianismo, hasta mediados de la Edad Media, actuó como moderador y no como enemigo del instinto deportivo. Y deja abiertos sugestivos interrogantes en torno a el papel del Cristianismo como moderador del Deporte en épocas posteriores, sugiriendo que “en la Baja Edad Media el Cristianis-

mo moderó los juegos entre juegos mundanos o deshonestos y juegos píos u honestos; en la Edad Moderna, desde el juego sin normas hacia juegos con límites y normas; y en la Edad Contemporánea, se encuentra moderando entre el deporte para lucro de las multinacionales y el deporte para el bien de la humanidad". Esperamos que los artículos reunidos en este volumen, en su conjunto, hayan sido capaces de arrojar algo de luz sobre dichos interrogantes y de enriquecer nuestras perspectivas históricas y actuales sobre una relación –que por distintas razones no ha tenido nada de sencilla– entre el Deporte y el Cristianismo a lo largo de los siglos.

Juan Ramón Carbó

LOS CRISTIANOS, EL DEPORTE Y EL ESPECTÁCULO DEL IMPERIO ROMANO AL IMPERIO CRISTIANO

*Christians, Sport and Spectacle from the
Roman Empire to the Christian Empire*

Juan Ramón Carbó García
Universidad Católica de Murcia

RESUMEN: Mediante el estudio de la secularización de los espectáculos deportivos en el mundo romano, de la relación de los cristianos con los espectáculos deportivos del Imperio Romano antes de su cristianización, de las críticas eclesíásticas cristianas a los espectáculos romanos, de las conversiones al cristianismo de los profesionales de los espectáculos romanos, de la cristianización del ritual circense y de la evolución de los espectáculos deportivos en el Imperio Bizantino, se analiza la relación entre los cristianos y los espectáculos deportivos romanos en el tránsito entre el Imperio Romano y el Imperio Cristiano. Ésta fue una época de grandes controversias y cambios religiosos, pero también de cambios políticos y sociales que sin duda afectaron gravemente a la misma concepción y al desarrollo de los *ludi* y *munera* de época imperial.

PALABRAS CLAVE: Circo, espectáculos, carreras de carros, secularización, cristianización, herejías.

ABSTRACT: This paper analyzes the relationship between the Christians and the Roman sports spectacles in the transit from

the Roman Empire to the Christian Empire. This is an era of great controversies and religious changes, but also of political and social changes, which seriously affected the same conception and development of the *ludi* and *munera* of Imperial Age. And it does so through the study of the secularization of the sports spectacles in the Roman world; of the relationship of the Christians with the sports spectacles of the Roman Empire before its Christianization; of the Christian Church criticism of the Roman spectacles; of conversions to Christianity of the Roman entertainment professionals; of the Christianization of the circus ritual; and of the evolution of sports spectacles in the Byzantine Empire.

KEYWORDS: Circus, spectacles, chariot racing, secularization, Christianization, heresies.

Cuando estudiamos la relación entre deporte, espectáculos deportivos y el Cristianismo en el Imperio Romano, la visión más extendida en el imaginario colectivo es la de la oposición frontal e incluso total entre el Cristianismo y el Paganismo; la relación de los cristianos con los espectáculos públicos romanos es simplificada y estereotipada hasta el extremo de verles sólo como víctimas –mártires– en las ejecuciones públicas, ofrecidos a las bestias del anfiteatro o puestos ante la espada del gladiador; esto coincidiría con las entonces lógicas críticas de los autores eclesiásticos cristianos hacia los espectáculos romanos, que sostendrían esa oposición al Paganismo y sus manifestaciones, sobre todo a partir del manido texto de Tertuliano, *De Spectaculis*; y por supuesto, con la presunta prohibición de los Juegos Olímpicos, de los juegos de gladiadores y otros espectáculos a partir de finales del siglo IV. ¿Conclusión aparente?: que el Cristianismo fue enemigo declarado y el causante del final de los Juegos Olímpicos, de los gladiadores, del teatro y del deporte... ¿de todos los espectáculos de masas, por ende? Los estereotipos conducen a vaguedades, éstas a imprecisiones y éstas, a su vez, a errores.

1. Del carácter religioso a la secularización

Al igual que sucedió con los Juegos Olímpicos, en su evolución de varios siglos, en el mundo romano también se pasó de un carácter religioso a la progresiva secularización de los espectáculos deportivos, pero se mantenía todo un aparato religioso alrededor.

En el Circo, las carreras de carros estaban precedidas por una procesión sagrada que desfilaba a través de las calles de la ciudad y terminaba en el Circo Máximo, donde daba una vuelta. La procesión incluía imágenes de los dioses, que después de ser transportados hasta el *pulvinar*, que les servía de altar, presidían los juegos en compañía del Emperador. Siguiendo a los dioses en la procesión iban los magistrados, jóvenes nobles, aurigas, atletas, bailarines, músicos, quemadores de incienso y ayudantes religiosos de los templos.¹ Desde un punto de vista arquitectónico, el Circo Máximo era como un masivo altar dedicado a los dioses. Los principales eran Consus, dios ctónico de la cosecha guardada, y el dios celeste Sol. Además, contenía altares o estatuas dedicados a otros dioses. Incluso las estatuillas de delfines que se giraban con cada vuelta estaban consagrados a Neptuno, que como señor de los caballos, estaba asociado con el Circo en las fuentes literarias (*Neptunus Equester*).² Por otra parte, en los anfiteatros romanos, sin embargo, la diosa preeminente era Némesis, dispensadora de justicia y fortuna.³

Sin embargo, tomados en su conjunto, las fuentes literarias y la cultura material y visual demuestran que los juegos circenses

1 Ovid., *Amores*, 3.2.43-58; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 7, 70-73. Ver Bell, S. (2014). "Roman Chariot Racing. Charioteers, Factions, Spectators", en P. Christesen y D. G. Kyle (eds.), *A companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden-Oxford, Wiley Blackwell, 494.

2 Zaleski, J. (2014). "Religion and Roman Spectacle", en Paul Christesen y Donald G. Kyle (eds.), *A companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden-Oxford, Wiley Blackwell, 596.

3 *Ibidem*, 597; Green, C. (2009). "The Gods in the Circus", en S. Bell y H. Nagy (eds.), *New Perspectives on Etruria and Early Rome*, Madison, 65-78.

eran mucho más que ocasiones ceremoniales públicas; eran hechos que podían jugar un papel muy significativo en el modo en que los romanos de todos los niveles de la sociedad estructuraban sus experiencias privadas, dentro y fuera del Circo⁴. Para empezar, hay que ser conscientes de que el puro espectáculo deportivo de alta velocidad predominaba sobre cualquier otra cosa: la oportunidad de contemplar cómo la facción favorita, el auriga o los caballos preveían y ganaban arriesgando su integridad e incluso sus propias vidas, mientras que los rivales sufrían accidentes aparatosos y eran derrotados. Tampoco debemos descartar el poder y la atracción de otros eventos en el mismo lugar, desde las muestras de animales salvajes traídos de todas partes del Imperio Romano y más allá de sus fronteras hasta las procesiones religiosas que mencionábamos atrás y que enfatizaban el recuerdo comunal del pasado más profundo de la ciudad. Y desde luego, algunos *bonus* añadidos de tipo personal, como exponía Bell: ganar un premio o una apuesta, ver una maldición cumplida, creer encontrar la salvación en la victoria de un héroe admirado o perder toda esperanza siendo testigo de su muerte o una humillante derrota...⁵ El potencial de atracción de estos espectáculos era tan grande que explica cómo después de cientos de años, las palabras del poeta Juvenal siguen teniendo cierta resonancia en el presente: si Juvenal decía aquello de “toda Roma está hoy en el Circo”⁶, hoy es bien fácil escuchar “todo el mundo está viendo hoy el partido de fútbol” cuando tiene lugar un encuentro de especial interés entre dos equipos destacados o cuando la selección nacional juega en una competición internacional.

4 Marcattili, F. (2009). *Circo Massimo: Architetture, funzioni, culti, ideologia*. Roma.

5 Bell, S. (2014). “Roman Chariot Racing... (op.cit.), 502. Ver también Gager, J. (1990). “Curse and Competition in the Ancient Circus”, en H.W. Attridge, J.J. Collins y T.H. Tobin (eds.), *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of His Sixties Birthday*, Lanham, 215-228.

6 Juv., *Sat.*, 11.197.

Igual que en el Circo, en el Anfiteatro, el original carácter religioso o funerario del combate de gladiadores se perdió rápidamente y el ofrecimiento de los juegos –*munera*– devino un acto político. La lucha de gladiadores se convirtió en “puro espectáculo”, desprovisto de cualquier significado religioso real⁷ aunque se mantuvieran ciertas apariencias religiosas. Este proceso de secularización está relacionado habitualmente a uno de politización⁸. Aunque, desde luego, podríamos cuestionarnos, como lo hacía Mary Beard, la simple noción de abuso político de la religión en una cultura en la que la religión estaba gobernada por el culto de estado oficial, algo todavía más visible con el surgimiento del culto imperial, en el que el emperador se convirtió en la figura unificadora de la religión y del Estado⁹. De este modo, no deberíamos contemplar los juegos del Imperio como herramientas del poder político secular sin ningún significado religioso. Mejor cabría pensar que los juegos adquirieron un nuevo significado, religioso y político a la vez, bajo el paraguas del culto de los emperadores. Los famosos *ludi saeculares* de Augusto en el año 17 a.C. no fueron unos juegos seculares, sino más bien unos juegos que pretendían celebrar un nuevo *saeculum*, un nuevo siglo, un período cíclico de 100 a 109 años¹⁰.

Pero podemos seguir el rastro del aspecto religioso de los espectáculos deportivos en las devociones particulares de los competidores o participantes en los juegos, a partir de inscripciones votivas y funerarias, y en esta cuestión destacan especialmente los casos de los gladiadores y los cazadores de animales (*venatores*) en el anfiteatro, que dedicaban a Némesis,

7 Ville, G. (1981). *La gladiature en Occident, des origines à la mort de Domitien*, Roma, 14-19.

8 Zaleski, J. (2014). “Religion and Roman Spectacle... (op.cit.), 593.

9 Beard, M. (1992). “Religion”, en J. A. Crook, A. Lintott y E. Rawson (eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 9, *The last Age of the Roman Republic, 146-43 B.C.*, (2ª ed.) Cambridge, 739-742.

10 Zaleski, J. (2014). “Religion and Roman Spectacle... (op.cit.), 594. Ver Forsythe, G. (2012). *Time in Roman Religion: One Thousand Years of Religious History*, Nueva York, 49-76.

Fortuna, Diana o Hércules, mayoritariamente¹¹. Las fórmulas epigráficas de las ofrendas votivas también son muy relevantes para establecer las relaciones entre los hombres y los dioses, un proceso de intercambio, un contrato religioso que incluso obligaba a las dos partes.

En lo que se refiere a los condenados a muerte, podían esperar poco de los dioses, salvo quizás una muerte rápida, pero aquí es donde los cristianos hacen su primera aparición distintiva y diferenciadora: como condenados a muerte en el marco de los espectáculos de masas romanos.

2. Los cristianos y los espectáculos romanos antes de la cristianización del Imperio

Los cristianos resultaron ser miembros no voluntarios de los espectáculos –mártires–, aunque evidentemente hay problemas para considerar esas ejecuciones como “manifestaciones deportivas”, aunque se realizasen en el marco de espectáculos deportivos y en recintos destinados para estos, generalmente los anfiteatros.

Ciertamente, los emperadores necesitaban el soporte del pueblo para legitimar su gobierno, de modo que la provisión de entretenimientos en forma de espectáculos era una inversión política. Los emperadores deseaban ser los líderes de una sociedad bien ordenada y disciplinada, que sabía cómo disponer propiamente de su ocio. Tales ideas sociales eran reafirmadas públicamente por los crueles castigos impuestos sobre los condenados en las ejecuciones públicas. Los juegos eran también un medio para expresar su poder, riqueza y dominio político de la sociedad romana. El anfiteatro era una representación miniaturizada de la sociedad romana: en las gradas, el emperador y la familia imperial, así como su corte y las familias senatoriales,

11 Zaleski, J. (2014). “Religion and Roman Spectacle... (op.cit.), 597.

se sentaban en los puestos más cercanos a la arena; por encima de ellos, las familias ecuestres; por encima, ocupando la mayor parte, la plebe; y –al menos en el Coliseo, en la propia Roma–, en la zona superior, de pie, las mujeres de la plebe y los libertos; mientras que en la arena estaba representados los pueblos vencidos por Roma en su historia, esclavizados y obligados a luchar como gladiadores, así como las bestias exóticas que representaban el salvajismo y la barbarie más allá de las fronteras de la ecúmene romana, y por último, los condenados a muerte, por la espada los de condición ciudadana –*noxii ad gladium*– o entregados a las fieras el resto –*damnatio ad bestias*–.¹² El pueblo por lo general correspondía con su aclamación y su aplauso, especialmente en el anfiteatro, pero después también en el circo, sobre todo en Constantinopla, como veremos más adelante¹³. Solamente los mártires cristianos parecían dispuestos a desafiar abiertamente esta sociedad, y pagaron un alto precio por hacerlo.¹⁴

12 Clavel-Lévêque, M. (1984). *L'Empire en jeux. Espace symbolique et pratique sociale dans le monde romain*, París, Centre National de la Recherche Scientifique; Clavel-Lévêque, M. (1986). "L'espace des jeux dans le monde romain: hégémonie, symbolique et pratique sociale", *ANRW II*, 16,3, 2405-2563; Edmonson, J. (1996). "Dynamic Arenas: Gladiatorial Presentations in the City of Rome and the Construction of Roman Society during the Early Empire", en W. Slater (ed.), *Roman Theater and Society*, Ann Arbor, 69-112; Gunderson, E. (1996). "The Ideology of the Arena", *Classical Antiquity* 15, 113-151. Sobre el papel de las ejecuciones públicas en los juegos, ahondando en la confirmación del orden social simbolizado por la muerte ritual en la arena por medio del tratamiento diferente de los cadáveres, ver Kyle, D. (1998). *Spectacles of Death in Ancient Rome*, Londres.

13 Sobre la psicología del pueblo romano en relación con los espectáculos, ver Fagan, G. (2011). *The Lure of the Arena: Social Psychology and the Crowd at the Roman Games*, Cambridge. Sobre los principales edificios de espectáculos como un lugar de diálogo entre el emperador y su pueblo, ver Cameron, A. (1976). *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford, 157-192; Köhne, E. (2000). "Bread and Circuses: The Politics of Entertainment", en E. Köhne, C. Ewigleben y R. Jackson (eds.) *Gladiators and Caesars: The Power of Spectacle in Ancient Rome*, Berkeley, 8-30; Veyne, P. (1990). *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*, (trad. B. Pearce), Londres; Wiedemann, T. (1992). *Emperors and Gladiators*, Londres.

14 Toner, J. (2014). "Trends in the Study of Roman Spectacle and Sport", en P. Christesen y D. G. Kyle (eds.), *A companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden-Oxford, Wiley Blackwell, 459. Sobre los cristianos y los juegos, Wiedemann, T. (1992). *Emperors and Gladiators...*(*op.cit.*), 129-164.

Para los cristianos, al menos, la muerte en la arena representaba la puerta hacia la vida después de la resurrección, una especie de “bautismo de sangre” a imitación de la crucifixión de Cristo –una imitación en ocasiones tomada al pie de la letra–. Los relatos cristianos enfatizan la alegría de los mártires y su control sublime sobre su destino. En la *Pasión de las santas Perpetua y Felicidad*, se muestra que la embarazada Felicidad temía que su martirio se pospusiera, puesto que la ley romana establecía que estaba prohibido castigar públicamente a una mujer embarazada, pero en respuesta a sus oraciones, dio a luz a los ocho meses de gestación, antes de la fecha establecida para su ejecución y consiguiente martirio, por lo que pudo ser ejecutada sin problemas y ella obtener de esta forma el martirio.¹⁵ Por su parte, cuando ya se encontraba en la arena entre los *noxii ad gladium*, Perpetua incluso atrajo la espada del gladiador a su cuello con su propia mano.¹⁶ De este modo, su martirio se convertía en un acto de su propia voluntad, de nuevo una imitación de Cristo, convirtiéndose en su hora de gloria.¹⁷

En el Circo, así como en la arena del Anfiteatro, conectaban todos los mundos de la antigua Roma: lo visible y lo invisible, lo celestial y lo ctónico. Y es sobre todo en el encuentro de estos mundos, manifestado en procesiones, votos y preferencias religiosas particulares, maldiciones y determinadas actitudes donde podemos buscar el significado religioso en el contexto del espectáculo romano.¹⁸ Los cristianos no fueron una excepción, pero su actitud en la arena sí que marcó una diferencia clara respecto al resto de protagonistas de los espectáculos.

15 *Actas de los mártires, Pasión de las santas Perpetua y Felicidad*, 15. 2.

16 *Actas de los mártires, Pasión de las santas Perpetua y Felicidad*, 21. 9-10.

17 *Actas de los mártires, Pasión de las santas Perpetua y Felicidad*, 20. 5. Cfr. Zaleski, J. (2014). “Religion and Roman Spectacle... (op.cit.), 598; Shaw, B. (1993). “The Passion of Perpetua”, *Past and Present*, 139, 3-45; *Idem* (1996). “Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs”, *Journal of Early Christian Studies*, 4, 269-312.

18 Harmon, D. (1988). “The Religious Significance of Games in the Roman Age”, en W. Raschke (ed.), *The Archaeology of the Olympics: The Olympics and Other Festivals in Antiquity*, Madison, 236-255; Bernstein, F. (2007). “Complex Rituals: Games and Processions in Republican Rome”, en J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden (MA), 222-234.

2.1. Las críticas de los autores eclesiásticos cristianos contra los espectáculos

Para empezar habría que decir que ya anteriormente los propios romanos habían vertido críticas contra los espectáculos, una oposición manifestada por la élite literaria y por los filósofos estoicos romanos: escritores como Cicerón, Plinio el Joven o el mismo emperador Marco Aurelio, los historiadores Tácito o Suetonio, el filósofo estoico Séneca o los poetas Marcial y Juvenal, que se quejaban de una sociedad que no sólo despreciaba las artes liberales, sino también a los hombres que sobresalían en esas artes liberales (como ellos mismos), admirando y recompensando ampliamente a los conductores de carros victoriosos, atletas y gladiadores con riqueza y fama, al tiempo que dejaban a los poetas y hombres de cultura trabajando duramente en relativa pobreza y oscuridad.¹⁹ A veces resulta escalofriante comprobar cómo palabras dichas hace 2000 años tienen completa vigencia en nuestro presente. Pero la oposición de la élite literaria y filosófica romana no constituía una reacción completa de los espectáculos romanos tradicionales, sino que era una reacción a su popularidad: la oposición a los espectáculos tenía que ver con la definición y la defensa de la propia élite intelectual y de la identidad filosófica frente a la cultura popular y los pasatiempos del vulgo.²⁰

Las objeciones formuladas por los autores cristianos tempranos a menudo toman la forma de una larga lista de razones por las que la cultura de espectáculos romanos no era consistente con las creencias cristianas, prácticas y, por extensión, con su identidad. La razón más importante era la idea

19 Juv., *Sat.*, 7.106-114; Marcial, *Epig.*, 10.74. Wistrand, M. (1992). *Entertainment and Violence in Ancient Rome: the Attitudes of Roman Writers of the First Century A.D.*, Göteborg, 45; Mammel, K. (2014). "Ancient Critics of Roman Spectacle and Sport", en P. Christesen y D. G. Kyle (eds.), *A companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden-Oxford, Wiley Blackwell, 606.

20 Mammel, K. (2014). "Ancient Critics of Roman Spectacle and Sport..." (op. cit.), 607.

de que los espectáculos romanos eran “idolatría, pura y simple”, que podría afectar al espectador cristiano y apartar su mente de Dios, como lo podemos ver en el tratado *De Spectaculis*, de Tertuliano. Éste argumenta que prácticamente cada aspecto de los espectáculos –desde sus orígenes y nombres al equipo y sus contextos arquitectónicos– era idólatra. Enraizados en festivales religiosos paganos y juegos funerarios (de culto a los muertos), inspirados por demonios para confundir a la gente, desarrollados en estructuras dedicadas a dioses paganos y malempleando elementos de la creación divina, los espectáculos “pertenecían al demonio, su pompa y sus ángeles”²¹ y no eran lugar para los cristianos. Otro tratado un poco posterior del mismo nombre, atribuido a Novaciano, señala que los espectáculos eran particularmente peligrosos para los cristianos porque no eran solamente idólatras, sino traicioneros y seductores, ya que disfrazaban sus elementos idólatras (normalmente repulsivos para los cristianos) detrás de placeres para los ojos y los oídos que resultaban atractivos a todos.²²

Siguiendo la influencia del pensamiento estoico, los escritores cristianos también expresaron su preocupación particular sobre el impacto emocional de los espectáculos y su potencial violento para las almas de los espectadores. Los espectáculos ponían al espectador en contacto con masas de pecadores y gente impía. Séneca ya había expresado su preocupación sobre la mayor dificultad de resistir los vicios entre las masas en los espectáculos²³ y los autores cristianos, como el propio Agustín, se harán eco de esa inquietud.²⁴ También se temía que los espectáculos expusieran a los asistentes a otros pecados y vicios como la prostitución y el adulterio. Había quejas para todos los

21 Tert., *De Spect.*, 4-13.

22 Nov., *De Spect.*, 4. Cfr. Mammel, K. (2014). “Ancient Critics of Roman Spectacle and Sport... (op. cit.), 610.

23 Sen., *Epist.*, 7; ver Wistrand, M. (1990). “Violence and Entertainment in Seneca the Younger”, *Erano* 88, 31-46.

24 Augustinus, *Conf.*, 6.8.13.

gustos, y Novaciano incluso se lamentaba de que para llegar al Circo había que atravesar los barrios malos de la ciudad.²⁵

Y desde luego, los escritos de muchos escritores cristianos tempranos muestran su oposición a la violencia y el baño de sangre inherente a los espectáculos gladiatorios (recelos que están ausentes en los escritos de la élite literaria romana, hay que decirlo) y que demuestran una preocupación particular sobre el impacto moral de la violencia en el espectador y en los participantes. Los *munera* eran una forma de asesinato, y los asistentes a un asesinato eran de alguna forma cómplices del asesinato mismo. Y aun peor, aquellos espectáculos forzaban a hombres condenados a la arena por crímenes menores a transformarse en asesinos en el sentido más literal.²⁶ Y algunos escritores cristianos como Taciano o Ambrosio de Milán objetaron que las ejecuciones públicas como parte de espectáculos de masas no sólo eran pecaminosas y corruptoras, sino que además no tenían sentido y eran un desperdicio. Ambrosio veía en los espectáculos un desperdicio de vida humana y de recursos económicos que podrían haber sido destinados a propósitos de caridad.²⁷ Resumiendo los ejes principales de la crítica: la locura del circo, la crueldad del anfiteatro y la inmoralidad del teatro.

Los discursos tempranos cristianos contra los espectáculos romanos constituían en sus diversas modalidades una herramienta de construir la identidad cultural y religiosa cristiana por oposición a “los demás”. En esa definición, una pieza central fue el hecho de que los cristianos no eran –o al menos, no deberían ser– espectadores paganos de los espectáculos romanos.²⁸ Pero como veremos enseguida, la realidad en relación con los espectáculos –los deportivos, pero también el teatro, *ludi scaenici*– a menudo chocaba con el modelo

25 Nov., *De Spect.*, 5.4; Cfr. Mammel, K. (2014). “Ancient Critics of Roman Spectacle and Sport... (op. cit.), 611.

26 Tert., *De Spect.*, 19.

27 Tatian., *Oratio*, 23; Ambros., *De officiis*, 2. 109-110.

28 Cfr. Mammel, K. (2014). “Ancient Critics of Roman Spectacle and Sport... (op. cit.), 612.

de comportamiento cristiano respecto a ellos que trataron de establecer primero los autores cristianos y después la legislación conciliar.

A finales del siglo II, una buena parte de los fieles seguía acudiendo a los espectáculos deportivos aunque estuviese prohibido, y esto puede observarse en el *De Spectaculis* de Tertuliano, que –como señala Jiménez Sánchez– para empezar, jamás habría tenido que escribir su tratado si no fuera así.²⁹ Tertuliano rebate todas las excusas que ponían muchos cristianos para poder acudir a los juegos. Lo mismo sucede con otros autores cristianos críticos de los espectáculos a lo largo de varios siglos, como Novaciano (mediados III), Agustín (finales IV), Juan Crisóstomo (finales IV), Quodvultdeo (2º cuarto V), Salviano de Marsella (2º cuarto V), Cesáreo de Arlés (1ª mitad VI) e Isidoro de Sevilla (1º cuarto VII). Y la intensidad de la crítica no flojea en todo este tiempo, salvo en el caso de que un espectáculo en cuestión haya visto mermada su importancia, como sucedió con los *munera gladiatoria* en la segunda mitad del siglo IV y comienzos del siglo V.³⁰

2.2. Las conversiones de los profesionales de los espectáculos deportivos y sus problemas antes de la cristianización del Imperio

En el siglo III los espectáculos romanos ya no eran vistos por nadie como una manifestación cultural, pero los Padres de la Iglesia seguían considerándolos rituales paganos y, por consiguiente, los gladiadores y *venatores*, los aurigas y *agitatores*, y también los actores, eran los protagonistas de esos ceremoniales

29 Jiménez Sánchez, J.A. (2010). *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Treviso-Roma, ed. Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella, 294.

30 Jiménez Sánchez, J.A. (2006). *La cruz y la escena: cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía*, Alcalá de Henares. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 15-16.

paganos y no podían acceder al bautismo cristiano a menos que abandonasen su profesión.³¹

Primero algunos eclesiásticos a título personal –por su *auctoritas*–, como en el caso de Cipriano de Cartago, y después diversos cánones eclesiásticos y la legislación conciliar se pronunciaron acerca del acceso de los profesionales de los espectáculos al bautismo para convertirse en cristianos. La *Traditio apostolica*, probablemente una compilación anónima con elementos de épocas diferentes (de principios del III o más tarde), establecía en uno de sus cánones que “los actores, los aurigas, los atletas, los gladiadores y maestros de gladiadores, los cazadores de fieras e incluso el funcionario ligado a los combates de gladiadores deberán renunciar a su oficio si desean convertirse al cristianismo; de lo contrario serán rechazados”.³²

El Concilio de Arlés, de 314, convocado por Constantino I, trató sobre los antiguos profesionales de los espectáculos que, después de haberse bautizado, siguieron ejerciendo su profesión prohibida, y estableció que serían apartados de la comunión mientras persistieran en su actitud.³³

Las actas del Concilio de Elvira, a principio del siglo IV, en realidad seguramente una colección de cánones no unitarios atribuidos al Concilio de Elvira, incluyen un canon (62) que establecía la misma exigencia de entrada en la comunidad (acceso al catecumenado) y el mismo castigo (excomunión) en caso de volver a ejercer la antigua profesión.³⁴

Otra compilación de cánones, los *Canones Hippolyti*, alude a las profesiones prohibidas a los cristianos y que todos los que desearan acceder al catecumenado deberían evitar: entre ellas, el director de teatro, el luchador o corredor, el maestro de

31 *Ibidem*, 17.

32 *Trad. apost.*, 16 (ed. B. Botte). Seguimos en esta sección el estudio realizado por Juan Antonio Jiménez Sánchez, (2006). *La cruz y la escena: cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía*, Alcalá de Henares. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 21-35, esp. 23.

33 *Conc. Arél.*, 4, *CCL*, CXLVIII, p. 9, p. 10. *Ibidem*, 24-25.

34 *Conc. Elib.*, 62 (ed. F. Rodríguez). *Ibidem*, 26-28.

música, el maestro de gladiadores, el cazador del anfiteatro o el adiestrador de caballos.³⁵ Lo mismo sucede con otro grupo de cánones que la tradición hacía remontar hasta los Apóstoles, los “127 cánones de los Apóstoles”, y con el Epítome del libro VIII de las *Constitutiones apostolorum*. Las propias *Constitutiones apostolorum*, otra compilación de en torno al 380, establecen que los aurigas, gladiadores, corredores del estadio, organizadores de juegos, atletas, músicos y bailarines deberán abandonar sus respectivos oficios si quieren abrazar la fe cristiana y acceder al bautismo.³⁶

En el Concilio de Cartago del 401 se reguló un asunto muy controvertido del que todavía no hemos hablado: el de los profesionales de los espectáculos convertidos al cristianismo que habían abandonado sus antiguas profesiones, pero que posteriormente eran obligados a ejercer su antiguo oficio, con coacciones provenientes de los gobiernos municipales. Y el Concilio establece que no estará permitido que esas personas sean conducidas de nuevo o forzadas por nadie a ejercer su profesión por segunda vez.³⁷ A este respecto debemos recordar que en el siglo IV muchas profesiones adquirieron un carácter obligatorio e incluso hereditario, y los que las ejercían no podían abandonarlas aunque lo desearan, y es evidente que en este supuesto, la legislación civil chocaba con la eclesiástica y dio lugar a una terrible contradicción que debió ser resuelta posteriormente cuando los emperadores se convirtieron al Cristianismo y después, con Teodosio, ésta se convierte en la religión oficial y se permita el abandono de la profesión lúdica a aquéllos que quisieran abrazar el Cristianismo al mismo tiempo que se intentaba evitar una fuga masiva de profesionales del mundo de los espectáculos que amenazara la propia existencia

35 *Can.Hipp.*, 12; Coquin, R.-G., *Les Canons d'Hippolyte*, PO, XXXI, 2, p. 364. Jiménez Sánchez, J.A. (2006). *La cruz y la escena... (op.cit.)*, 28-29.

36 *Ibidem*, 29-31.

37 *Reg. ecl. Carth. excerpt.* (VI, not. de conc. Carthag., 16 iunii 401), 63, CCL, CXLIX, 197-198. *Ibidem*, 33-34.

de estos. Las primeras medidas a este respecto datan de la época de los emperadores Valentinianos, a finales del siglo IV.³⁸

El *Testamentum Domini*, de la segunda mitad del V o comienzos del VI, pero que se hacía remontar al propio Jesucristo, excluía del bautismo al actor, al auriga, al luchador o al cazador del anfiteatro.³⁹

Y la compilación canónica conocida como Segundo Concilio de Arlés, de la segunda mitad del siglo V, volvía a disponer que los aurigas y actores bautizados deberían ser apartados de la comunión mientras siguieran desempeñando su oficio.⁴⁰ No se menciona de ningún modo a los gladiadores, pero es que, como ha señalado Jiménez Sánchez, en esa época los espectáculos del anfiteatro ya habían desaparecido en la Galia –siendo el último testimonio de mediados del siglo IV–.⁴¹ En todo caso, lo que podemos observar con claridad es una intencionalidad hacia la “captación” de los profesionales de los espectáculos para intentar conseguir debilitar la atracción de estos sobre los cristianos. Agustín celebraba, por ejemplo, la conversión de muchos *venatores*, aunque también se lamentaba porque muchos fieles abandonaban la iglesia para ir al anfiteatro porque había juegos ese día.⁴²

En lo que se refiere a las conversiones de los profesionales de los espectáculos previamente a la implantación del Cristianismo como religión oficial, hasta Valentiniano I la conversión no habría tenido más ventajas que las espirituales. Por otra parte, la infamia y sus consecuencias legales persistirían, pero el abandono de la profesión lúdica podría

38 *Ibidem*, 40.

39 *Test. Dom. Nostr. Ies. Christ.*, II, 2 (ed. I. E. Rahmani), p. 112. *Ibidem*, 34.

40 *Coll. Arel.*, 20, CCL, CXLVIII, p. 118. *Ibidem*, 35.

41 Jiménez Sánchez, J.A. (2004). “El final de los espectáculos de gladiadores”, *Ludica*, 10, 60-80; *idem* (2006). *La cruz y la escena...* (*op.cit.*), 35.

42 Augustinus, *Serm.*, 51, 2, PL, XXXVIII, col. 333; Jiménez Sánchez, J.A. (2006). *La cruz y la escena...* (*op.cit.*), 77.

hacer que su mala consideración social se relajase o incluso desapareciese entre sus vecinos.⁴³

3. La cristianización del Imperio y de los espectáculos romanos

Aunque desde la época de Constantino las estructuras del Imperio comenzaron a cristianizarse, desde el momento en el que el Cristianismo se convirtió en religión oficial del Imperio con Teodosio I y a partir de entonces podríamos hablar ya del Imperio Romano Cristiano: la situación no hace sino complicarse, comenzando entonces la segunda parte de nuestro planteamiento para estudiar las relaciones entre los cristianos y los espectáculos deportivos romanos en la época del Imperio Cristiano.

Incluso antes de la cristianización, cabría hablar de la secularización de los juegos romanos operada bajo el Imperio Romano Cristiano, con la prohibición de los sacrificios y la retirada de los altares a los dioses paganos de los edificios de espectáculos. Desde mediados del siglo IV, con Constante, y hasta Teodosio II en el siglo V, pasando por el *Codex Theodosianus* y las disposiciones legales de Honorio y Arcadio, los juegos fueron perdiendo completamente su componente pagano: los espectáculos continuaron celebrándose, pero como entretenimientos laicos, desprovistos ya de toda significación religiosa al desaparecer del calendario las fiestas paganas.⁴⁴

Ya desde la época de Constantino I, algunos símbolos cristianos como el monograma o el *labarum* ya se habían ido introduciendo en el ritual de la victoria, hasta que en el siglo

43 *Ibidem*, 67-74.

44 Jiménez Sánchez, J.A. (2010). *Los juegos paganos en la Roma cristiana...* (op.cit.), 324-325. Para los juegos del anfiteatro en la época del Imperio Cristiano, ver también Ville, G. (1960). "Les jeux de gladiateurs dans l'empire Chrétien", *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome*, 72, 273-335.



Fig. 1: Sólido de Aelia Eudoxia, esposa del emperador Arcadio (400-401 d.C.). En el reverso aparece una Victoria alada sentada y sosteniendo un escudo en el que es representado el monograma cristiano (RIC X, 14).



Fig. 2: Sólido de Gala Placidia (405 d.C.). En el reverso aparece una Victoria alada en pie y sosteniendo una cruz larga (RIC X, 1803).



Fig. 3: Sólido de Aelia Pulcheria, hermana de Teodosio II (circa 420-450 d.C.). En el reverso aparece una Victoria alada en pie y sosteniendo una cruz larga enjorada (RIC X, 226).



Fig. 4: Escudo deportivo de la Universidad Católica de Murcia (UCAM).

V la cruz cristiana se asoció con la victoria de forma cada vez más frecuente. A mediados del siglo V, las formas del ritual ya estaban completamente cristianizadas y probablemente se introdujeron en el ceremonial circense en esa misma época. En la numismática, podemos ver victorias aladas llevando una cruz y éstas se asimilarán cada vez más a ángeles.⁴⁵

Este tipo de asociación simbólica entre la idea y la personificación de la victoria deportiva del mundo clásico y el Cristianismo sigue presente hoy en día, y lo podemos comprobar sin necesidad de salir de los muros de la institución que acoge la publicación de estos estudios: no hay más que ver el escudo deportivo de los equipos de la Universidad Católica de Murcia, en el que aparece el alado arcángel San Miguel con su espada, del mismo modo que podría haber aparecido la alada Niké griega o la alada Victoria romana.

Por otra parte, las motivaciones para la conversión en la fase del Imperio Cristiano varían respecto de las ya observadas en la fase anterior, dado que se mantienen las previas, pero se añaden

45 *Ibidem*, 192-193.

otras nuevas, como por ejemplo, el ser un medio para poder abandonar una profesión infamante que se había convertido en obligatoria y hereditaria.

Antes de abordar el final de los espectáculos deportivos en el Imperio Occidental, sería interesante mencionar los casos de algunos profesionales de los espectáculos deportivos que se convirtieron al Cristianismo, algo que conocemos sólo a partir de las fuentes epigráficas. En el caso de los profesionales del anfiteatro no conocemos ningún caso nominal de un gladiador convertido al Cristianismo, quizá porque algunos mandamientos esenciales de esta religión, como el de “no matarás” o el más general de “amarás a tu prójimo” no concuerdan con el ejercicio de su profesión.⁴⁶ Sin embargo, sí que conocemos casos de *venatores* por medio de Agustín, aunque no sus nombres. Por otro lado, hay una inscripción funeraria procedente del cementerio de Ciriaco, en Roma (CIL VI, 2, 10199) que menciona a un tal *Felix, doctor*, que algunos autores han interpretado como entrenador de gladiadores, aunque no hay una certeza absoluta sobre esta cuestión.⁴⁷

Y en cuanto a los profesionales de las carreras de carros en el Circo, conocemos varios casos de algunos aurigas convertidos al Cristianismo, casos en los que los protagonistas continuaron ejerciendo su oficio tras su conversión, lo que es sumamente contradictorio a la luz de lo que hemos venido observando en la legislación eclesiástica, aunque de forma tan sintética. Juan Antonio Jiménez Sánchez ha estudiado con profundidad esta cuestión y plantea una respuesta a esa aparente contradicción: el emperador Honorio promulgó una ley en 414 por la que se obligaba a todas las actrices que habían abandonado su profesión a volver a ejercerla; y no sabemos si hubo medidas similares para el resto de profesionales de los espectáculos, pero en cualquier caso ésta se aplicó a todos los oficios lúdicos, y como resultado, los aurigas cristianos no estarían violando ningún precepto

46 Jiménez Sánchez, J.A. (2006). *La cruz y la escena...* (op.cit.), 136.

47 *Ibidem*, nota 336.

ni eclesiástico ni civil, como tampoco las actrices cristianas, sino que cumplían la ley dictada por el Emperador. Según su hipótesis, todos los casos documentados en el registro epigráfico tendrían como término *post quem* el año 414, momento en el que se les habría obligado a volver al Circo.⁴⁸

4. Los espectáculos deportivos en el Imperio Romano de Oriente

Con el declive de los juegos de gladiadores –*munera*– en el siglo IV y su desaparición en el siglo V, las carreras de carros del Circo aumentaron aún más su popularidad, especialmente en la parte oriental del Imperio Romano.⁴⁹

El estudio de la situación en el Imperio Romano de Oriente y su prolongación natural en el conocido por nosotros como Imperio Bizantino debería arrojar luz sobre algunas particularidades muy interesantes en relación con nuestro propósito en esta contribución y, además, es un enlace inmejorable con el mundo de la Edad Media, del mismo modo que Bizancio fue uno de los conectores y transmisores de la cultura y las concepciones del mundo clásico hacia el Renacimiento, incluso en el ámbito relacionado con el deporte, los dioses paganos y el Cristianismo.

4.1. Espectáculos deportivos en el Imperio Bizantino

Las carreras de carros eran sin duda la forma de entretenimiento más popular en el mundo bizantino entre el siglo sexto y el octavo. La mayor parte de las ciudades en el Mediterráneo oriental tenían sus propios hipódromos donde se realizaban carreras según un calendario regular. Aunque la

48 *Ibidem*, 92-93.

49 Bell, S. (2014). "Roman Chariot Racing... (op.cit.), 494.

sociedad bizantina era una continuación directa de la sociedad romana y también mantenía algunos rasgos de la cultura griega, los espectáculos deportivos bizantinos del siglo VI tenían un aspecto bastante diferente de sus predecesores griegos y romanos. Por entonces, los combates de gladiadores y cacerías de bestias tan famosos en el Imperio Romano, y la tradición de la competición atlética individual que había incluido los Juegos Olímpicos del mundo griego se habían eclipsado. A comienzos del siglo VI las dos formas mayores de espectáculo eran las carreras de carros del hipódromo y las pantomimas del teatro –que no compete a nuestro estudio más que de forma tangencial–. Su administración estaba asumida por el gobierno imperial y, siguiendo la costumbre bizantina, el deporte y el espectáculo fueron burocratizados a finales del siglo V.⁵⁰

La importancia de las carreras de carros en el mundo bizantino también es evidente a partir de la posición central del hipódromo en su capital, Constantinopla. El circo construido por Septimio Severo y por Constantino I medía casi medio kilómetro de longitud y podía albergar unos 100.000 espectadores. Estuvo en servicio durante casi un milenio, hasta aproximadamente el año 1200, y no fue desmantelado hasta la construcción de la Mezquita Azul en el siglo XVII.⁵¹

4.2. Los espectadores

Como vimos anteriormente cuando nos referíamos a la crítica de los espectáculos, en general, el comportamiento de

50 Meijer, F. (2010). *Chariot Racing in the Roman Empire: Spectacles in Rome and Constantinople* (trad. L. Walters), Baltimore; Humphrey, J. H. (1986). *Roman Circuses: Arenas for Chariot Racing*, Berkeley; Roueché, C. (2008). "Entertainments, Theatre and Hippodrome", en R. Jeffreys (ed.), *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford, 677-684; Tougher, S. (2010). "Having Fun in Byzantium", en L. James (ed.), *A Companion to Byzantium*, Malden (MA), 135-146; Mango, C. (1981). "Daily Life in Byzantium", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 31, 337-353.

51 Parnell, D. A. (2014). "Spectacle and Sport in Constantinople in the Sixth Century CE", en P. Christesen y D. G. Kyle (eds.), *A companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden-Oxford, Wiley Blackwell, 634-635.

los aficionados a las carreras de carros ya había sido criticado de forma habitual por escritores romanos como Plinio el Joven antes que los autores cristianos, pero esa crítica se entendía en términos de estatus social: en lugar de dedicar su tiempo de ocio a las empresas más elevadas del propio Plinio o sus pares intelectuales (literatura, filosofía, etc.), los espectadores del Circo daban rienda suelta a su pasión. Peor aún, se permitían desatar sus emociones y volverse violentos, y generalmente perder el autocontrol, aunque aparentemente, en este tipo de espectáculos, nada estaba en juego para el espectador. Pero desde la perspectiva del espectador, todo está en juego.⁵²

Se ganaban y se perdían fortunas apostando en las carreras. El calor, el ruido, las apuestas y el estado enfervorecido de los espectadores... Las emociones alcanzaban un nivel tan alto que incluso algunos intentaban influir en el desenlace de las carreras empleando la magia, enterrando tablillas de plomo con maldiciones (*defixiones*).⁵³

Uno de los aspectos más interesantes de las carreras de carros tanto en el Imperio Romano como después en el Imperio Bizantino era el de los clubs de seguidores de las facciones, especialmente la de los Azules y la de los Verdes.⁵⁴ Los miembros de las facciones eran identificados típicamente como “partidarios” y eran los aficionados más extremos y dedicados de los equipos. Casi siempre eran pocos en número y representaban no sólo una pequeña minoría de la población completa, sino también una pequeña minoría de los aficionados a las carreras, generalmente, la mayoría de los cuales no eran tan

52 Bell, S. (2014). “Roman Chariot Racing... (op.cit.), 499.

53 *Ibidem*, 500; Gager, J. (1990). “Curse and Competition in the Ancient Circus (op. cit.), 215-228.

54 Cameron, A. (1976). *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford; Lee, H. (1983). “The Sport Fan and «Team» Loyalty in Ancient Rome”, *Arête: The Journal of Sport Literature*, 1, 139-145; Bell, Sinclair (2014). “Roman Chariot Racing. Charioteers, Factions, Spectators... (op.cit.), 492-504. Ver también en general Toner, Jerry (1995). *Leisure and Ancient Rome*, Cambridge, Polity; Toner, Jerry (2009). *Popular Culture in Ancient Rome*, Cambridge, Polity.

radicales. Como aficionados más dedicados y experimentados, también eran los mejores y más influyentes líderes en los cánticos de apoyo. Solían ser hombres jóvenes, como atestiguan las fuentes, y en Constantinopla se identificaban llevando ropas abultadas con el color azul o verde, y el pelo y la barba largos, al estilo huno, todo lo cual les distinguía del resto de la población e incluso de otros aficionados menos radicales.⁵⁵ Pero su más importante y peligrosa contribución a la sociedad en las mentes de sus contemporáneos fue sin duda su participación en los disturbios a gran escala.⁵⁶

4.3. Las carreras del Hipódromo, los disturbios de facciones deportivas y las herejías cristológicas del siglo VI en Constantinopla

En las ciudades de las que tenemos evidencia, las carreras de carros estuvieron conectadas con disturbios violentos y sería razonable que nos preguntásemos por qué el gobierno imperial toleraba la violencia asociada con las carreras y por qué las carreras seguían siendo tan populares a pesar de las condenas por parte de las autoridades religiosas cristianas a las que ya hacíamos referencia anteriormente y que siguen repitiéndose. En el siglo VI, Juan de Éfeso, en su *Historia Eclesiástica* sostenía que un hipódromo no era más que una “iglesia de Satán”.⁵⁷

Los disturbios instigados por los espectadores en general y por los partidarios Azules y Verdes en particular son probablemente el fenómeno más citado cuando nos referimos al deporte y al espectáculo en el mundo bizantino del siglo VI,⁵⁸ y como

55 Procop., *Historia Secreta*, 7.10-13. Ver Kaldellis, A. (ed.) (2010). *The Secret History [of Procopius] with Related Texts*. Indianápolis.

56 Parnell, David. A. (2014). “Spectacle and Sport in Constantinople... (op.cit.), 636-637.

57 Ioannes Ephesius, *Hist. Eccl.*, 5.17; Parnell, David. A. (2014). “Spectacle and Sport in Constantinople... (op.cit.), 633.

58 Ver Cameron, A. (1976). *Circus Factions: Blues and Greens...* (op.cit.); Lee, H. (1983). “The Sport Fan and «Team» Loyalty... (op.cit.), 139-145; Bell, Sinclair (2014). “Roman Chariot Racing. Charioteers, Factions, Spectators... (op.cit.), 492-504.

veremos, también tuvieron relación con algunos aspectos del Cristianismo que, después de todo lo que hemos venido viendo, nos puede parecer sorprendente: las facciones, que chocaban y se enfrentaban por distintos motivos, comenzando evidentemente por sus preferencias deportivas en el hipódromo que les daban nombre, llegaron incluso a tomar posiciones contrarias y a chocar en torno a las distintas posturas teológicas en torno a la naturaleza de Cristo, en el complejo mundo de las herejías cristológicas del Cristianismo en la Antigüedad.⁵⁹

Había dos tipos habituales de disturbios en este sentido: la batalla directa entre partidarios militantes de ambas facciones; y los disturbios en los que los partidarios de ambas facciones se unían, en lugar de atacarse entre sí, para presentar demandas al gobierno imperial, utilizando el hipódromo –como lugar en el que se concentraba un número significativo de ciudadanos– tal y como se había hecho especialmente con el anfiteatro en época imperial para conectar directamente con el Emperador.⁶⁰ Cuando esas peticiones no eran escuchadas, los partidarios unidos de las facciones Verde y Azul –cual ultras o *hooligans* desatados– procedían a destrozarse la ciudad, matando indiscriminadamente y efectuando actos tremendos de vandalismo y provocando incendios.

Los disturbios comenzados por los partidarios azules y verdes fueron muy comunes en el siglo VI. Juan Malalas menciona al menos 9 en Constantinopla durante el reinado de Justiniano,⁶¹ lo que supone aproximadamente 1 cada 4 años. Pero a pesar de su frecuencia y del nivel de destrucción ocasionalmente extremo,

59 Maxwell, J. (2016). "Popular theology in Late Antiquity", en L. Grig (ed.), *Popular Culture in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 277-295.

60 Sobre los principales edificios de espectáculos como un lugar de diálogo entre el emperador y su pueblo, ver Cameron, A. (1976). *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford, 157-192; Köhne, E. (2000). "Bread and Circuses: The Politics of Entertainment" (op.cit.), 8-30; Veyne, P. (1990). *Bread and Circuses: Historical Sociology (op. cit.)*; Wiedemann, T. (1992). *Emperors and Gladiators*, Londres.

61 Ioannes Malalas, *Chronographia*. Ver Jeffreys, E., Jeffreys, M., Scott, R. et al. (eds.) (1986). *The Chronicle of John Malalas*, Melbourne.

los emperadores claramente los toleraban e incluso mostraban sus preferencias por una u otra facción.⁶²

Por supuesto, en ocasiones había serias razones para la revuelta, desde el hambre hasta la incertidumbre política, interior o exterior. Se ha teorizado incluso con que quizá los disturbios provocados por facciones ocurrían a intervalos regulares y eran populares porque representaban una oportunidad para los jóvenes que se veían envueltos en ellos para entrar en una competición física intensa.⁶³ Dado que la competición atlética personal organizada era virtualmente inexistente en el mundo bizantino del siglo VI, un disturbio proveía el escenario en el que un joven podía vencer a un oponente en competición, ya fuera por golpearle hasta someterle o matarle, o por saquear o destruir exitosamente más edificios que sus camaradas. Además, adicionalmente a este aspecto de competición personal, un disturbio entre los Azules y los Verdes proveía un fuerte sentido de camaradería para los participantes, permitiéndoles sentirse como parte de un equipo. Por consiguiente, como si de un verdadero deporte se trataran, constituían una oportunidad para la consecución de un logro personal atlético y de un espíritu de equipo.⁶⁴

Pese al tono sarcástico, las fuentes, como Procopio de Cesarea, avalan en cierto modo esta hipótesis de Parnell.⁶⁵ Procopio subraya la importancia de la competición en las actividades violentas de los partidarios. El historiador Menandro, hablando de su vida pasada como miembro de una de las facciones, nos deja su descripción: “Así que descuidé mi carrera por la vida desgraciada de un vago merodeador. Mis intereses eran las luchas de bandas de las facciones, las carreras de carros y

62 Parnell, David. A. (2014). “Spectacle and Sport in Constantinople... (op.cit.), 638-639.

63 Cameron, A. (1976). *Circus Factions: Blues and Greens...* (op.cit.), 294; Parnell, David. A. (2014). “Spectacle and Sport in Constantinople... (op.cit.), 639-641.

64 *Ibidem*, 640.

65 Procop., *Hist. Sec.*, 7.23.

las pantomimas, e incluso entré en el círculo de lucha".⁶⁶ Su mención de esa pasión por la lucha, una de las pocas referencias al deporte en todo el siglo VI, sugiere un interés personal en la competición física personal que sin duda también está expresado cuando habla de las luchas de bandas de las facciones.

Los espectáculos del hipódromo –y también los del teatro– proporcionaban el evento y la localización donde la gente podría reunirse. Los aficionados más radicales, los jóvenes partidarios de cada facción, llegaban casi hasta la histeria por la excitación del espectáculo. Las carreras de carros llegaron a ser extremadamente importantes para los espectadores del mismo modo que los partidos de fútbol cruciales atraen espectadores apasionados en el mundo moderno. Y al igual que hoy en día, no es difícil de imaginar que esa pasión combinada con el hecho de haber sido testigos de una competición física en el hipódromo les conduciría a buscar alguna clase de competición para ellos mismos.⁶⁷ Y como apenas había ningún tipo de deporte organizado que respondiera a ese deseo, y las emociones estaban tan desbocadas como los caballos del hipódromo, no es sorprendente que la situación a menudo pudiera acabar convirtiéndose en una lucha entre los distintos partidarios más radicales que, a partir de ahí, podía fácilmente dar lugar a un disturbio.⁶⁸

Por supuesto, sería una ultrasimplificación perturbadora decir que todos los disturbios bizantinos comenzaron por el simple placer de la competición y el deporte inherente al hecho de provocar el disturbio. Los bizantinos del siglo VI provocaron disturbios por todo tipo de razones que tenían poco que ver con el deporte, pero que de esta forma se veían trágicamente asociadas: quejas religiosas, polémicas políticas y económicas...

66 Menander (hist.), *Frag. 1* (traducción propia). Ver Blockey, R.C. (ed.) (1985). *The History of Menander the Guardsman: Introductory Essay, Text, Translation and Historiographical Notes*, Liverpool.

67 Cameron, A. (1976). *Circus Factions: Blues and Greens...* (op.cit.), 293-294.

68 Parnell, David. A. (2014). "Spectacle and Sport in Constantinople..." (op.cit.), 641.

o que alguno de los partidarios de una u otra facción (o de las dos) acabase en la cárcel.

Durante el reinado de Anastasio I, por ejemplo, hubo varios disturbios religiosos, como el del año 512, cuando una muchedumbre campó a sus anchas por Constantinopla destruyendo todo a su paso para protestar contra la política religiosa del Emperador.⁶⁹ Anastasio fue un monofisita convencido, y aquí debemos hacer un paréntesis para explicar brevemente esta herejía: El Monofisismo fue una herejía cristológica difundida en el siglo V por Eutiques, archimandrita de Constantinopla, que sostenía una sola naturaleza en Cristo, la divina. El concilio de Calcedonia del 451 ya había dado su respuesta, argumentando que en Cristo hay dos naturalezas: una, divina, y otra, humana. Si fuera verdadera la herejía monofisita, ¿cómo se explicarían tantas actitudes de Cristo en el Evangelio?: Jesús se cansaba, comía y bebía, caminaba, tenía unas manos, lloraba, se llenaba de santa cólera, sufría la Pasión... Y argüía el Concilio que si no hubiera tenido naturaleza humana, no hubiera podido realizar estas actividades que son humanas, por lo que la ortodoxia quedaba establecida en la creencia de una sola persona y dos naturalezas en Cristo.⁷⁰

La política religiosa de Anastasio fue moderada. Se esforzó por mantener la paz de la iglesia, para lo cual firmó, a instancias del patriarca Eufemio, una declaración escrita de ortodoxia. En 512, sin embargo, a causa de la presión del pueblo —sobre todo de la facción de los Verdes—, se vio arrastrado a adoptar y favorecer abiertamente la posición monofisita. Como amigo de los Verdes y monofisita, los Azules se levantaron contra él. Como consecuencia, en el año 512 estalló una revuelta en Constantinopla a causa también de un apéndice añadido al

69 Greatrex, G. (1997). "The Niká Riot: A Reappraisal", *Journal of Hellenic Studies*, 117, 62.

70 Ver por ejemplo Young, F.M. y Teal, A. (2010). *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, (2ª ed.), Baker Academic, Grand Rapids (MI); Olmi, A. (2003). *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonesi e le non calcedonesi*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma.

Trisagión (el “Tres veces Santo” de la liturgia) que casi le costó el trono a Anastasio. En la parte europea del Imperio produjo bastante descontento, que fue aprovechado por Vitaliano, *magister militum per Thracias*, para organizar una rebelión, en la cual contó con el auxilio de una horda de hunos. La revuelta, que se prolongó durante los años 514 y 515, fue finalmente sofocada. Ciertamente, la revuelta de Vitaliano no se debió únicamente y ni siquiera en primera instancia a motivos religiosos, pero el hecho de que se alzase frente al emperador monofisita como defensor de la ortodoxia dio una fuerza especial a su empresa. El gobierno de Anastasio I había demostrado que la política eclesiástica monofisita llevaba a un callejón sin salida.⁷¹

El Monofisismo no fue la única herejía predominante en el siglo VI en Constantinopla. Por ejemplo, el Nestorianismo fue otra herejía cristológica difundida en el siglo V por Nestorio, obispo de Constantinopla, que sostenía dos personas en Cristo: una divina y otra humana. El concilio de Calcedonia del 451 también luchó contra ella afirmando que en Cristo hay dos naturalezas separadas, unidas en una sola persona, la del Verbo.⁷²

Pero el más famoso y mejor conocido de los disturbios provocados por las luchas de facciones fue el llamado “Revolta de Niká”, en el año 532, bajo el emperador Justiniano. Comenzó de forma típica con una petición para que se soltase a algunos camaradas partidarios de las dos facciones que habían sido apresados. Enseguida, los disturbios, conocidos por el canto “Niká” (¡Conquista! o ¡Victoria!) de los revoltosos, se agravaron brutalmente. La ciudad fue saqueada y varias estructuras importantes fueron pasto de las llamas, incluida Santa Sofía, que más adelante sería reconstruida y mejorada por Justiniano.

71 Ostrogorsky, G. (1984), *Historia del Estado Bizantino*, Madrid, Akal, 81-82.

72 Ver de nuevo Young, F.M. y Teal, A. (2010). *From Nicaea to Chalcedon...* (*op.cit.*); Olmi, A. (2003). *Il consenso cristológico...* (*op.cit.*).

Los miembros de las facciones Verde y Azul llegaron incluso a elegir un nuevo Emperador, un sobrino de Anastasio, Hipatio.⁷³

No fue una sorpresa que una revuelta comenzase en el hipódromo, ya que la influencia y el poder de sus facciones iban mucho más allá de las carreras de carros y el área se había convertido en un punto focal para la opinión política, como hemos venido apuntando. Combinaba los aspectos de las bandas callejeras y los partidos políticos, tomando posturas sobre asuntos del momento, como problemas teológicos o pretendientes al trono. La rivalidad deportiva en torno a las carreras de carros en el hipódromo se veía agravada por un trasfondo político y teológico. En ambos grupos, la mayor parte estaba formada por las masas populares, pero en la facción de los Azules la capa dirigente estaba formada principalmente por los representantes de la vieja aristocracia senatorial terrateniente grecorromana, y en la de los Verdes por los representantes del estamento comercial y artesanal, así como por los elementos advenedizos del servicio de la Corte y de la administración financiera y que procedían en su mayoría de las regiones orientales del Imperio. Por esta razón, los Azules representaban la ortodoxia griega, mientras que los Verdes profesaban el monofisismo y otras herejías orientales, como el nestorianismo antes mencionado.⁷⁴

Justiniano, ortodoxo, contrariamente al monofisismo de su padre, Anastasio, apoyaba a los Azules, mientras que aquél había apoyado a los Verdes. El Emperador estuvo a punto de verse obligado a huir de la ciudad, pero la serenidad de la Emperatriz, Teodora, y el buen hacer de sus consejeros, permitieron que

73 Las fuentes primarias clave para el estudio de la revuelta de Niká son Juan Malalas, 473-476; Procop., *De bellis*, 1.24.7-54; el *Chronicon Pascale*, 620-629; y Marcellinus Comes, a.532. Entre la bibliografía moderna, destaca Greatrex, G. (1997). "The Niká Riot: A Reappraisal"... (op.cit.), 60-86; una revisión sucinta en Kaegi, W. (1991). "Nika revolt", en A. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, (3 vols.), Nueva York, 1473; Parnell, David. A. (2014). "Spectacle and Sport in Constantinople..." (op.cit.), 638-639. Sobre Constantinopla en la época de Justiniano, ver Croke, B. (2005). "Justinian's Constantinople", en M. Maas (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, 60-86.

74 Greatrex, G. (1997). "The Niká Riot: A Reappraisal"... (op.cit.), 60-86.

la rebelión fuera finalmente sofocada por el general Belisario tras seis días. Belisario y Narsés, fingiendo negociar, rodearon a los rebeldes en el hipódromo y los masacraron. Se calcula que murieron cerca de 30.000 personas. Greatrex ha apuntado que la postura indecisa y no comprometida del Emperador provocó la serie de malentendidos que provocaron ya no la revuelta, sino sobre todo que ésta se extendiera durante seis días, que fuera tan violenta y que terminase de forma sangrienta.⁷⁵

5. Hacia la Plena Edad Media

Si en el Imperio Bizantino del siglo VI, el deporte y el espectáculo estaban estrechamente relacionados con la política gubernamental y la religión, y con las revueltas, después del siglo VI, las carreras de carros comenzaron su declive general, en parte porque habían llegado a estar íntimamente conectadas con las finanzas gubernamentales. Con las derrotas ante los persas sasánidas en el siglo VII y las invasiones árabes, las dificultades financieras resultantes condujeron probablemente a la desaparición de las carreras en las ciudades provinciales, y no volvemos a oír hablar de ellas desde el siglo VII en adelante. Sin embargo, las carreras de carros y las facciones de los colores de éstas sobrevivieron en Constantinopla con una importancia disminuida, pero al menos hasta el siglo XII.⁷⁶ Sin duda ello fue posible porque los emperadores seguían viendo en esas carreras y en el lugar donde se desarrollaban una oportunidad de seguir hablando directamente al pueblo, y del mismo modo el pueblo las usó para aclamar al Emperador y sus políticas, o protestar contra ellas, del mismo modo que había sucedido en el Coliseo en Roma.⁷⁷

75 *Ibidem*, 80.

76 Cameron, A. (1976). *Circus Factions: Blues and Greens...* (op.cit.), 308; Ducellier, A. (1980). "Jeux et sports a Byzance", *Dossiers de l'archéologie*, 45, 83-87.

77 Parnell, David. A. (2014). "Spectacle and Sport in Constantinople..." (op.cit.), 642.

En el siglo XII, los emperadores se trasladaron al palacio en Blaquerma, que resultaba más lejano del hipódromo, y quizá de esa forma se escenificaba el alejamiento ideológico del que hasta entonces había sido el epicentro del deporte y espectáculo en Constantinopla. Con una influencia desde Occidente cada vez mayor, los emperadores bizantinos favorecieron entretenimientos y competiciones deportivas que a nosotros pueden resultarnos más características de la Edad Media occidental, como por ejemplo, las justas. Podríamos decir, entonces, que el declive final del espectáculo de las carreras de carros proveniente de la Antigüedad romana se debió a un cambio gradual de gustos en el período alto-medieval, sumado a las dificultades económicas a las que antes hacíamos referencia, en relación con la política exterior y la guerra. Por supuesto, para entonces, los extraordinarios disturbios de las facciones de colores del siglo VI hacía mucho tiempo que habían desaparecido, aunque por un tiempo, en su momento álgido, habían proporcionado una importante válvula de escape para las presiones políticas, sociales y económicas, pero también para las presiones religiosas de una época muy convulsa para la teología cristiana, y por supuesto, para la pasión por el espectáculo deportivo heredada del Imperio Romano.

Bibliografía

- Beard, M. (1992). "Religion", en J. A. Crook, A. Lintott y E. Rawson (eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 9, *The last Age of the Roman Republic, 146-43 B.C.*, (2ª ed.) Cambridge, 729-768.
- Bell, Sinclair (2014). "Roman Chariot Racing. Charioteers, Factions, Spectators", en Paul Christesen y Donald G. Kyle (eds.), *A companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden-Oxford, Wiley Blackwell, 492-504.
- Bernstein, F. (2007). "Complex Rituals: Games and Processions in Republican Rome", en J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden (MA), 222-234.

- Blockey, R.C. (ed.) (1985). *The History of Menander the Guardsman: Introductory Essay, Text, Translation and Historiographical Notes*, Liverpool.
- Cameron, A. (1976). *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford.
- Clavel-Lévêque, M. (1984). *L'Empire en jeux. Espace symbolique et pratique sociale dans le monde romain*, París, Centre National de la Recherche Scientifique.
- Clavel-Lévêque, M. (1986). "L'espace des jeux dans le monde romain: hégémonie, symbolique et pratique sociale", *ANRW* II, 16,3, 2405-2563.
- Croke, B. (2005). "Justinian's Constantinople", en M. Maas (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, 60-86.
- Curran, J. (2000). *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*. Oxford.
- Ducellier, A. (1980). "Jeux et sports a Byzance", *Dossiers de l'archéologie*, 45, 83-87.
- Edmonson, J. (1996). "Dynamic Arenas: Gladiatorial Presentations in the City of Rome and the Construction of Roman Society during the Early Empire", en W. Slater (ed.), *Roman Theater and Society*, Ann Arbor, 69-112.
- Fagan, G. (2011). *The Lure of the Arena: Social Psychology and the Crowd at the Roman Games*, Cambridge.
- Forsythe, G. (2012). *Time in Roman Religion: One Thousand Years of Religious History*, Nueva York.
- Futrell, A. (1997). *Blood in the Arena: The Spectacle of Roman Power*, Austin.
- Futrell, A. (2006). *The Roman Games: A Sourcebook*, Malden (MA).
- Gager, J. (1990). "Curse and Competition in the Ancient Circus", en H.W. Attridge, J.J. Collins y T.H. Tobin (eds.), *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of His Sixties Birthday*, Lanham, 215-228.

- Greatrex, G. (1997). "The Niká Riot: A Reappraisal", *Journal of Hellenic Studies*, 117, 60-86.
- Green, C. (2009). "The Gods in the Circus", en S. Bell y H. Nagy (eds.), *New Perspectives on Etruria and Early Rome*, Madison, 65-78.
- Gunderson, E. (1996). "The Ideology of the Arena", *Classical Antiquity* 15, 113-151.
- Harmon, D. (1988). "The Religious Significance of Games in the Roman Age", en W. Raschke (ed.), *The Archaeology of the Olympics: The Olympics and Other Festivals in Antiquity*, Madison, 236-255.
- Humphrey, J. H. (1986). *Roman Circuses: Arenas for Chariot Racing*, Berkeley.
- Jeffreys, E., Jeffreys, M., Scott, R. et al. (eds.) (1986). *The Chronicle of John Malalas*, Melbourne.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio (2004). "El final de los espectáculos de gladiadores", *Ludica*, 10, 60-80.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio (2006). *La cruz y la escena: cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía*, Alcalá de Henares. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio (2010). *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Treviso-Roma, ed. Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella.
- Kaegi, W. (1991). "Nika revolt", en A. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, (3 vols.), Nueva York, 1473.
- Kaldellis, A. (ed.) (2010). *The Secret History [of Procopius] with Related Texts*. Indianápolis.
- Köhne, E. (2000). "Bread and Circuses: The Politics of Entertainment", en E. Köhne, C. Ewigleben y R. Jackson (eds.) *Gladiators and Caesars: The Power of Spectacle in Ancient Rome*, Berkeley, 8-30.
- Köhne, E., Ewigleben, C. y Jackson, R. (eds.) (2000). *Gladiators and Caesars: The Power of Spectacle in Ancient Rome*, Berkeley.
- Kyle, D. (1998). *Spectacles of Death in Ancient Rome*, Londres.

- Lee, H. (1983). "The Sport Fan and «Team» Loyalty in Ancient Rome", *Arete: The Journal of Sport Literature*, 1, 139-145.
- Mammel, Kathryn (2014). "Ancient Critics of Roman Spectacle and Sport", en Paul Christesen y Donald G. Kyle (eds.), *A companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden-Oxford, Wiley Blackwell, 603-616.
- Mango, C. (1981). "Daily Life in Byzantium", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 31, 337-353.
- Marcattili, F. (2009). *Circo Massimo: Architetture, funzioni, culti, ideologia*. Roma.
- Maxwell, J. (2016). "Popular theology in Late Antiquity", en L. Grig (ed.), *Popular Culture in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 277-295.
- Meijer, F. (2010). *Chariot Racing in the Roman Empire: Spectacles in Rome and Constantinople* (trad. L. Walters), Baltimore.
- Olmi, A. (2003). *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonesi e le non calcedonesi*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- Ostrogorsky, G. (1984), *Historia del Estado Bizantino*, Madrid: Akal.
- Parnell, David. A. (2014). "Spectacle and Sport in Constantinople in the Sixth Century CE", en Paul Christesen y Donald G. Kyle (eds.), *A companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden-Oxford, Wiley Blackwell, 633-645.
- Potter, D. y Mattingly, D. (eds.) (2010). *Life, Death and Entertainment in the Roman Empire*, (2ª ed.), Ann Arbor.
- Roueché, C. (2008). "Entertainments, Theatre and Hippodrome", en R. Jeffreys (ed.), *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford, 677-684.
- Shaw, B. (1993). "The Passion of Perpetua", *Past and Present*, 139, 3-45.
- Shaw, B. (1996). "Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs", *Journal of Early Christian Studies*, 4, 269-312.
- Toner, Jerry (1995). *Leisure and Ancient Rome*, Cambridge, Polity.
- Toner, Jerry (2009). *Popular Culture in Ancient Rome*, Cambridge, Polity.

- Toner, Jerry (2014). "Trends in the Study of Roman Spectacle and Sport", en Paul Christesen y Donald G. Kyle (eds.), *A companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden-Oxford, Wiley Blackwell, 451-461.
- Tougher, S. (2010). "Having Fun in Byzantium", en L. James (ed.), *A Companion to Byzantium*, Malden (MA), 135-146.
- Veyne, P. (1990). *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*, (trad. B. Pearce), Londres.
- Ville, G. (1960). "Les jeux de gladiateurs dans l'empire Chrétien", *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome*, 72, 273-335.
- Ville, G. (1981). *La gladiature en Occident, des origines à la mort de Domintien*, Roma.
- Wiedemann, T. (1992). *Emperors and Gladiators*, Londres.
- Wistrand, M. (1990). "Violence and Entertainment in Seneca the Younger", *Eranos* 88, 31-46.
- Wistrand, M. (1992). *Entertainment and Violence in Ancient Rome: the Attitudes of Roman Writers of the First Century A.D.*, Göteborg.
- Young, F.M. y Teal, A. (2010). *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, (2ª ed.), Baker Academic, Grand Rapids (MI).
- Zaleski, John (2014). "Religion and Roman Spectacle", en Paul Christesen y Donald G. Kyle (eds.), *A companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden-Oxford, Wiley Blackwell, 590-602.

EARLY CHRISTIANS' EMBRACE OF THE GREEK ATHLETIC BODY

*El abrazo del cuerpo atlético griego por
los primeros cristianos*

Thomas F. Scanlon

University of California, Riverside

ABSTRACT: Early Christians in the Mediterranean East largely accepted and delighted in Greek athletics, despite the polemics of Tertullian, Novatian, and others. The demise of Greek games in the fourth and fifth centuries was slow and mostly not religiously driven. But over this period most emperors and average Christians in the East accepted athletic nudity, the violence and humiliation intrinsic to combat sports, the machismo image of the athlete, and the occasional indulgence even in female contests. The eventual shift from gymnasia to bath culture and from *agones* to circuses certainly involved economics and secular institutions, but it also arose from a centuries-long process of change in the shared perceptions of the elite influenced by the rise of mystical and eschatological religions and of asceticism.

KEYWORDS: Greeks, Christians, athletics, nudity, masculinity, violence

RESUMEN: Los primeros cristianos en el Oriente mediterráneo generalmente aceptaron y disfrutaron de las competiciones atléticas griegas, a pesar de las polémicas de Tertuliano, Novaciano y otros. La derrota de los juegos griegos en los siglos

cuarto y quinto fue lenta y mayoritariamente no fue infligida por la religión. Pero sobre este período la mayoría de emperadores y los cristianos en Oriente aceptaron la desnudez atlética, la violencia y la humillación intrínseca a los deportes de combate, la imagen masculina del atleta y la ocasional indulgencia incluso en competiciones femeninas. El eventual cambio de gimnasia a cultura de baños y de los *agones* a los circos ciertamente involucró la economía y las instituciones seculares, pero también surgió de un proceso de varios siglos de cambio en las percepciones compartidas de la élite influenciada por el incremento de las religiones místicas y escatológicas y del ascetismo.

PALABRAS CLAVE: Griegos, cristianos, competiciones atléticas, desnudez, masculinidad, violencia

An inscribed bronze plate found in 1994 at Olympia lists ten victors from the 330s to the 380s AD.¹ Christianity was thriving in the late fourth century AD, and the Olympics were still alive and well.

Another material sign of the vitality of Greek athletics in the 4th c. is the discovery by archaeologists of the ancient global headquarters of the guild or synod of athletes (*curia athletarum*) in Rome, located under the modern church of San Pietro in Vincoli on the Oppian Hill near the Colosseum². When the curia declined in the early 5th century, Theodosius II donated the building to the church in the 420s and the original basilica was built there in the 430s. The guild was the major organizer of the circuit of games, and it displayed athletic inscriptions

1 Sinn, U. (1997). "Zur neuen Bronzeplatte mit Siegerinschriften aus Olympia (Inv. 1148)". *Nikephoros* X, 1997, 215-216.

2 Rausa, F. (2004). "I luoghi dell'agonismo nella Roma imperial: L'edificio della Curia Athletarum". *MDAI(R)* 111: 537-554.

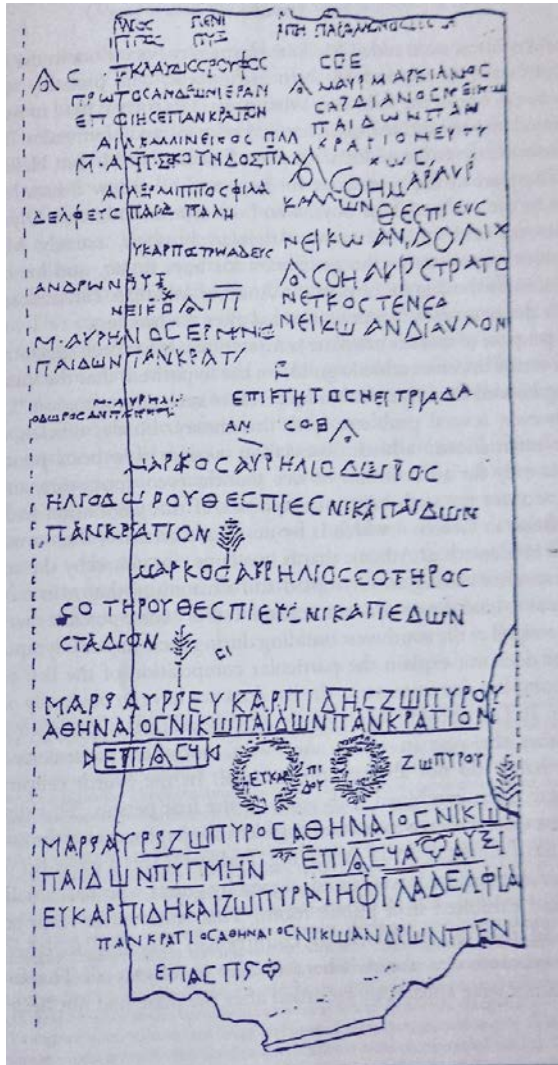


Fig. 1. Drawing (with restorations) of a bronze plate with a victor list from Olympia, Ol. mus. Inv. no. 1148, late fourth century CE, Remijsen (2015, 45 fig. 1).

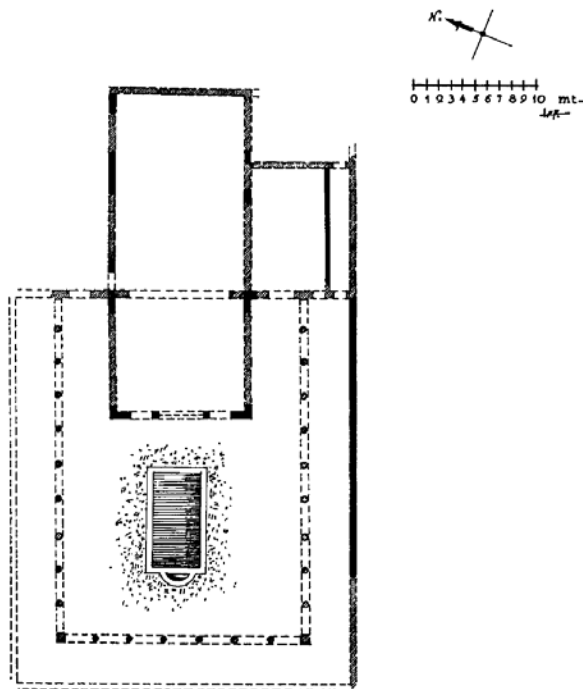


Fig. 2. Ground plan of the Curia and Basilica in Rome in the age of Caracalla, Rausa (2004, 545 fig. 2).

including one for the wrestler John of Smyrna (about 384-92)³ and exceptionally set up a statue in 375-80 for an athletic hero Philoumenos.⁴

The Greek games did not end simply because of either Theodosius I's ban on pagan cults in 393 nor Theodosius II's order for the destruction of pagan temples in 426, as is commonly

3 Kyle, D.G. (2015²). *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Malden, MA and Oxford, UK: Blackwell, 336.

4 Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics in Late Antiquity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 136.

believed. The Christian reaction to the games was complex. There was neither pressure from emperors, nor indeed the ability of emperors, to single-handedly shut down the circuit of games including the Olympics and other Panhellenic games, but also hundreds of local festivals. The imperial edicts related to sacrifice to pagan gods and the holding of pagan festivals. But the games in the later empire had been distanced from or did not practice sacrifice. Many Greek games, including the original Olympics, did end by the first quarter of the fifth century, but this resulted mainly from financial and structural stress on the athletic circuit, as well as shifting cultural interests. This interpretation is expounded by Sofie Remijsen in her 2015 book on *The End of Greek Athletics in Late Antiquity*.

The focus of this paper is on the athletic body in Late Antiquity, as seen by both the athletes, the organizers of games, and by Christian writers of the period. Of particular interest will be four themes: nudity, sexuality, masculinity and violence. We begin with close readings of the three main Christian authors of the middle empire, Tatian, Tertullian, and Novatian, who critique Greek athletics from different but complementary perspectives, then we will examine other, more fragmentary textual and archeological evidence related to our thematic concerns. It is not surprising that the hardline Christian authors of the period mostly found Greek sports either trivial or downright evil, but more interesting is the widespread passion, the embrace of the contests by the Christian public who attended the games into the early sixth century CE.

First, Tatian (*Oratio ad Graecos* 23) writing in Greek ca. 160-80 CE mocks

“men whose bodies are bulked up from exercise and carry a heap of flesh on themselves, men to whom prizes and crowns are given, while the judges summon them not for manly excellence [*andragathia*] but for a spirit of wrangling in violence and discord [*hybreōs de kai staseōs philoneikia*], and the one who

is more of a brawler is given the crown" (translations by T. Scanlon unless otherwise indicated).

But the empty customs of athletics are the "lesser evils"; the greater ones, mentioned immediately next, are those of the Roman arena: poor men taken into idleness due to profligacy selling themselves to be murdered as gladiators, and rich men purchasing "the murderers to be" [*tous phoneusontas*].

In sum, Tatian argues that athletes, judges, gladiators, and sponsors are all at fault, the Romans more so for their complicity in murder, but the Greeks for their indulgence in what Tatian sees as fostering petty brawling. In both cases, there is a diatribe against unwarranted violence⁵. Tatian was born a pagan in Assyria but converted to Christianity and moved to Rome where he studied with Justin Martyr. His Oration to the Greeks seeks to familiarize them with Christian theology and to distance them from their own culture by critiques of parochialism, mythology, medicine, philosophy, religion, drama, athletics and arena spectacle. It is noteworthy that his attack on Greek sport is narrow and not based on pagan worship or ritual associations so much as on the internal absurdity and frivolousness of the games.

A much harsher, religiously grounded critique of athletics is found in Tertullian's work *On Spectacles* from about 200 CE (*De spectaculis* 18; Tertullian, ca. 160-240 CE).⁶ The treatise sets up an opposition between the spectacles and religion, and between the "power of pleasures" [*vis voluptatium*] and devotion to Christ (*De spec.* 1); his opponents, including Christians, see no contradiction Christian worship and "so great a consolation of eyes and ears that lie outside us" [*tanta solacia extrinsecus oculorum et aurium*]; God takes no offense at man's enjoying himself, they

5 Whittaker, M. (ed. and trans.). (1982). *Tatian, Oratio ad Graecos and Fragments*. Oxford: Clarendon Press.

6 Glover, T. R. (ed. and trans.). (1953). *Tertullian. Apology, De Spectaculis*. Cambridge, MA: Harvard U. Press.

argue. Tertullian sees a direct clash between the games and devotion [*obsequio*] to the true god. Christians are trained in the renunciation of pleasures [*abdicatio voluptatum*], maintains the author. There are many things in the world that are under god's heaven but are not endorsed by him. Satan sought to establish his own domination and has overturned God's universe to some extent (*De spec.* 2). We have renounced the devil at baptism, and so the public shows are idolatry since the spectacles are handed over to the devil, his procession, and his followers (4).

It is later in the work, chapter 18, that we find specific assaults on athletic games. He warns readers:

"What goes on in the stadium is not worthy of your sight: punching, kicking, cuffing, all the fury of the hand and whatever there is of the human face, made in the image of god. You will never approve of their futile footraces, and even more pointless hurling the javelin and jumping. You will never like the injurious or empty displays of strength [*vires iniuriosae aut vanae*], nor the cultivation of an artificial body, as if outdoing the handiwork of God. You will hate the men fattened up in the name of the leisurely life of the Greeks, The art of wrestling is the devil's business [*palaestrica diaboli est negotium*]; the devil wrestled down the first humans. His fist has the strength of a snake, determined in grip, twisted to bind one up, slippery to elude holds. You have no use for victor's crowns [*nullus tibi coronarum usus est*]. Why seek pleasures [*voluptates*] from crowns".

In short, athletic displays, especially violent ones, have no use or point, a critique that echoes Tatian. Such sports disfigure men made in God's image, and they artificially bulk up the body. The attack then slips into an indictment of how the very moves of wrestling resemble the insidious assaults of Satan. Tertullian himself makes a rhetorical move here which twists the point in a metaphorical direction, away from any proof of the essential evil of wrestling techniques. The passage incidentally evokes

Ovid's description of a mythical wrestling match in which the snake-like water divinity Achelous shifts shapes to escape the grip of Herakles (*Met.* 9.27-88). Readers are not directly warned to avoid participation in or even the watching of Greek sports; they are rather told "you will not like this"; the author tries to deny the pleasure, the *voluptas*, that the public experiences. So Tertullian's attack is against *voluptates* which directly conflict with personal time and effort more properly directed to devotion to God.

Our third key text is that of the third c. CE Novatian (ca. 200-258), who carries forward and elaborates on the views of Tatian and Tertullian⁷. Novatian mostly resided in Rome and was possibly originally from the West. His voice is thus a Christian intervention comparable to that of the North African Tertullian, echoing the earlier Roman aversion to Greek athletics. But the advance of Christian theology since Tertullian and the sharper views of Novatian on doctrinal matters result in his work *On the Spectacles* having a much more focused theological basis for condemning games. He says early in the work:

"I say that Scripture condemns every kind of show when it endures idolatry as the mother of all the games [*idolatriam sustulit ludorum omnium matrem*], whence have arisen those displays of futility and frivolity [*unde haec vanitatis et levitatis monstra venerunt*]" (4.1). Idolatry, then, or the worship of idols, or of any persons or things other than the true Christian God explains why pagans or misdirected Christians have a passion for the games. Their pursuits of this pastime are not only empty and useless, but are performances directed by the devil, in terms evocative of Tertullian: "[A Christian] after renouncing the devil at baptism, and after he rushed to Christ, rushes to the devil's show [*diaboli spectaculum*], and renounces Christ as he once did the devil" (4.3).

7 Papandrea, J. L. (intro, trans and notes). (2015). *Novatian. On the Trinity, Letters to Cyprian of Carthage, Ethical Treatise*. Corpus Christianorum in Translation 22. Turnhout, Belgium: Brepols; Diercks, G. F. (ed.). (1972). *Novatian Opera. Corpus Christianorum, Series Latina IV*. Turnhout, Belgium: Brepols.

Those Greek contests, whether in songs or instruments or rhetoric or feats of strength, they have various demons as their benefactors [*praesides suos habent varia daemonia*] ... So the devil as mastermind [*diablous artifex*], since he knows that naked idolatry in itself is repulsive, mixes it with spectacles so that it can be loved through the use of pleasure [*per voluptatem*] (4.5). In effect, Novatian claims, idolatry is tantamount to the pagan worship attached to both Greek and Roman games. The pagan divinities are subsidiary demons, but the chief devil is the ultimate producer of the games.

Novatian then criticizes the fan of the games who goes directly from liturgy of the Eucharist to the games on a supposed route that leads him past brothels displaying the naked bodies of prostitutes, through the slippery slope of lust, past public disgrace, past popular wantonness, and through the common indignity of all [*per lubricam libidinem, per dedecus publicum, per vulgarem laciviam, per communem omnium contumeliam*] (5.4). The man is to be faulted for what he looks on: "he witnesses what must not be done and because of lust [*per libidinem*] he leads his eyes to the spectacle of idolatry" (5.4). Novatian thus explicitly links the Greek and Roman games to sexual debasement, comparing naked athletes to naked prostitutes, since the very act of looking at either leads to idolatry.

A bit later in the work, chapter 8 deepens Novatian's attack on the sexual immorality of Greek sports and on the cultivation of the body beyond the bounds of God and nature:

"Another insanity [*dementia*] is manifest as a serious business for men of leisure [*otiosis hominibus negotiatio*]. His body grows fat to his own harm by a diet of force feeding [*in sagina*] so that he may more vigorously savage another or himself be battered. His first victory is to have been able to stuff himself beyond the normal range of the human stomach. Under the title of crown, his unhappy appearance is established by the devouring blows of a disgraceful exchange, so that his even unhappier stomach might be stuffed" (8.1).

“Quam foeda praeterea ipsa luctamina: vir infra virum iacens amplexibus honestis et nexibus implicatur. In tali certamine viderit quis vincat, pudor vincus est. Ecce tibi alter nudus salit, alter orbem aenum contentis in aera viribus iactat. Haec gloria est dementiae. Fugienda sunt ista christianis fidelibus...” (8.2).

“How disgraceful moreover are the wrestling bouts themselves: a man lies beneath another man bound up in shameful embraces and entanglements. In such a contest one will see who wins, but it is modesty that is conquered. Behold before you one naked athlete jumps, and another hurls the bronze discus with controlled strength. This fame is the stuff of madness. Faithful Christians must shun these things...” (Papandrea adapted).

Several points are made here: athletes stuff themselves gluttonously to gain a crown at the expense of appearance and restraint; the entwined naked bodies of the combat athletes is a display of sexual immodesty; naked athletes doing field events are not only ludicrous, they lack the shame, pudor, that is required of a good Christian. Going beyond Tatian’s critique of Greek culture and Tertullian’s denunciation of pleasures, Novatian adds both a condemnation of idolatry inherent in the games, and of sexual deviation to which the games lead.

Our second and third century authors who take issue with Greek games do not, you will note, directly mention the fact that the *agōnes* were dedicated to specific Greek gods. They critique the violence, the grotesque diet, bodybuilding, and sensual physicality. Clearly in these centuries, Christians were commonly flocking to the Greek, and Roman, games, despite the stream of early Christian polemic.

1. Nudity and sexuality

We now turn to themes by topic, beginning with nudity. In the Greek East, athletic nudity was practiced continually

from the seventh century BCE until the sixth century CE, with little controversy or criticism from the Christians in the Roman period. When Romans introduced *agōnes* to central Italy in the fifth century BCE at least until the first century BC, the competitors apparently wore loincloths, if we trust the testimony of Dionysius of Halicarnassus (7.72.2-4).⁸ Among the Romans themselves, the anxiety about public nudity is reflected in the saying of Ennius writing in the 3rd-2nd c. BCE that: *flagiti principium est nudare inter civis corpora* ("It is the beginning of disgrace to bare your body among fellow citizens"; Cic. Tusc. 4.33.70).⁹ Nero's Neronia festival in 60 CE is the first confirmed instance of naked athletes in Rome, attested to by Tacitus' record of the grumblings of old men at the time, complaining about the fundamental overthrow of traditional mores by a summoning of lewdness (*accitam lasciviam*) through which youths are corrupted by "foreign fads" (*externis studiis*), gymnasia, leisure and the practice of base forms of love (*turpis amores*), brought on by the emperor and the senate: "what remains but that [the youths] also bare their bodies, put on boxing gloves, and practice these fights instead of armed warfare" (Tac. *An.* 14.20). Athletic nudity was therefore associated with sexual profligacy by censorious elders, at least in Julio-Claudian times.

We note that the nudity of Roman baths with their common pools was not censured, but common in Rome and the West since the first century BCE.¹⁰ It was the performance of a Roman citizen as a naked athlete that was presumably the chief concern among those in central Italy. The aversion to athletic nudity did not diminish despite the introduction of regular Greek games in Rome by Augustus, Domitian, and others. Watching Greek *agōnes* in Italy was tolerated (certainly

8 Crowther. N. (2004). "Nudity and Morality: Athletics in Ancient Italy," in N. Crowther. *Athletika. Studies on the Olympic Games and Greek Athletics*. Nikephoros Beiheft 11. Hildesheim: Weidmann, 375-379.

9 *Ibidem*.

10 *Ibid.*, 378.

in Naples where the tradition went back to Greek colonies there) and Romans on rare occasions may have participated in non-equestrian events.¹¹ Yet there was an ongoing tension concerning the cultural acceptability of the custom of athletic nudity in the West, in Italy (and Gaul) in late antiquity. One testimony is from Sidonius Apollinaris (from Lugdunum [mod. Lyons]) who in the 460s CE praises his local baths at Avitacum (mod. Aydat, France) for lacking depictions of the “boxers or wrestlers intertwining their oiled limbs”—implying that such scenes were a regular feature at other baths (*Ep.*2.2.6); again we see the conflict of nudity with Christian morals.¹²

Perhaps less clear is the famous dream of Perpetua as she faced martyrdom in Carthage in 203 CE. Perpetua dreamed of becoming a naked male pankratiast facing off against and overcoming a fierce Egyptian foe; on waking up, she realized the opponent was the devil.¹³ Conquering Satan is clear enough, but less transparent are the transgender issues and the subtle eroticism of the girl-man described as stripped and rubbed down with oil. I suggest it spiced up the message in a covert way, while conveying the main point effectively.

There was then no joy for Felicitas and Perpetua, and North Africa seemed more in the orbit of the eastern, pro-athletics ethos. Roman officials recognized the importance of promoting the happiness, *laetitia*, of all citizens by allowing the spectacle of the naked athletic contests. When certain African games (likely the Asklepeia and Pythia in Carthage), had, by 376 CE, been discontinued possibly for a decade or more, a proconsul wrote about “restoring the *gymnici agonis spectacula* for the happiness

11 *Ibid.*, 377.

12 Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics...* (*op.cit.*),154; Decker, W. and Thuillier, J.P. (2004). *Le Sport dans l'Antiquité. Égypte, Grèce, Rome*. Paris: Picard, 167.

13 Passion of Perpetua and Felicitas, in Futrell, A. (2006). *The Roman Games. A Sourcebook*. Oxford: Wiley Blackwell, 180-183; Shewring, W.H. (trans.). (1931). *The Passion of Perpetua and Felicity*. London: Sheed and Ward; Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics...* (*op.cit.*), 287.

of the people" (Codex Theodosianus 15.7.3).¹⁴ In 380 CE, Augustine, a teacher of rhetoric, won the contest for poets at a festival (probably the Pythia) in Carthage and got the crown from the proconsul himself. In 399 CE, the emperor Honorius in response to question from the proconsul, "made a distinction between sacrifice and idol worship, on the one hand, which were strictly forbidden, and temple buildings and feasts, on the other, which could continue to exist".¹⁵ The emperor said that "the common happiness of all (*communem omnium laetitiam*) was not to be abolished" (Cod. Theod. 16.10.17-18). That same year, in contrast, Honorius closed the gladiatorial schools at Rome and legally ended *munera*, gladiatorial spectacles. Greek games were more acceptable than the Roman entertainments.

Yet in the East, athletic nudity was not scorned, but embraced, and prized even into the mid-fifth century CE. As material evidence of this is the contorniates (medallions) of Theodosius II (402-450 CE) and of Valentinian III (425-55 CE) that have images of nude athletes on the obverse.¹⁶ Theodosius, then, the very emperor commonly thought to have ended the Olympics, emblazons his medallions with nude athletes. Also in the East, Menander Rhetor (II.406-7, *On the epithalamium*; fourth c.) gives a rousing wedding night pep talk using athletic metaphors approvingly, in which Erōs is the umpire and the bed is the racecourse.¹⁷ But by the sixth century, prudishness is evident, at any rate in the elite comments of another Menander, possibly from the East to judge by his name (Suidas, s.v. Menandros; residence not known); he compared taking off his clothes for exercise with removing his decency.¹⁸ At least until the fifth century, mainly positive views of the sexualized body in the East (mainland Greece, Asia, and Egypt) and censorious in the

14 Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics...* (op.cit.), 162.

15 *Ibidem*.

16 *Ibid.*, 147.

17 *Ibid.*, 282.

18 *Ibid.*, 226.



Abb. 29: Pankratiasten beim Bodenkampf, Kontorniat-Rs.



Abb. 30: Athlet FILINVS mit Siegerkranz in der erhobenen Rechten und Palmenzweig in der Linken steht zwischen Frau und Jüngling, Kontorniat-Rs.



Abb. 31: Athlet IOHANNES steht frontal mit Siegerkranz in der erhobenen Rechten und einem Palmenzweig in der Linken, links neben ihm ein Knabe, Kontorniat-Rs, Vs. Theodosius II.



Abb. 32: Athlet THEOPHILOS mit Kranz und Palmenzweig, links ein Knabe mit Krug und rechts steht eine Losurne mit Palmenzweigen, Kontorniat-Rs, Vs. Valentinian III.

Fig. 3. Contorniates of Theodosius II and of Valentinian III, Gutsfield & Lehman (2013, Figs. 31 and 32).

West (Italy, Gaul, and Western North Africa) characterize the status of public athletic displays in each area.

2. Prudishness at Antioch

The Olympics at Antioch outlasted all other Greek athletic festivals, even the Olympics at Olympia, and were still held in the sixth century. A 460 CE mosaic actually depicts the Olympic stadium (*To Olympiakon*), still in use on the road to Daphne.¹⁹ This Antiochene festival is therefore a key late antique source for observing the growing tension between early Christianity and athletics in the East, evident in the following four examples: the rowdy audience for wrestling, the report of chaste athletes, the notice of games for modestly attired girls, and a sixth century warning against attending wrestling. First, the site for the Olympic trials for combat sports was in Antioch itself, at the 'Plethron,' the "Hundred Foot Square" palaistra, built in 193, but enlarged twice thereafter (330s and 380s). The renovations prompted denunciations from the conservative resident of Antioch, Libanius (314-390), on financial, but even more so on moral grounds, since the expanded seating allowed schoolboys and the unemployed to attend, enabling the harassment of the youths by drunken ne'er-do-wells (Or. 10 and 53).²⁰ As chair of rhetoric at Antioch and aged 70 when he wrote *Oratio* 10, Libanius is obviously a grouchy academic elitist, at odds with an overwhelming demand among early Christians to watch violent sports that must have regularly gotten rowdy.

Secondly, on chaste athletes: the fourth or fifth century chronicle of Dominus (cited by Malalas) describes the participants in the Antiochene Olympics then as "noble youths" who "conducted themselves chastely and with great moderation,"

¹⁹ *Ibid.*, 100.

²⁰ *Ibid.*, 97.



Fig. 4. Mosaic with Olympic Stadium at Daphne, Kondoleon (2000, 148).

thus justifying the contests to Christian detractors of the era, and possibly hinting that loincloths were worn.²¹

Thirdly, regarding girls' games, Malalas is, according to Remijsen, mistaken in locating the footraces of girls wearing leggings (a detail evidencing the modesty of a "Christian mindset") at an agōn in Antioch, confusing it perhaps with the Heraia at Olympia. I do not see any reason to reject Malalas' report of girls' games at Antioch. Remijsen discusses the famous inscription (SIG 3 802; 45 CE) of a father from Tralles honoring his three daughters' numerous athletic victories, and speculates that it was "paid for by an indulgent father who probably projected on his daughters ambitions for the sons he never had." Even if there were third century games (likely 212), Remijsen concludes, we cannot assume it continued later.²² Remijsen's suggestion is a possibility but still does not address the question

21 *Ibid.*, 101-102.

22 *Ibid.*, 102-103.

of how a girls' circuit, presumably with a number of contestants, could be mustered and maintained, as they evidently were, at least on several occasions at major festivals in the early empire, and seemingly again in Late Antiquity. More likely, in my view, is that girls' public contests, though infrequent, typically never got the visibility of men's games in the sources.

Finally, in a sixth century caution for game-goers, Bishop Severus of Antioch (512-18) tells his flock not to attend games in his homilies (*Hom.* 94.71-74) recounting how athletes oiled up and wrestled. Severus objected on moral and religious grounds: the competitions were senseless and bestial, and the festivities licentious (91.25-26). Morally he refers to Zeus and Ganymede and the danger of homosexual contacts in an all-male situation.

The Antiochene Olympics ended in 524 with an edict of Justinus I ending all games after a riot by the Blues faction. But in sum, the scene at Antioch evidences real tension between stern Christian critics and an audience avid to watch naked and sometimes violent athletes compete, with only a few instances of praise for modest boy and girl competitors. In the end, Christian 'hardliners' did not stop citizens in Late Antiquity from attending *agōnes*, but late antique Christianity did lay the foundation for moral criticisms that eventually took root.

3. Violence

But beginning in the fourth and fifth centuries, when the normal athletic circuit has ended, athletics becomes more of a professional sideshow across the Mediterranean, particularly allied to the Roman circus programs in the East. The favored events on show are not track and field sports, but combat sports, the so-called heavy events of boxing, wrestling and pancration that combines techniques of the former two. Indeed, a new event is added to the repertoire, namely *pammachos*, "full-force", a virtual no-holds-barred, street-brawling-type match.

The “most perfect of contests” is the praise given to pankration, the ancient forerunner of modern “Mixed Martial Arts” which employs a brutal blend of boxing, wrestling, judo and karate. This acclaim is found in an inscription from Asia Minor (Aphrodisias) from the 3rd century CE.²³ The big money prize for pankration in this period suggests that the event was also the most popular. Another inscription from the same city lists the cash prize as greater than that for boxing or wrestling (3000 denarii vs. 2000 for the other slightly less violent events) and much more than the 1200 denarii for the traditionally esteemed 200 m. footrace, the *stadion*. Finger-breaking and even strangulation to death were known to occur in such contests. Greek ‘combat sports’ (boxing, wrestling and pankration) held a prominent place among the games from the earliest period.

These professionalized athletes fit in with the generally dehumanized spirit of circus spectacles, as is starkly illustrated on the sixth-century ‘Kovacs vase.’ On this bronze pot with relief figures and text inscribed, the victor, a certain Privatulus, taunts the loser, Victorinus, calls him *cinaede* (‘sodomite’; Remijsen translates ‘sissy’) and even seems to be sodomizing him (a particular scene not discussed by Remijsen).²⁴ Remijsen describes the vase scene as one of “indulgence in defeat,” and calls it an aspect of late antique contests, but we can maintain that brutality in combat sports is not especially one of the late era, but goes back to mid-empire or even into the Hellenistic or Classical eras.²⁵

We now look more closely at the several scenes on this object for the way in which they tie sexuality to violence and masculinity. On one scene Privatulus punches his opponent in face while the other covers his face; underneath them is the

23 *Supplementum Epigraphicum Graecum* [SEG] 34 [1984] no. 1045.20-2.

24 Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics...* (op. cit.), 148-150, figs. 5a, 5b, 5c, and 337. The vase is also the focus of a chapter by D. O. A. Klose and T. Klein in Gutsfeld, A., and S. Lehmann (2013). *Der gymnische Ag n in der Spätantike*. Gutenberg: Computus Druck Satz & Verlag, 143-150.

25 Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics...* (op. cit.), 336-340.



Fig. 5. Privatulus Vase, rollout drawing; Remijsen (2015, 150 fig. 5c).

money purse marked 25000 denarii. A strange inscription below that says “OXILICERE/PRIVA/TULUS” which I translate to mean “I, Privatulus, have been honored to be enabled [to win]”, taking “OXI” as a dialect or vulgar Latin form for *auxi*, from *augere*, meaning “I have prospered” or, “I have been honored.” Klose and Klein translate the inscription “Privatulus wurde für 25 [?] bereit sein [sich mit dir in Kampf zu messen]” (“Privatulus would be ready for 25 [?] to measure [himself with you in the contest]”). Under Privatulus is a *follis*, the money purse, with the prize money of XXV, or 25,000 denarii, written on it (indicating a *terminus post quem* of 301 CE, as in the mosaic from Capsa [Gafsa, Tunisia] of the early 4th c.).²⁶

In another scene, under the opponent are the odd words CINEDE QUIVIS ADUS. I suggest ADUS is an abbreviated form of *adusque*. Thus the phrase would mean “[He is a] pathic pervert, whoever so far [has taken me on]!” In the next scene to the right of that a figure (female?) sits on a throne raised several steps next to an altar with a flame on top.²⁷ From underneath a tree, the seated figure watches intently with one hand under the chin. Is this a priest or priestess and/or the sponsor funding the games, or the one in whose honor the games are played.

²⁶ *Ibid.*, 24.

²⁷ Klose and T. Klein in Gutsfeld, A., and S. Lehmann (2013). *Der gymnische Agōn in der Spätantike...* (*op.cit.*), 145.

Next to the right is one more combat scene in which the winner on the right seems ready to pounce on or kick in the head the crouching opponent who raises his right hand in a gesture of submission. Over the winner is written SAONA INVICTA (“Unbeaten Savona”), a possible reference to a place name.²⁸ INVICTA ROMA PRASINE (“Unconquered Rome of the Green [Faction]”) is inscribed in large letters on the neck of the vase, presumably connecting the athletic event to the circus factions of Late Antiquity. Thus all the scenes may depict the dominance of the Green faction athletes through the victory of Privatulus. The similarity of the boast of *Saona invicta* again states a kind of team or regional connection of Privatulus with the phrase. Is he a native of Saona? This last scene crucially relates the victory of the individual professional combat athlete to regional and even pan-Roman military invincibility. Moreover, the mention of the Green faction implies that Privatulus is employed by that famous circus faction. On this vase from the last days of athletics in the sixth century, we witness the collocation of sexual brutality and humiliation, enhanced honor of the aggressor, patriotic militaristic boasting, and professionalized pride. We cannot know who had the cup made—athlete, his faction, or a local civic sponsor—and to whom it was given as a memento of a specific match. The combination of violence, honor and pride is symptomatic of what has been termed ‘toxic masculinity,’ a mixture that is evident throughout the history of Greek, Roman, and even later pre-modern and modern traditions of sport. In sum, the Kovacs vase, though in some ways odd, is most interesting in illustrating the survival of masculine violence in sport expressed in sexual terms.

28 The modern name of the Italian city Savona in Liguria appeared as Saona, Savonna first appears only in the 8th century; its ancient name was Vada Sabatia. The French river Saône in late antiquity and the Middle Ages is called Sauconna, Saoconna, Sagonna, etc. *Ibidem*, n. 12.

4. Men as participants and spectators

Remijsen observes that athletic participation (in the ephebate, palaistra and *agōnes*) were “alternative markers [to the rhetorical option] of a masculine elite identity” for those who did not have literate inclinations, or were even illiterate.²⁹ Although Remijsen does not discuss this point more widely, the changing view of masculine identities can explain the shift away from athletics. The binary choice of athletics or literary pursuits was part of the reason for the changing trend of athletic participation. The performance of traditional machismo can also be found in vicarious athletic participation, namely as an audience member in the circus watching combat sports or gladiatorial matches. Much as spectator sports function for males today watching football or ‘ultimate fighting’ matches, the ancient violent events served to vent or reinforce macho images. Spectating was of course open to all classes of males, but surely wealthier males attended the circus even after active participation was no longer an option. Elite critics like Basil of Seleucia and Severus of Antioch certainly discouraged spectatorship on both religious and moral grounds; a fifth century monk, Hypatius of Chalcedon, called the games “a dreadful feast of Satan.”³⁰ But, as Remijsen observes, stern denunciation is evidence that elite attendance continued despite the attacks from hardline Christians and from rhetoric teachers.³¹

The ancient contests were, with few exceptions, an almost exclusively male space for Greek and Roman participants and fans. This fact is perhaps not surprising in societies where the public presence of women was hugely limited by our standards. More amazing is that today’s sports have been maintained as a male enclave; Professor Cheryl Cooky of Purdue University

29 Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics...* (op. cit.), 256-257.

30 *Ibid.*, 104, 192.

31 *Ibid.*, 196.

has dubbed sport media outlets “‘mediated man caves’...a space where men can go, and it is by, for, and about men.”³²

Also relevant to violence in a broader Mediterranean context is the reception of gladiator shows, originating in Italy, but engaging wide popularity also in the East, as L. Robert and others have documented. Remijsen discusses the very different status of gladiators and athletes throughout the Mediterranean;³³ she cites the moral objections of Seneca, though these were anomalous. Remijsen only briefly mentions that gladiator shows were less popular benefactions than *agōnes* among elite in the East (291), a point that is not self-evident. Gladiators arguably helped to displace combat sports by satisfying the crowd’s appetite for violence without harming citizens. Lower status professional athletes, especially combat sportsmen, performing in the circus context in the East were subject to the same taint of *infamia* as gladiators, while athletes in *agōnes* were not. Consequently these circus athletes melded with the generally dehumanized spirit of circus spectacles, as is starkly illustrated on the sixth century Kovacs in which the victor taunts the loser, calls him *cinaede* (‘sodomite’, thought Remijsen translates ‘sissy’) and even seems to be sodomizing him, in a scene not discussed by Remijsen.³⁴ Though this “indulgence in defeat,” as Remijsen describes it, may be an aspect of late antique contests of hired athletes, the (quite late and quirky) Kovacs vase and a mosaic from Thuburbo Maius, found in baths used until the fifth century, are the only real proof offered. Nor does the mosaic make the case strongly. It shows, without context, simply one pair of boxers, one bleeding and squatting, clearly the loser and the other standing proudly;³⁵ it is equally possible that the scene is one of an *agōn*. The Patras mosaic (late second-early third century) offers a counter example, albeit without

32 <https://www.thenation.com/article/why-dont-people-watch-womens-sports/>

33 Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics...* (op. cit.), 325-330.

34 *Ibid.*, 148-150 [figs. 5a, 5b, 5c], 337).

35 *Ibid.*, 336-40 and Fig. 7).

blood.³⁶ It shows among other events in a full-blown *agōn*, and not in a circus context, five pairs of combat sports athletes, each depicting the loser in a humiliating position. There are three pairs of wrestlers (or pancratiasts) with losers on the ground and the victor poised menacingly above, and two pairs of boxers with victors both holding their fists held over the cowering losers, the latter pose close to that in the Thurburbo Maius scene.³⁷ It is still imaginable, with Remijsen, that circus boxing in Late Antiquity was sometimes staged and exaggerated, emphasizing the ignominy of defeat more than was done in traditional *agōnes*. Yet except for the anomalous Kovacs vase, humiliation in the circus is not proven by the visual evidence.

5. The turn inward

Peter Brown notes that there is in Late Antiquity a “rise of mystical and eschatological religions and the development of a new set of values” that may account for the charges of indecency and emptiness against athletics;³⁸ “...people in the Roman Empire seem increasingly to have turned inward... a mood characterized by a heightened sensitivity to the discrepancy between the physical world and higher powers.”³⁹ In the face of their own insignificance versus God, people gave more importance to their private lives and experiences, and found different public activities in lieu of games. There arose stricter moral norms, especially in the family, and sexuality: “prudent behavior”, *sōphrosyne*, always valued but now more to the fore, especially for women, and extended to the idea of sexual shame generally, not just in certain circumstances as before the contest. Ascetics and athletes shared the ideals of hardship, training, and

36 *Ibid.*, 138, mentions the Patras mosaic but without discussion or illustration).

37 ancientrome.ru/at/artworken/img.htm?id=6394

38 Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics...* (op. cit.), 272.

39 Brown, P. (1971). *The World of Late Antiquity*. London: Thames & Hudson, 51-56.

self-control, but the aims and means were very different, with athletes valuing the goal of a strong body, the ascetic a strong soul.⁴⁰

6. Conclusions

We should be wary, however, of overstating the importance of a culture-wide inward turn driven by spiritual or intellectual sea-change, broadly called asceticism. There certainly was such a shift away from traditional athletics, but it was very gradual, and secondly it was heavily, if not mostly, driven by social and economic pragmatics that fostered a new spiritual orientation.

There was intense rhetoric denouncing athletics in the middle to late empire, but the rhetoric and the continuation of athletic contests testifies to their ongoing lure for the general public in the Eastern Mediterranean. There are three concluding thoughts to offer: 1) Christian rhetoric itself seeks to link in causal fashion the satanic direction of the sensuality and sexuality of naked athletes, the obsessions with diet and body-building, and the sanctioned violence of the most popular sports. 2) The Christian writers address not the athletes themselves, but the audience, to sway them from their sporting obsessions. And from our perspective, one of the most significant points is 3) that the obsessions are male-driven, ranging from sexual drive to displays of machismo, and to the 'toxic masculinity' performed most clearly in violent sports. The tensions of late Christianity were indeed those between body and spirit, but also between the elite writers and the poorer public, and between a new image for masculinity to embrace not body-centered athletics, but to win the boxing match with the devil by a display of a great restraint and endurance of the spirit.

40 Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics...* (op. cit.), 274.

References

- Brown, P. (1971). *The World of Late Antiquity*. London: Thames & Hudson.
- Crowther, N. (2004). "Nudity and Morality: Athletics in Ancient Italy," in N. Crowther. *Athletika. Studies on the Olympic Games and Greek Athletics*. Nikephoros Beiheft 11. Hildesheim: Weidmann, 375-379.
- Decker, W. and Thuillier, J.P. (2004). *Le Sport dans l'Antiquité. Égypte, Grèce, Rome*. Paris: Picard.
- Diercks, G. F. (ed.). (1972). *Novatiani Opera. Corpus Christianorum, Series Latina IV*. Turnhout, Belgium: Brepols.
- Futrell, A. (2006). *The Roman Games. A Sourcebook*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Glover, T. R. (ed. and trans.). (1953). *Tertullian. Apology, De Spectaculis*. Cambridge, MA: Harvard U. Press.
- Gutsfeld, A., and S. Lehmann (2013). *Der gymnische Agōn in der Spätantike*. Gutenberg: Computus Druck Satz & Verlag.
- Kondoleon, C. (2000). *Antioch, the Lost City*. Princeton: Princeton University Press.
- Kyle, D.G. (2015²). *Sport and Spectacle in the Ancient World*. Malden, MA and Oxford, UK: Blackwell.
- Papandrea, J. L. (intro, trans and notes). (2015). *Novatian. On the Trinity, Letters to Cyprian of Carthage, Ethical Treatise*. Corpus Christianorum in Translation 22. Turnhout, Belgium: Brepols.
- Rausa, F. (2004). "I luoghi dell'agonismo nella Roma imperial: L'edificio della Curia Athletarum". *MDAI(R)* 111: 537-554.
- Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics in Late Antiquity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Shewring, W.H. (trans.). (1931). *The Passion of Perpetua and Felicity*. London: Sheed and Ward.
- Sinn, U. (1997). "Zur neuen Bronzeplatte mit Siegerinschriften aus Olympia (Inv. 1148)". *Nikephoros X*, 1997, 215-216.
- Whittaker, M. (ed. and trans.). (1982). *Tatian, Oratio ad Graecos and Fragments*. Oxford: Clarendon Press.

ATHLETES AND CHRIST:
THE EARLY CHRISTIAN CHURCH IN THE
SANCTUARY OF ZEUS AT OLYMPIA

*Los atletas y Cristo: la iglesia
paleocristiana en el santuario de Zeus en
Olimpia*

Wendy Raschke
University of California, Riverside

ABSTRACT: Clearly the transition between paganism and Christianity is by no means as simple as has often been depicted. A case in point is the sanctuary of Zeus at Olympia, site of the Olympic Games, the Temple of Zeus, and the workshop of Phidias. The workshop was eventually turned into a Christian church. Why the Christian community chose to appropriate it rather than the Temple of Zeus itself is something of an enigma. Certainly the basic form of the workshop is similar to that of the Temple. Was the choice of the Christian community determined by the size of the building, by location, or by other considerations? Were the games a factor? I shall examine some new possibilities.

KEYWORDS: Olympia, workshop of Phidias, Christian, basilica, Herakles, athletic games

RESUMEN: Claramente, la transición entre el paganismo y el Cristianismo no fue de ningún modo tan simple como a menudo se ha planteado. Un caso especial es el santuario de Zeus en Olimpia, sitio de los Juegos Olímpicos, el Templo de

Zeus y el taller de Fidias. El taller eventualmente fue convertido en una iglesia cristiana. Por qué la comunidad cristiana optó por apropiarse de él en lugar del Templo de Zeus mismo es un enigma. Ciertamente, la forma básica del taller es similar a la del templo. ¿Estuvo determinada la elección de la comunidad cristiana por el tamaño del edificio, por la localización o por otras consideraciones? ¿Fueron los juegos un factor? Se presentan algunas nuevas posibilidades.

PALABRAS CLAVE: Olimpia, taller de Fidias, cristianos, basílica, Heracles, juegos atléticos

In an address to the faithful in Rio de Janeiro in 2013 Pope Francis exhorted them to be “athletes of Christ”. He drew images from the field, not only the field of sport but the field as a place of germination and as a place where the Church could be built.¹ His was, of course, a Christian message, as was that of the originator of the image, St Paul, who characterized evangelical work as an athletic contest, but one which brings spiritual rather than material rewards.² Yet the association made between athletics, religion and material culture is perhaps nowhere more clearly in evidence than at the panhellenic site of Olympia.

In the sanctuary at Olympia the Temple of Zeus was built between 470 -457 B.C. It stood as an elegant testimony to Classical architecture and to the spirit of the Games until well into the Imperial period, but suffered a fire during the reign of Theodosius II (A.D. 408-450). The extent of this fire seems to have been exaggerated by the scholiast on Lucian, who claims that the temple was burned down and that its

1 Vatican News Agency, July 28, 2013.

2 Poliakoff, M. (1984). “Jacob, Job, and Other Wrestlers: Reception of Greek Athletics by Jews and Christians in Antiquity.” *JSH* 11.2, 48-65, cit. 54, clarifies the application of the term and gives biblical sources.

destruction resulted in the end of the Games.³ Clearly, the quantity of material unearthed, including decorative metopes and pedimental sculpture, suggests that much of the temple survived what could well have been only a small fire.⁴ One of the German excavators of Olympia, Sinn, has evidence for pagan cult in the Temple up to the fifth century and he believes that the pagan temple stood relatively complete until the end of that period. He envisages the temple as continuing to stand within sight of the Christian church, now ensconced by fortress-like walls built not in the third century, as has been argued, but as part of the Early Byzantine settlement. Sinn conjectures that with these walls the new settlers may have intended to protect the former sanctuary's cultural assets.⁵ The Temple was finally destroyed by earthquakes in the mid-sixth century.

The Temple of Zeus contained Phidias' immense chryselephantine statue of the god, conceived in the nearby workshop of Phidias. (Fig.1) It is the workshop, and its eventual transformation into a Christian church, which is the object of our present enquiry.

The workshop lies southwest of the Temple of Zeus outside the *temenos* wall. When first excavated it was beneath the Byzantine church and was first designated as "Building A" until the appearance of a considerable amount of sculptural material inside and in proximity to it sealed the identification of the workshop described in Pausanias.⁶

3 *Schol. in Lucianum* (Teubner) 41.9-11; also Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 49, n.51.

4 *Ibidem*.

5 Sinn, U. (2000). *Olympia. Cult, Sport, and Ancient Festival*. Princeton, Marcus Wiener, 126 and fig. 24; cf. Sinn, U. (2004). *Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst*. Munich, C.H.Beck, 229-230; Robertson Brown, A. (2006). "Hellenic Heritage and Christian Challenge." in H.A.Drake (ed.) *Violence in Late Antiquity*. Aldershot, Ashgate, 312, 315.

6 Pausanias 5.15.1. Mallwitz, A. and W.Schiering (1964). *Die Werkstatt des Pheidias in Olympia. Olympische Forschungen* Bd.V. Berlin, De Gruyter, 90; also confirmed by the excavation in the workshop of a cup inscribed as the property of Pheidias, by some deemed spurious, but apparently scientifically proven authentic; Schiering dates it to ca. 435. Mallwitz, A. and W.Schiering (1964). *Die Werkstatt des Pheidias in Olympia...* (op. cit.), 140.



Fig. 1. Olympia, the workshop of Pheidias and remains of the Christian basilica.

Why the Christian community chose this workshop as the site of their church rather than the Temple of Zeus itself is something of an enigma. Certainly the basic form of the workshop is similar to that of the cella of the Temple of Zeus, and perhaps the smaller building was adequate for the community's needs; but further investigation is warranted.⁷ Much discussion has taken place regarding the Christian reuse of pagan buildings. One school of thought asserts that Christians found here an opportunity for a political statement, that is, a proclamation of the superiority of Christianity over paganism. This can be illustrated by the treatment of major buildings in Athens, including the mutilation

7 Speiser, J.-M. (2001). "The Christianisation of Pagan Sanctuaries in Greece." In: Idem, *Urban and Religious Spaces in Late Antiquity and Early Byzantium*. Aldershot, Hampshire, Ashgate . VI.4; Snodgrass (1965) 238, takes issue with the asserted correspondence between the two buildings; also Snodgrass (1987).

of key figures in the frieze of the Parthenon.⁸ Others assure us that often the buildings taken over have been subject to prior destruction or decay; thus the Christians did not deliberately demolish them; it was simply practical for them to reuse them or their materials.⁹ Moreover, it is suggested that the decline of paganism would have preceded Christianization, so that the envisaged confrontation between religions did not take place.¹⁰ Some scholarship reflects a more cautious approach, recommending that we investigate the possibility of survival for specific reasons and in specific historical settings, and suggesting that it was a complex phenomenon, involving the monument's overall significance, the action taken against it, and the literary discourse concerning it.¹¹

Evidence from Rome itself and from the outer reaches of the Empire point to uneven enforcement of the anti-pagan legislation of Christian emperors at least up to 391 C.E. Clearly concepts of "sacred space" varied widely between Christians and pagans, and sacred pagan buildings often occupied a core position in the city compared to Christian churches.¹² This

8 Pollini, J. (2013). "The Archaeology of Destruction: Christians, Images of Antiquity, and Some Problems of Interpretation." *Chaos e Kosmos* 14, 13 -15, esp. 14: "It is possible to make out ...traces of diagonal hacking across Hera's face that would have been made by an adze-like implement by someone bent on attack." This undermines the earlier ideas of Frantz, A. (1965). "From Paganism to Christianity in the Temples of Athens." *Dumbarton Oaks Papers*, 19, 194, who saw separate spheres for pagan and Christian activity – the pagans retaining civic centre with its temples and public buildings, Christians in suburbs.

9 Foschia, L. (2000). "La reutilisation des sanctuaires païens par les Chrétiens en Grèce continentale (IVe –Ve s.)." *REG* 113, 431.

10 Foschia, L. (2000). "La reutilisation des sanctuaires païens..." (op.cit.), 431-434.

11 Gregory, T.E. (1986). "The Survival of Paganism in Christian Greece: A Critical Essay," *AJP* 107.2, 235; Hahn, J., Emmer, S., & Götter, U. (eds.) (2008). *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden, Brill, c.1, esp. 3-8.

12 Ranieri, C.M. (2008). *From Periphery to Centre: pagan continuity and revival in Britain and Rome during the late fourth century A.D.* Diss. University of Durham, 31-32; Vaes, J. (1989). "Nova construere sed amplius vetusta servare : la réutilisation chrétienne d'édifices antiques (en Italie)." *Publications de l'Ecole française de Rome* 123.1, 309.

perhaps surprising situation has been attributed to the fact that pagan cult and ceremonial activities were ensconced within the walls of the city, whereas those of the Christians tended be outside. But perhaps this was simply more coincidental with priority, the fact that the pagans were there first. It is commonly held that churches competed with traditional pagan temples (and hence the assertion of Christian “takeovers”), but where the two interests were located in separate spheres, the priority to do away with the older form was substantially lessened. In any case, it appears that Christian churches and pagan temples alike were by the late 4th century regarded as “public buildings”. This may be illustrated by the *Porticus deorum consentium* in the Roman Forum: it was restored by Praetextatus, the city prefect of 367, who saw it not as a pagan monument in need of repair, but as an emblem of universal deity, essential for the preservation of the city.¹³

Let us now consider some specific instances to lay the groundwork for discussion of Olympia; focus will be primarily on the sites of the other panhellenic (stephanitic) games, that is, Delphi, Isthmia, Nemea.

1. Delphi

At Delphi some form of athletic games appear to have continued at least until the fifth century A.D.: archaeological evidence demonstrates that the stadium and the gymnasium were maintained clear of debris until that time.¹⁴ The games were still operative in 424, when we hear of a complaint from the citizens of Delphi against a liturgy payment for games in Constantinople, because they have no more funds beyond those needed for their own games. Shortly thereafter, however,

13 Ranieri, C.M. (2008). “From Periphery to Centre... (op.cit.), 32-34.

14 Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics in Late Antiquity...* (op.cit.), 55.

and within the same century, the entrance to the stadium was narrowed to facilitate its use for pasturing cattle.¹⁵ Three Christian churches were built in the sixth century; one was located *above the palaestra* and was in medieval times known as Agios Giorgios.¹⁶ Pausanias describes the approach to what we now consider the Lower Sanctuary:

*“As you come into the city is a series of temples. The first was in ruins, the next empty of statues, the third had a few portraits of Roman kings the fourth is called the temple of Foresight (Athena Pronoia).”*¹⁷

If Pausanias had visited Delphi years later in the sixth century, he would have found in this location a monumental Christian basilica, which has almost entirely disappeared today.¹⁸

Two other churches were established at Delphi: one west of the sanctuary in the cemetery of the modern village; the second, which suffered from later vandalism, was located on the terrace above the temple of Apollo and this is the only one within the *temenos*. The Temple of Apollo itself was not demolished to accommodate any church nor indeed did it undergo conversion into one. When it suffered a fire some time after the third century, it was repaired, probably by the emperor Julian.¹⁹ At Delphi, then, there appears to have been continuing respect for the ancient pagan monuments, at least during the period up to the fifth century A.D. After the sixth century there were churches at every entrance to the sanctuary at Delphi.²⁰

15 Ibid., 56, who gives the text of the emperor's favourable response, releasing the citizens of Delphi from their obligation.

16 Robertson Brown, A. (2006). “Hellenic Heritage and Christian Challenge.” in H.A.Drake (ed.) *Violence in Late Antiquity*. Aldershot, Ashgate, 312.

17 Pausanias 10.8.4-5.

18 Robertson Brown, A. (2006). “Hellenic Heritage and Christian Challenge... (op. cit.), 310.

19 Ibid., 312 and n.13.

20 Ibid., 313.

2. Nemea

Like Olympia, Nemea was a sanctuary of Zeus. Beginning in 573 B.C. athletic games took place there as part of the *periodos* of four *stephanitic* or “crown” games. The site of the Nemean games shifted from Nemea itself to Argos by 271 B.C, but Nemea remained important as a sanctuary to Zeus until at least the second century A.D.²¹ It has generally been advocated that the end of the games came with the edict of Theodosius I in 393. More recent discussion is based on the evidence of a letter on behalf of the Argives from the 4th century A.D.: it contains a plea from them that they be released from their financial contribution to the Nemea because they had to support their own games and were suffering financial difficulties at the time. The letter is the latest evidence we have for the games and it indicates a date in the mid fourth century.²² An older view, which asserts the use of the stadium into the fifth century, has now been largely relinquished: excavation in the area has unearthed Early Christian farming trenches in the western slope of the stadium’s embankment north of the entrance tunnel, and the site was likely given over to agriculture by the fourth century.²³

The builders of the Early Christian basilica at Nemea in the late 5th century A.D. appear to have plundered the Temple of Zeus: some 1120 masonry stones have been identified as from that source. Certainly all the Corinthian columns in the basilica formerly belonged to the temple’s interior order.²⁴ The basilica was built on the site of the *xenon* or guesthouse for athletes at Nemea. But it is important to remember that the temple was by this time in a state of disrepair: by the second century A.D. the roof had already fallen in and the cult statue was gone.²⁵

21 Miller, S.G. (2004). *Ancient Greek Athletics*. New Haven, Yale UP, 108.

22 Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics in Late Antiquity...* (op.cit.), 58.

23 Miller, S.G. (2001). *Excavations at Nemea II. The Early Hellenistic Stadium*. Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 124-131.

24 Ibid., 6-7 and n.8.

25 Paus. 2.15.2; cf. Miller, S.G. (2001). *Excavations at Nemea II...* (op.cit.), 119 and n.282.

While the main structure has remained standing, the interior Corinthian columns stood exposed for some considerable time. They ultimately collapsed when the stylobate was cut, probably in the fifth century A.D., long after the end of the games. Despite the transfer of the games to Argos and the decline of the Nemean site itself before the establishment of the basilica, Nemea occupied an important place in the memory of Greeks in Late Antiquity as the site of Herakles first labor and an original site of the panhellenic games to Zeus. The basilica did not occupy the space of the temple or the stadium; they were left as memorials to the athletic and mythical achievements of an earlier era.

3. Isthmia

Following Mummius' sack of Corinth in 144 B.C. control of the Isthmian Games was transferred to Sikyon, as were the games themselves. Archaeological evidence suggests that the games did not return to Isthmia until about 50 AD. At that time, the temple and the facilities for the games were repaired, and we know that in 67 AD the emperor Nero took part in the panhellenic games. The cult of Poseidon was still being observed in the mid-fourth century. Concurrently athletic games were still being held here, and there is some indication of their continuing existence until late in the century.²⁶

The sanctuary of Poseidon fell into disuse by 400, but no church was established on the site, perhaps because of its proximity to Corinth. The building of the Hexamilion wall across the Isthmus ca. 410 created the need for a large amount of stone, for which many ancient monuments were plundered,

26 Themistius (Or.15.185c) and Claudian (Paneg.299-290) provide some evidence for existence of the games late in the fourth century; cf. Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics in Late Antiquity...* (op.cit.), 57 and n.92 on the mixed picture which the evidence offers.

not least the Temple of Poseidon at Isthmia. The destruction of the Temple seems to imply the end of the Isthmian games.

4. Olympia

At Olympia the early Christian basilica of mid-fifth century date was built directly into the workshop of Phidias, the sculptor of the cult statue of Zeus, which became a focal point for visitors to the Games and one of the wonders of the ancient world. As at Delphi and Nemea, the basilica is not built on top of the temple itself, but here instead it was placed to one side, indeed outside the sanctuary proper; left intact were the stadium, baths and gymnasium, the core of the contest facilities, almost as if in a gesture of respect both to the sacred pagan site and to its Olympic games.²⁷

Why the basilica was placed in the artist's workshop prompts speculation. It is a building of moderate size and the same fundamental plan as the Zeus temple; it also has the same east-west orientation. Metaphorically, the Christian site directly follows in the 'footprint' of the temple of Zeus, and the new inhabitants may, as elsewhere, wished to preserve the mythical imagery related to the Games.

5. Herakles

At Olympia Herakles is viewed as one alternative to Pelops as the founder of the Olympic Games. The traditional stories attached to each are represented on the Temple of Zeus: Pelops in the East pediment, preparing for a chariot race against

27 Ibid., 42. Many Christian basilicas were built in close proximity to significant pagan sanctuaries, but in very few instances was the church actually erected on the site of the ancient temple; see Gregory, T.E. (1986). "The Survival of Paganism in Christian Greece: A Critical Essay," *AJP* 107.2, 236.

Oinomaos for the hand of his daughter and with it the kingdom of Elis. Pelops, by fair means or foul (depending on the tradition accepted), wins the race and takes the prize. Herakles appears in the sculptured metopes, where most of his 12 canonical labours are represented. These labours symbolize the struggles of the athletes participating in Olympic competition: the term *athla* is used for both contests and labours. According to the poet Pindar,²⁸ Herakles was not a particularly big man; this is perhaps also indicated in the Augean stables metope by his need for a cushion to reach and support the universe. Gellius, however, who cites Plutarch as his source, relates that Pythagoras had a different view: he rationalized that Herakles was tall on the basis of the tradition that the stadium at Olympia was measured out by 600 times his feet and is longer than other stadia supposedly the same length.²⁹ In sum, Herakles was closely associated with the sacred spaces of the stadium and the sanctuary proper.

In the Late Archaic period Herakles was a preeminent hero. During the second half of the sixth-century B.C. he was the personal and public hero of the tyrant Peisistratos and consequently is very visible on Greek vases and architectural schemes of that period. After the tyranny had ended and democracy was established ca. 510, the fifth century saw a new hero for the people, namely Theseus, whose bones were summarily returned to Athens from the island of Skyros. The symbolic importance of such a hero is evident. Herakles was prodigiously strong, and he is known for his endurance, courage and compassion, not to mention his appetite(s). That he became an enduring image of athleticism is understandable, and he remains so even in the modern era. In later Antiquity Herakles' continuing popularity with athletes can be illustrated in other ways. For example, a guildhall was established on the Oppian Hill in Rome by the mid-second century, close to the

28 Pindar, *Isthm.* 3.70.

29 Gellius *N.A.* 1.1-3.

Amphitheatrum Flavium and the baths of Trajan and Titus. It was the headquarters for local guilds, styling itself “the sacred xystic international association of those connected to Herakles” according to epigraphic evidence from the site.³⁰ The recent identification of a comparable guild-building for athletes at Olympia has led one leading scholar, Ulrich Sinn, to posit a new phase of veneration of Herakles in the late first century C.E.; he sees proof that cult and competitions were still going on as late as 385.³¹ The very physical rather than spiritual image associated with Herakles would seem at first to make him an unlikely candidate for appropriation by Christian iconography, but St Paul’s use of imagery may suggest otherwise. Closer inspection will reveal the root of his appeal.

Herakles in fact provides an acute analogy for Christ: he was the son of the supreme god Zeus and a mortal woman, Alkmene, as Christ was the offspring of a god and a mortal woman. He was not infrequently worshipped as Alexikakos, defender against evil, and, as is often the case with heroes, he was believed to have healing powers; accordingly we find him associated with the cult of Asklepios at Epidauros. It has been suggested that the story of the Lernaean hydra is rooted in the draining of a swamp; the scholiasts Lactantius and Servius are clear on this

30 Rausa, F. (2004). “I luoghi dell’agonismo nella Roma imperiale. L’edificio della Curia Athletarum”. *MDAI* 111, 537-553; Caldelli, M.L. (1992). “Curia athletarum, iera xystike synodos e organizzazione delle terme a Roma.” *ZPE* 93, 75-79; Golden, M. (2004). *Sport in the Ancient World from A to Z*. London, Routledge, 73 with sources.

31 Sinn, U. (1999). “Olympia: Pilgrims, Athletes and Christians. The Development of the Site in Late Antiquity.” in: R.F.Doctor, E.M.Moorman (eds.), *Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12-17, 1998: Classical archaeology towards the third millenium: reflections and perspectives*. Allan Pierson Series vol.12. Amsterdam, Allen Pierson Museum, 378; cf. Sinn, U. (2014). “Olympia and the Curia Athletarum in Rome” in T.F.Scanlon (ed.), *Sport in the Greek and Roman Worlds, vol 2: Greek Athletic Identities and Roman Sports and Spectacles*. Oxford Readings in Classical Studies. Oxford, Oxford UP, 182-190.

point.³² Swamps were known to be a source of plague and if Herakles did provide relief for the community around Argos, it would not be surprising if he became a symbol of the eradication of plagues and epidemics and a source of healing.³³

Beyond the defeat of the Hydra Herakles performed a variety of labours against his will with a success which verges on the miraculous: consider, for example, the struggle with Hydra and its nine heads, and the bringing back to life of Alkestis. He descended into Hades to capture the dog Cerberus, and achieved what few mortals can achieve by returning to the upper world. Such a feat has obvious resonances with Christ's death and resurrection. At the end of his days he was finally received into Mount Olympus, the Greek equivalent of heaven. It has recently been argued that a "Christ-curious" Greek at a house-church meeting responding to a reading of Revelation 4 – 6, with its description of the "One upon the Throne" and the "Lamb who was slain", might draw an analogy with Herakles' depiction on and around the throne of Pheidias' Zeus at Olympia; that once an association between these two has been made in the new convert's mind, it would be most difficult to dislodge."³⁴ The parallels which the Greek hero provides with the Christ figure are (and have been) easily appreciated and it is clear why he was adopted by early Christians.

One remarkable example of the Christian acceptance of Herakles is provided by the catacombs of the Via Latina in Rome. Here are contained thirteen rooms with fresco decoration, many of them bearing Christian and Old Testament cycles of paintings.

32 si veram quaeramus historiam, Lerna palus fuit, Lacantius ad Stat. Theb.1.384 and Servius ad Aen. 6.287.

33 Salowey, C.A.(2002). "Herakles and healing Cults in the Peloponnesos." In: R.Hägg (ed.) *Peloponnesian Sanctuaries and Cults. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June, 1994.* Stockholm, 175-177; Caraher, W.R. (2003). *Church, Society, and the Sacred.* Diss. The Ohio State University, 45.

34 Allan, A. L. (2011). "The God above all gods: The heavenly throne-room of Revelation 4 and Phidias' Zeus". In J. McWilliam, S. Puttock, T. Stevenson & R. Taraporewalla (eds.), *The statue of Zeus at Olympia: New approaches.* Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars, 123-136.

But two of the rooms contain imagery which is exclusively pagan: Cleopatra, possibly as a double for Tellus/Italy, is visible here; but more importantly for the present discussion, in Room N appear the labours of Herakles. (Fig.2) Elsner comments that it “attests to nothing less than a salvific allegory in which a pagan saviour-god, Hercules, not only triumphs over several monsters, but also rescues the soul of Alcestis and in the process conquers the hound of Hell, conquering death itself.”³⁵ Elsner’s interest as an art historian is in the interpretative possibilities of the juxtaposition of Christian and pagan images. I suggest that this kind of juxtaposition may also furnish some rationale for the acceptance of the coexistence of pagan and Christian places of worship in some contexts.

We may consider one further illustration of the continuing importance of Herakles and athletic venues in the context of later Christian structures. On the island of Paros in the Cyclades, the most famous Christian structure is the Katapoliani Basilica in the city of Parikía. The core of the basilica goes back to the 4th century, and archaeologists have determined that the structure incorporated many architectural members from the pre-Christian structures, notably for our interests, the parts of a gymnasium structure of the middle imperial period. The presence of a gymnasium here is also attested by inscriptions, indicating festival games on Paros which went back at least to the second century B.C. The best speculation is that the church itself was built on or next to an ancient gymnasium.³⁶ Most interesting for the present enquiry is the discovery, preserved in the floor of the fourth century A.D. baptistry of the basilica, of a large mosaic depicting the labors of Herakles. It would have been on view to the Christians in the baptistry. Though some commentators assert that it may have been part of a Roman villa, the most plausible

35 Elsner, J. (1995). “The Truth within these empty figures: the genesis of Christian visual exegesis.” In: J. Elsner, *Art and the Roman Viewer: The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*. Cambridge, Cambridge University Press, 275.

36 Durvyne, C. (2006) Review of Müller, K., *Hellenistische Architektur auf Paros*. *DAI Archäologische Forschungen* 20. Berlin. Gebr. Mann Verlag. Gnomon 78, 477.

scholarly view is that it was part of the floor of the gymnasium. If this is the case, in the Parikia baptistry, as at Olympia, Herakles stood as a pertinent image resonating both with Christians and with the athletically oriented populace of ancient Paros.

6. The workshop of Phidias and its conversion to a church

We return now to my original question and the workshop of Phidias. As noted earlier, the workshop lies just West of the temple of Zeus, but it is outside the Altis wall. In the course of the centuries between the time of Phidias and the fifth century A.D. it was used for various purposes: Pausanias speaks of it as a pantheon in the second century.³⁷ Thereafter archaeological evidence indicates its continuing use, perhaps as some type of shed or for its original purpose as one of several workshops for manual labourers on the site.³⁸ Here in the fifth century the Christians elected to build their church, lining the walls with marble slabs from nearby buildings. They constructed an apse in the East end and a new entrance on the West side.

At the time of the alterations to the workshop, the Temple of Zeus was still extant and surrounded by a wall, which could be construed as testimony to the value place upon the temple and surrounding statuary by the new inhabitants; it may also have been in response to imperial legislation concerned with protecting ancient building from despoliation.³⁹ Why, then, did the Christians at Olympia elect to build their basilica out of the workshop of Phidias, rejecting the far more splendid Temple of Zeus? Was it to be in direct competition with the pagan building,

37 Paus. 5.15.1

38 Mallwitz, A. and W.Schiering (1964). *Die Werkstatt des Pheidias in Olympia. Olympische Forschungen* Bd.V. Berlin, De Gruyter, 104.

39 Sinn, U. (1999). "Olympia: Pilgrims, Athletes and Christians.. (op.cit.). 378; Caraher, W.R. (2003). *Church, Society, and the Sacred*. Diss. The Ohio State University, 57-63.



Fig. 2. “Herakles and the Hydra”, Via Latina Catacombs, Rome, 2nd century A.D.

as has been suggested?⁴⁰ As we have noted, both are on an East-West axis and so equally appropriate. Was it because the smaller building better fitted the needs of a clearly small community?⁴¹ Furthermore, a number of later workshops have been identified in the area. Perhaps the association of Phidias’ workshop with manual labour appealed to the Christian craftsmen. Yet the

40 Robertson Brown, A. (2006). “Hellenic Heritage and Christian Challenge.” in H.A.Drake (ed.) *Violence in Late Antiquity*. Aldershot, Ashgate, 317.

41 Caraher, W.R. (2014). *Approaching Monumentality in Archaeology*, New York, State University of New York, 50, raises a comparable question in relation to the reuse of ancient spolia in later buildings; of course, such spolia formed the decoration of the basilica at Olympia. See also Sinn, U. (1999). “Olympia: Pilgrims, Athletes and Christians... (op. cit.), 377; Speiser, J.-M. (2001). “The Christianisation of Pagan Sanctuaries in Greece... (op.cit.), part VI.6.

trappings of Phidias' activity, namely the majority of moulds used for the cult statue, had already been disposed of in a trench to the South, in the period 430-410 B.C., soon after the completion of the Zeus.⁴²

Or was the Temple of Zeus preserved because the new settlers preferred not to destroy a building meaningful, not only for the Games, but also because of the images visible on it. Though the pediments clearly reflect the foundations myths of Olympia and the idea of competition, the metopes portray the labours of Herakles. In him a Christian might see here, as elsewhere, a man confronting and surviving the struggles of life, a man who was capable of miracles with divine support, and, as "Alexikakos", of providing salvation in some form, a man who is actually the son of a god and who will rejoin his father eventually in heaven.

7. Conclusion

In overview, we can observe how the image of Herakles most strikingly was preserved and possibly exploited by early Christians, clearly at Olympia and possibly at Nemea, allowing converts to make at least a partial assimilation between the figures of two sons, Christ and Herakles, each having divine paternity and each offering hope of an afterlife. Herakles also figures in the mythology of Delphi, but as a hero angry with the oracle, and one who wrestles with Apollo to steal the tripod with view to creating an alternative religious centre. Might early Christians have seen Herakles at Delphi as a mortal critic of the pagan oracular functions, thus a forerunner of the critics of pagan cults? All the panhellenic sites, except Isthmia, evidence the building of a Christian basilica in Late Antiquity,

42 Mallwitz in Mallwitz, A. and W.Schiering (1964). *Die Werkstatt des Pheidias in Olympia. Olympische Forschungen* Bd.V. Berlin, De Gruyter, 103, who cites also Sieveking (141); Snodgrass (1965) 238.



Fig. 3. Spoon showing St. Paul as athlete, 350-400 A.D. (Cleveland Museum).

and demonstrate that the Christian structures sought *not* aggressively to occupy the sites of these most famous festivals. Rather they wanted to establish a presence that acknowledged the public interest in contests, while offering the sympathetic but very different alternative of Christian worship, namely to be an athlete for Christ, a metaphor first employed not by the Pope, but by St Paul at Corinth. Incredibly, testimony to Paul's association with the athletic image still exists beyond literature: the Cleveland Museum of Art owns a silver spoon which depicts St Paul as an athlete and belongs to the period 350-400 A.D. The provenance is uncertain, but it may be from Syria. (Fig. 3).

Bibliography

- Allan, A. L. (2011). "The God above all gods: The heavenly throne-room of *Revelation* 4 and Phidias' Zeus". In J. McWilliam, S. Puttock, T. Stevenson & R. Taraporewalla (eds.), *The statue of Zeus at Olympia: New approaches*. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars, 123-136.
- Aulus Gellius. *Attic Nights, Volume I: Books 1-5*. Translated by J. C. Rolfe. Loeb Classical Library 195. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.
- Caldelli, M.L. (1992). "Curia athletarum, iera xystike synodos e organizzazione delle terme a Roma." *ZPE* 93, 75-87.
- Caraher, W.R. (2003). *Church, Society, and the Sacred*. Diss. The Ohio State University.
- Caraher, W.R. (2010). "Abandonment, Authority, and Religious Continuity in Post-Classical Greece." *Int. J. Hist. Arch.* 14, 241-254.
- Caraher, W.R. (2014). *Approaching Monumentality in Archaeology*, New York, State University of New York.
- Durvye, C. (2006) Review of Müller, K., *Hellenistische Architektur auf Paros*. *DAI Archäologische Forschungen* 20. Berlin. Gebr. Mann Verlag. *Gnomon* 78, 476-478.
- Elsner, J. (1995). "The Truth within these empty figures: the genesis of Christian visual exegesis." In: J. Elsner, *Art and the Roman Viewer: The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Foschia, L. (2000). "La reutilisation des sanctuaires païens par les Chrétiens en Grèce continentale (IVe–Ve s.)." *REG* 113, 413-434.
- Frantz, A. (1965). "From Paganism to Christianity in the Temples of Athens." *Dumbarton Oaks Papers*, 19, 185-205.
- Golden, M. (2004). *Sport in the Ancient World from A to Z*. London, Routledge.
- Gregory, T.E. (1986). "The Survival of Paganism in Christian Greece: A Critical Essay," *AJP* 107.2, 229-242.

- Hahn, J., Emmer, S., & Götter, U. (eds.) (2008). *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden, Brill.
- Mallwitz, A. and W. Schiering (1964). *Die Werkstatt des Pheidias in Olympia. Olympische Forschungen Bd.V*. Berlin, De Gruyter.
- Miller, S.G. (2001). *Excavations at Nemea II. The Early Hellenistic Stadium*. Berkeley/Los Angeles/ London, University of California Press.
- Miller, S.G. (2004). *Ancient Greek Athletics*. New Haven, Yale UP.
- Poliakoff, M. (1984). "Jacob, Job, and Other Wrestlers: Reception of Greek Athletics by Jews and Christians in Antiquity." *JSH* 11.2, 48-65.
- Pollini, J. (2013). "The Archaeology of Destruction: Christians, Images of Antiquity, and Some Problems of Interpretation." *Chaos e Kosmos* 14, 2-29.
- Ranieri, C.M. (2008). *From Periphery to Centre: pagan continuity and revival in Britain and Rome during the late fourth century A.D.* Diss. University of Durham.
- Rausa, F. (2004). "I luoghi dell'agonismo nella Roma imperiale. L'edificio della Curia Athletarum". *MDAI* 111, 537-553.
- Remijsen, S. (2015). *The End of Greek Athletics in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson Brown, A. (2006). "Hellenic Heritage and Christian Challenge." in H.A. Drake (ed.) *Violence in Late Antiquity*. Aldershot, Ashgate, 309-319.
- Salowey, C.A. (2002). "Herakles and healing Cults in the Peloponnesos." In: R. Hägg (ed.) *Peloponnesian Sanctuaries and Cults. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June, 1994*. Stockholm, 171-177.
- Saradi, H. (1997). "The Use of Ancient Spolia in Byzantine Monuments. The Archaeological and Literary Evidence." *Int. J. Class. Trad.* 3.4, 395-423.

- Sinn, U. (1999). "Olympia: Pilgrims, Athletes and Christians. The Development of the Site in Late Antiquity." in: R.F. Doctor, E.M. Moorman (eds.), *Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12-17, 1998: Classical archaeology towards the third millenium: reflections and perspectives. Allan Pierson Series vol.12.* Amsterdam, Allen Pierson Museum, 377 -380.
- Sinn, U. (2000). *Olympia. Cult, Sport, and Ancient Festival.* Princeton, Marcus Wiener.
- Sinn, U. (2004). *Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst.* Munich, C.H.Beck.
- Sinn, U. (2014). "Olympia and the *Curia Athletarum* in Rome" in T.F.Scanlon (ed.), *Sport in the Greek and Roman Worlds*, vol 2: Greek Athletic Identities and Roman Sports and Spectacles. *Oxford Readings in Classical Studies.* Oxford, Oxford UP, 182-188.
- Speiser, J.-M. (2001). "The Christianisation of Pagan Sanctuaries in Greece." In: *Idem, Urban and Religious Spaces in Late Antiquity and Early Byzantium.* Aldershot, Hampshire, Ashgate . part.VI, 1-13.
- Snodgrass, A. (1965). «The Hoplite Reform and History.» *The Journal of Hellenic Studies* 85, 110-122.
- Snodgrass, A. (1987). *An Archeology of Greece: The Present State and Future Scope of a Discipline.* Berkeley: University of California Press.
- Vaes, J. (1989). "Nova construere sed amplius vetusta servare : la réutilisation chrétienne d'édifices antiques (en Italie)." *Publications de l'Ecole français de Rome* 123.1, 299-319.

SAN PABLO Y LOS JUEGOS ÍSTMICOS. LA METÁFORA DEL ATLETA CRISTIANO A LOS CORINTIOS

*Saint Paul and the Isthmian games.
The metaphor of the Christian athlete to
the Corinthians.*

Jorquera García, José Luis
Molina Morote, Juan Manuel
Leiva Arcas, Alejandro
Sánchez Pato, Antonio

Centro de Estudios Olímpicos. UCAM. Universidad Católica de Murcia

RESUMEN: No se puede afirmar con rotundidad que San Pablo asistiera como espectador directo a los Juegos Ístmicos, pero sí sabemos que conocía perfectamente el mundo del atletismo griego de su época y utiliza en sus epístolas las metáforas deportivas y de los Juegos como recurso simbólico para comunicar a los destinatarios, familiarizados con las exigencias e imágenes de los estadios helenos, el mensaje cristiano. Para el apóstol, la vida era una larga carrera que tenía lugar en el mundo, tal y como el atleta corre en el estadio. El premio final no era una corona vegetal, sino la salvación.

En la Primera Carta de Pablo a los Corintios, encontramos el pasaje más largo y la referencia literaria más precisa sobre los Juegos Ístmicos. La gesta atlética trasciende al plano simbólico e intelectual del espíritu. El corredor que participa en los agones se convierte en el modelo de vida sacrificada y austera, inspirando a las primeras comunidades cristianas. El revuelo y la alegría de los espectadores que acuden a contemplar los Juegos propor-

cionan a San Pablo una ocasión única para crear una acertada alegoría de la vida ascética y de su premio.

PALABRAS CLAVE: San Pablo, Juegos, agón, atletismo, cristianismo.

ABSTRACT: We cannot firmly affirm that St. Paul was a direct spectator of the Isthmian Games, but we do know that he was well acquainted with the Greek athletic world of his time and uses in his Epistles the metaphors of sports and games as a symbolic resource to communicate to the audience, close to the demands and images of the Hellenic stadiums, the Christian message. For the Apostle, life was a long career that took place in the world, just as the athlete runs in the stadium. The final prize was not a vegetable crown, but Salvation.

In Paul's First Letter to the Corinthians, we find the longest passage and the most accurate literary reference to the Isthmian Games. The athletic deed transcends the symbolic and intellectual plane of the spirit. The corridor that participates in the *agones* becomes the model of life sacrificed and austere, inspiring to the first Christian communities. The commotion and joy of spectators who come to contemplate the Games give St. Paul a unique opportunity to create a correct allegory of the ascetic life and its prize.

KEYWORDS: Saint Paul, Games, agon, athletics, Christianity.

1. Los Juegos Ístmicos

Uno de los rasgos más genuinos de la cultura griega es el afán por competir en todos los ámbitos de la vida: desde la creación artística a las hazañas bélicas, desde los discursos políticos a las victorias atléticas. Todo está presidido por el espíritu de competición y por el ideal agonal. En este sentido, Young expone que

“las competiciones físicas [...] representan básicamente y en pequeño la lucha griega por elevarse por encima de la condición miserable, esencialmente efímera del hombre”.¹ El mundo helénico se caracterizará por la existencia de infraestructuras adecuadas para el entrenamiento físico y la celebración de certámenes atléticos. De esta forma, será extraña aquella ciudad griega que no cuente con un gimnasio, una palestra o un estadio.

Los Juegos supusieron un acontecimiento cultural y de profunda religiosidad que marcaba las formas de vida griegas y que daba respuesta a esa máxima homérica de “descollar y sobresalir siempre entre los demás”. Existían cientos de Juegos o Certámenes atléticos y artísticos en la Grecia Clásica. García habla de Juegos por Coronas, en los que los vencedores recibían como premio simbólico únicamente una corona vegetal.² Estos Juegos eran los Olímpicos, los Píticos, los Nemeos y los Ístmicos. Luego existían los Juegos por Dinero, en los que los campeones recibían premios materiales, destacando entre otros muchos, los Juegos de Atenas, Epidauro, Platea, Rodas, Tebas, Argos, Pellene, Megara o Arcadia. Durántez los identifica como Juegos Menores; otorgando por otro lado a los cuatro certámenes de Olimpia, Delfos, Nemea y Istmia la categoría de Juegos Mayores, dada su mayor antigüedad, prestigio y afluencia de atletas y espectadores.³ Durante el Helenismo y la dominación romana, este gusto por la competitividad y la aspiración por la consecución de la fama, se extendió por Asia Menor, Egipto o la mismísima Roma, donde el emperador Domiciano recuperó los Juegos Capitolinos, imitando el formato de los Juegos Olímpicos griegos.

Las modas y usos griegos llegaron hasta las ciudades israelitas a partir del siglo II a. C., y con la dominación seléucida, cono-

1 Young, D. (1996). *The Modern Olympics. A struggle for Revival*. Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press, p.51).

2 García Romero, F. (2012). *El deporte antiguo y el deporte actual: influencia, semejanzas y diferencias*, en Liceus.

3 Durántez Corral, C. (1977). *Las Olimpiadas griegas*. Pamplona: Delegación Nacional de Educación Física y Deportes.

mos la existencia de un gimnasio y un hipódromo en Jerusalén (4 Mac. 4: 19-20). Siglos más tarde, Herodes el Grande se erige como un nuevo defensor de las costumbres helenas en tierras de Israel. De esta manera, construye teatros y un formidable estadio en Cesarea con capacidad para 42.000 espectadores sentados, así como otro estadio e hipódromo en la ciudad de Gerasa.⁴

En este contexto enmarcamos la importancia y repercusión de los llamados Juegos Ístmicos, celebrados en Istmia, un santuario localizado en las proximidades de la populosa ciudad de Corinto, en la estrecha lengua de tierra que une la Grecia continental y la Península de Peloponeso. La especial situación geográfica de esta polis griega, la convirtió en uno de los enclaves portuarios y comerciales más importantes del Mar Egeo. No es de extrañar entonces que el culto a Poseidón, dios de los océanos, estuviera arraigado en el Santuario de Istmia desde principios del siglo VII a. C. Más tarde se rindió culto al héroe local Palemón, en cuyo honor se celebraron los primeros Juegos Ístmicos. Pausanias (Lib. II, 1, 3) cuenta como Palemón se ahogó en el mar en los brazos de su madre Ino, huyendo de la alocada persecución de su padre Atamante. El cuerpo de Palemón fue llevado hasta las costas de Istmia a lomos de un delfín. Al encontrarlo el rey Corinto Sísifo, lo enterró en el santuario y fundó los Juegos.

Las crónicas antiguas datan la primera edición de los festivales ístmicos en el año 586 a. C, celebrándose cada dos años, coincidiendo con los años segundo y cuarto de cada Olimpiada. Poco conocernos acerca de su desarrollo y particularidades. Es por ello que los hallazgos arqueológicos de las últimas décadas suponen una valiosa fuente de información para entender estos certámenes. El arqueólogo Oscar Broneer, profesor de la Universidad de Chicago, desarrolló importantes hallazgos arqueológicos en el santuario durante las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX. Allí encontró además de los templos de Poseidón y

4 Fernández, S. (1994). "Las Olimpiadas y el espíritu deportivo en la Biblia y el Cristianismo primitivo", *Reseña Bíblica*, 3, 45-51.

Palemón, un primer estadio primitivo datado en el siglo VI a. C. y un nuevo estadio de época helenística, que sustituyó al primero (s. IV a. C), ocupando un llano rodeado de varias colinas con suaves pendientes para acoger a los espectadores. La pista tiene una longitud de 181,5 m y estaba surcada por varios canales que suministraban agua a atletas y asistentes.

Broneer habla de la profunda religiosidad que los organizadores debieron imbuir a los Juegos, debido a la cantidad de fosos encontrados para los sacrificios de animales y los restos de lucernas rituales que se han hallado en las inmediaciones de los templos principales.⁵

Las excavaciones sacaron a la luz numerosas puntas de hierro y astas de jabalinas para competición; halteras de piedra y plomo utilizadas por los saltadores griegos; así como pequeños barcos votivos en barro y bronce. Para Durántez, en los Juegos Ístmicos, debieron de ser muy populares las competencias de lanzamiento de jabalina, salto de longitud, carreras pedestres de relevos con antorchas y las regatas en las costas cercanas.⁶

A los vencedores se les hacía entrega de una palma y se les imponía una corona vegetal. En este caso, confeccionada con hojas de pino y apio en época romana (apio seco, a diferencia de los Juegos de Nemea, que utilizaba hojas de apio fresco para sus coronas). Es posible que San Pablo pensara en este hecho cuando habla de “coronas percederas” en el texto bíblico que estudiamos en el artículo.

Estos certámenes contaron con visitantes ilustres a lo largo de su larga historia: Sócrates o Esquilo son algunas de las personalidades que llevaron a la multitud congregada en Istmia sus ideas y visión del mundo. Luciano cuenta incluso cómo el emperador Nerón participó en los Juegos del año 67, alzándose de forma fraudulenta con los triunfos en los concursos de recital, tragedia y comedia.

5 Broneer, O. (1962). “Pablo y los cultos paganos en Istmia”. *The Biblical Archeologist*, 25, 2-7.

6 Durántez Corral, C. (1977). *Las Olimpiadas griegas...* (op. cit.).

2. La presencia de San Pablo en los Juegos Ístmicos

Desconocemos si realmente Pablo pudo asistir directamente a las competiciones ístmicas que tuvieron lugar en el año 51 durante su segundo viaje misionero a Corinto (Hechos 18: 1-4). Sin embargo, dos son las razones que nos podrían hacer pensar que el Apóstol aprovechó su estancia en la ciudad portuaria para visitar el Santuario de Istmia. Primero, la estratégica localización de la ciudad, en el centro de las rutas comerciales entre Roma y el Mediterráneo oriental, que hacía que éste fuera un lugar idóneo para la difusión del Evangelio, y más, aprovechando la coyuntura de los Juegos, que podría atraer a miles de visitantes. Segundo, la existencia de una comunidad judía en Corinto (Hechos 18: 4).

Para Murphy-O'Connor, que Pablo ayudara a Aquila y Priscila en su oficio de fabricar tiendas durante su estancia en Corinto, supone una prueba más para defender la hipótesis acerca de su presencia física en las competencias de Istmia.⁷ Las excavaciones de Oscar Broneer en el recinto no hallaron restos de edificios destinados a alojar a los deportistas y visitantes durante los Juegos. Es probable que la estancia de estos se haría, como ya ocurría en otros grandes eventos como los Juegos de Olimpia, en pequeñas tiendas de campaña y carpas dispuestas en las planicies y pequeñas colinas de los alrededores del santuario.

3. La metáfora del atletismo griego en San Pablo

Los textos paulinos están repletos de vocabulario alusivo al mundo del agonismo griego, en un lenguaje metafórico en el que compara el duro entrenamiento y privaciones del atleta griego con el ascetismo idealizado de los primeros cristianos,

7 Murphy-O'Connor, J. (1983). *San Pablo en Corinto: Textos y Arqueología*. Wilmington: Michael Glazier.

que debían renunciar a las comodidades de la vida y soportar estoicamente la persecución intransigente de la sociedad romana y judía de la época. Para Arranz, “el cristiano había de estar entrenado en la defensa y conservación de la fe”.⁸

Sin embargo, para San Pablo, este “lenguaje deportivo” no le era ajeno, puesto que llevaba consigo el acervo cultural griego como patrimonio cultural propio. En Tarso, su ciudad de origen, había calado profundamente la ideología del estoicismo y era la patria de numerosos filósofos de la escuela griega y judía: Crisipo, Zenón, Aristocreonte, Filócrates, Arquedemo, Antípatro o los dos Atenodoros, maestros de Pablo, habían utilizado estas metáforas para exponer sus reflexiones.

Los escritores judíos helenizados que viven en la diáspora durante el siglo I, recurren frecuentemente al mundo del gimnasio, el estadio o el atleta para hacerse entender entre una población acostumbrada al trance agonal y a las imágenes del esfuerzo y el consecuente triunfo en los certámenes. Así, Filón de Alejandría define la vida como “carrera agonística” (Som. II, 145); y en el mismo sentido, el autor del libro cuarto de Esdras compara “el concepto de la vida como combate, como carrera [...] el hombre que ha nacido sobre la tierra está sometido a una lucha y tiene que competir” (4 Esd. 7: 127). Murphy-O’Connor afirma que muchos judíos helenizados no tenían reparo a asistir a estos espectáculos, de hecho en el teatro de Mileto, en la actual Turquía, se reservaban asientos para ellos.⁹

Por ello, San Pablo no necesitaba asistir obligatoriamente a las competiciones de los Juegos Ístmicos para comprender el “lenguaje deportivo” y aplicarlo a la ideología cristiana. Para Fernández, la metáfora atlética le servía para llevar el mensaje de la Salvación a los habitantes y visitantes de Corinto, y así hacerlo más comprensible.¹⁰

8 Arranz, X. (2014). “Las metáforas deportivas de San Pablo y el fútbol moderno”. *Ars Brevis*, 20, 13.

9 Murphy-O’Connor, J. (1983). *San Pablo en Corinto...* (op. cit.).

10 Fernández, S. (1994). “Las Olimpiadas y el espíritu deportivo...” (op.cit.).

En el año 51 Corinto celebraba los Juegos Ístmicos. San Pablo, que se encontraba en la ciudad, probablemente fue testigo del revuelo que este acontecimiento provocaba, con la llegada de cientos de espectadores de todos los rincones del Imperio. En la primera Carta a los fieles de Corinto, Pablo expone la más extensa y minuciosa referencia literaria a las competiciones ístmicas, en la que el agonismo griego desarrollado en el estadio trasciende a la contienda espiritual:

“¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos en verdad corren, pero solo uno se lleva el premio? Corred de tal manera que lo obtengáis. Y todo aquel que compite, de todo se abstiene; y ellos, en verdad, para recibir una corona corruptible, pero nosotros, una incorruptible. Así que, yo de esta manera corro, no como a la ventura; de esta manera peleo, no como quien da golpes al aire; sino que golpeo mi cuerpo, y lo pongo en servidumbre, no sea que, habiendo predicado a otros, yo mismo venga a ser descalificado” (1ª Cor. 9: 24-27).

Como explica Ortega, Pablo elige la figura de un atleta como modelo de la vida cristiana, llena de privaciones y lucha incansable en pos de la corona de la victoria.¹¹ Existe, por tanto, un lenguaje figurado que utiliza San Pablo, pero también los judíos helenistas y los cristianos para describir las virtudes de un nuevo héroe en la imitación de Cristo.

A continuación vamos a desmenuzar el contenido alegórico que incorpora este texto, exponiendo las diversas imágenes y figuras metafóricas de las competencias griegas que Pablo utiliza para definir las virtudes y aspiraciones del nuevo “héroe cristiano”.

11 Ortega, A. (1964). “Metáforas del deporte en San Pablo”, *Helmantica*, 15, 71-105.

3.1 El corredor

En el atletismo griego, la carrera pedestre era la competencia más pura y sencilla, la primigenia de entre todas las existentes en el programa de unos Juegos. Incluso, el nombre del vencedor de la prueba de velocidad (*estadio*) era el que se le otorgaba a cada edición olímpica.

San Pablo escoge la imagen del corredor como ejemplo de vida para las primeras comunidades cristianas. El atleta se muestra desnudo ante un público entregado, luchando sin ningún recurso artificial, solo con la manifestación máxima de su esfuerzo. Las vicisitudes que encontraba en el recorrido, como los tropiezos, caídas, abatimiento psicológico, euforia en el tramo final o la decepción por no conseguir la victoria; eran percibidas por los espectadores, que consecuentemente empatizaban con sus emociones. El corredor supone para el Apóstol la figura más adecuada para utilizar en sus metáforas “deportivas”; y la carrera, es paralelamente el símbolo de la vida terrenal del cristiano. De esta forma lo define Ortega: “El recuerdo del estadio y el entusiasmo de los espectadores, animando a los atletas preferidos, proporcionaba a San Pablo una magnífica alegoría de la vida eterna y de su premio”.¹²

Es interesante señalar cómo Pablo incide en que no se trata únicamente de participar en la carrera, conformándose con el simple hecho de estar presente. Dice explícitamente: “Corred de tal manera que lo obtengáis”; exhortando a los nuevos “héroes cristianos” a luchar con todas sus fuerzas para la obtención de un premio. Estas palabras recuerdan a aquel lema de la competición que el fundador del Olimpismo moderno, Pierre de Coubertin, sintetizó a partir de un sermón del Arzobispo de Pensilvania Ethelbert Talbot en 1908:

“Lo importante en la vida no es el triunfo sino la lucha, lo esencial no es haber vencido, sino haberse batido bien. Extender

12 *Ibid.*, 93.

estas ideas es preparar una humanidad más valiente, más fuerte, más escrupulosa y por tanto más abnegada".¹³

3.2 El entrenamiento del atleta

Hoy sabemos que los atletas en la Antigüedad estaban sometidos a implacables entrenamientos que comenzaban a primeras horas de la mañana y concluían al final de la tarde. Las *tetras* constituían una primitiva metodología y planificación del entrenamiento que los entrenadores griegos aplicaban de forma sistemática desde la época Clásica.¹⁴ En este sentido, recogemos un texto de Epícteto en el que explica elocuentemente cuál era la dureza de la preparación física del atleta y el carácter inflexible de las *tetras*:

“¿Quieres por ejemplo vencer en los Juegos Olímpicos? Yo también lo desearía con toda mi alma, pues es una cosa muy hermosa. Pero reflexiona primero en el entrenamiento previo y después en los posibles resultados. Deberás someterte a una disciplina severa, comer de acuerdo con lo ordenado y renunciar a los dulces. Deberás entrenar a la hora prescrita haga frío o calor. No podrás beber agua fría, ni vino, cuando más te apetezca posiblemente. En resumen, te deberás someter a tu entrenador con la misma incondicionalidad como si de un médico se tratase. A continuación, vendrá la prueba misma. Estarás en peligro, entonces, de dislocarte un brazo, torcerte un pie, tragar una buena cantidad de polvo, recibir a menudo fuertes golpes, para fin de cuentas, ser posiblemente vencido. Recapacita bien en todo esto. Y si aun después de ello continúas en tus propósitos, adelante” (Lib. III, XV, 2-5).

Estas privaciones físicas y las reglas severas de los entrenadores inspiran a San Pablo para explicar la férrea disciplina del espíritu que debe ser aplicada al nuevo “héroe cristiano”. Como

13 Coubertin, P. (1966). *Memorias Olímpicas*. Madrid: Comité Olímpico Español, 97.

14 Durántez Corral, C. (1977). *Las Olimpiadas griegas...* (op. cit.).

señala Arranz, vivir con plenitud el Evangelio, precisa adquirir una fortaleza que solo se logra a partir del entrenamiento constante del alma, para así soportar las persecuciones a las que se vieron sometidos los primeros cristianos. Es por eso que “el sufrimiento físico y psíquico se daba por bien empleado. El fundamento cristiano del martirio se concretaba en entregar la vida por Cristo”.¹⁵ Pero ¿en qué consiste el entrenamiento espiritual del cristiano? ¿Cómo se logra el ansiado vigor para seguir los preceptos de Cristo? Para Pablo, los creyentes deben ejercitarse en el autocontrol y en la negación del ego para así prosperar en la entrega a los demás. En palabras de Fernández, el nuevo atleta cristiano “compite con sufrimiento, paciencia, perdón y amor a sus perseguidores”.¹⁶ Para Ortega, “el Apóstol realza la piedad y su utilidad total frente a los ejercicios físicos”.¹⁷

3.3. La corona que no se marchita.

Luciano de Samósata, escritor griego del siglo II, hace en una de sus polifacéticas obras, *Anacarsis*, una defensa de la antigua gimnástica, explicando sus beneficios para una sociedad en tiempos de guerra. Pero también añade a las razones utilitarias y de salud otros beneficios del entrenamiento en el plano moral:

“Estas son, Anacarsis, las razones por las que entrenamos a nuestros jóvenes [...] en tiempos de paz, se harán todavía más dignos de alabanza, pues no se entregarán a ningún vicio para darse importancia; la ociosidad no les permitirá caer en la licencia” (Luciano, *Anacarsis*, 30).

De la misma forma, el entrenamiento del “héroe cristiano” tendrá unas consecuencias espirituales. Para Ortega, “fruto de ese esfuerzo gimnástico interior, de tipo ético, es discernir el

15 Arranz, X. (2014). “Las metáforas deportivas de San Pablo... (op.cit.), 18.

16 Fernández, S. (1994). “Las Olimpiadas y el espíritu deportivo... (op.cit.), 46.

17 Ortega, A. (1964). “Metáforas del deporte en San Pablo... (op.cit.), 89.

bien del mal”.¹⁸ En el mismo sentido se pronuncia Fernández, para quien cultivar las virtudes de la paciencia, la tolerancia y la magnanimidad permite al cristiano enfrentarse a la tiranía y a la vida ególatra de la sociedad de la época.¹⁹

La corona que se imponía a los vencedores en los Juegos Ístmicos estaba confeccionada con hojas secas de apio. En los otros grandes certámenes panhelénicos se hacía entrega de coronas vegetales similares: hojas de olivo en Olimpia, laurel en Delfos y apio fresco en Nemea. Eran elementos de la Naturaleza con un alto valor simbólico y religioso en la cultura griega, que otorgaba prestigio no solo al atleta que las conseguía, sino también a la ciudad donde residía y había entrenado. Pablo se refiere a este premio para describir cómo es la victoria del buen cristiano: una “corona incorruptible”, que no se degrada como las hojas de apio; un premio que trasciende al ámbito espiritual, la gloria celestial.

3.4. La ejemplificación

Pablo es consciente que debe ser un ejemplo para los demás cristianos de Corinto. Aplica sobre sí mismo el símil de púgil, en contraposición del corredor ofrecida a los destinatarios de la Carta. Esta representación alegórica añade mucho más dramatismo a su misión como heraldo del Evangelio: “Golpeo mi cuerpo y lo pongo en servidumbre”. Así, el pugilato o boxeo ejemplifica las propias renunciaciones materiales a las que se ve sometido el Apóstol. Su misión se convierte en una lucha personal e infatigable para ganar la “carrera de la vida”, evocando la “violencia, la renuncia del yo, impuesta por Cristo, para ser dignos de Él y lograr la inmortal corona”.²⁰

El temor que manifiesta Pablo en la Primera Carta a los Corintios contrasta con las palabras que dedica a Timoteo, viendo cercana su muerte:

18 *Ibidem.*

19 Fernández, S. (1994). “Las Olimpiadas y el espíritu deportivo... (op.cit.).

20 Ortega, A. (1964). “Metáforas del deporte en San Pablo... (op.cit.), 98.

“He peleado la buena batalla, he acabado la carrera, he guardado la fe. Por lo demás, me está guardada la corona de justicia, la cual me dará el Señor, juez justo, en aquel día; y no sólo a mí, sino también a todos los que aman su venida” (2ª Tim. 4: 7-8).

Al igual que los atletas griegos, quienes solo obtenían la corona vegetal tras años de duros entrenamientos y el respeto a un reglamento de la competición (el juramento en los Juegos Ístmicos lo hacían los deportistas ante la tumba del héroe local Palemón), Pablo concluye la carrera de su vida y se considera victorioso por haber respetado las reglas, la Palabra de Dios.

Al igual que los jueces de los Juegos, que entregaban las coronas el último día de las competiciones, Cristo, el juez justo, entregará a Pablo la corona de la justicia en el último día de su vida terrenal.

4. Conclusiones

En el corpus paulino encontramos varios textos en el que el Apóstol emplea metáforas que evidencian un importante conocimiento sobre el mundo del atleta, su preparación y la competición en los grandes certámenes, fruto del contacto con la cultura griega en el Mediterráneo oriental de la época.

Aunque desconocemos si San Pablo pudo asistir directamente como espectador a los Juegos Ístmicos del año 51, coincidiendo con su estancia en la ciudad de Corinto, no era estrictamente necesario para revivir el “lenguaje deportivo” y aplicarlo a la vida de los primeros cristianos, ya que lo llevaba implícito como acervo cultural propio, al ser oriundo de una ciudad tan helenizada como Tarso, en Cilicia.

El fragmento estudiado en este artículo lo encontramos en la Primera Carta a los Corintios y constituye la más extensa referencia al atletismo griego. Resulta evidente que Pablo utiliza esta ale-

goría para hacerse entender por los aficionados y habitantes de Grecia, acostumbrados a las imágenes que nos describe en su misiva: el corredor, el estadio y la corona para el vencedor. De esta manera, el buen cristiano debe imitar la forma de vida de un atleta, que entrena durante años, con una vida llena de privaciones, disciplina y sometimiento a unas reglas. Perseverando en la paciencia, la constancia y los preceptos de la Palabra de Dios, el nuevo “héroe cristiano” necesita competir con todas sus fuerzas en la “carrera de la vida”, al igual que los corredores en el estadio, con el fin de obtener la corona imperecedera de la victoria, aquella que impone Cristo, al final de sus días.

Bibliografía

- Arranz, X. (2014). “Las metáforas deportivas de San Pablo y el fútbol moderno”, *Ars Brevis*, 20, 11-31.
- Broneer, O. (1962). “Pablo y los cultos paganos en Istmia”. *The Biblical Archeologist*, 25, 2-7.
- Coubertin, P. (1966). *Memorias Olímpicas*. Madrid: Comité Olímpico Español.
- Durántez Corral, C. (1977). *Las Olimpiadas griegas*. Pamplona: Delegación Nacional de Educación Física y Deportes.
- Fernández, S. (1994). “Las Olimpiadas y el espíritu deportivo en la Biblia y el Cristianismo primitivo”, *Reseña Bíblica*, 3, 45-51.
- García Romero, F. (2012). *El deporte antiguo y el deporte actual: influencia, semejanzas y diferencias*, en Liceus. Recuperado de: www.liceus.com.
- Murphy-O'Connor, J. (1983). *San Pablo en Corinto: Textos y Arqueología*. Wilmington: Michael Glazier.
- Ortega, A. (1964). “Metáforas del deporte en San Pablo”, *Helmantica*, 15, 71-105.
- Young, D. (1996). *The Modern Olympics. A struggle for Revival*. Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press.

LOS ELEMENTOS DEPORTIVOS EN LA *VITA HILARIONIS* DE JERÓNIMO DE ESTRIDÓN¹

*The sports elements in the Jerome of
Stridon's Vita Hilarionis*

Juan Antonio Jiménez Sánchez
Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)
Universitat de Barcelona

RESUMEN: En el presente estudio examinamos los elementos deportivos mencionados en la *Vita Hilarionis* de Jerónimo de Estridón. Dichas alusiones, de una tipología muy variada, atañen a la repetición de *tópoi* literarios perpetuados en la literatura patrística desde la época de Tertuliano, los cuales corresponden a acusaciones contra los juegos fundamentadas en su idolatría e inmoralidad; asimismo, documentamos metáforas lúdicas; visiones relacionadas con el circo y el anfiteatro en las tentaciones sufridas por Hilarión durante su retiro en el desierto; la conversión al cristianismo de los profesionales de los espectáculos, e incluso llegamos a ver al asceta ayudando a que ganen en el circo los caballos de un magnate cristiano. Contrastamos asimismo la información proporcionada por Jerónimo con otras fuentes de la época de diverso género (literario, legislativo y conciliar). La riqueza de la información aportada por todos estos episodios resulta notable, pues, además de confirmarnos lo que leemos en estas otras fuentes, nos muestra a un Jerónimo buen conocedor

1 Este estudio se enmarca en los proyectos de investigación HAR2013-42584-P del Ministerio de Economía y Competitividad, cuyos investigadores principales son los profesores Josep Vilella y Juan Antonio Jiménez, y del GRAT, Grup de Recerca 2014SGR-362, de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, dirigido por el profesor Josep Vilella.

del fenómeno deportivo de la época. De su análisis se trasluce la grandísima importancia que las manifestaciones lúdicas poseían en el seno de la sociedad en el siglo IV, incluida la población cristiana, y esto a pesar de las continuas críticas contra los *ludi* formuladas en todo momento por las autoridades eclesiásticas. Esto es el resultado del proceso de cristianización del mundo antiguo y al mismo tiempo de la gradual adaptación del cristianismo a los modos de vida y tradiciones de la civilización romana

PALABRAS CLAVE: Hilarión, Jerónimo de Estridón, ascetismo, espectáculos romanos, paganismo

ABSTRACT: In the present study we examine the sports elements mentioned in the Jerome of Stridon's *Vita Hilarionis*. These allusions, of a very varied typology, concern the repetition of literary *tópoi* perpetuated in the patristic literature from the time of Tertullian, which correspond to accusations against the games based on their idolatry and immorality; we also document metaphors originating from the language of the games; visions related to the circus and the amphitheatre in the temptations suffered by Hilarion during his retirement in the desert; the conversion of the professionals of the Roman shows to Christianity, and we even see the ascetic helping the horses of a Christian magnate win in the circus. We also contrast the information provided by Jerome with other sources of different genre (literary, legislative, and conciliar) from the same period. The richness of the information provided by all these episodes is remarkable because not only confirms what we read in these other sources but also shows a Jerome who knew very well the sport phenomenon of his time. Their analysis reveals the great importance that the festive manifestations had within the society in the fourth century, including the Christian population, and this in spite of the continuous criticism against the *ludi* formulated by the ecclesiastical authorities at all times. This is the result of the process of Chris-

tianization of the ancient world and, at the same time, of the gradual adaptation of Christianity to the ways of life and traditions of Roman civilization.

KEYWORDS: Hilarion, Jerome of Stridon, asceticism, Roman shows, paganism

Jerónimo de Estridón escribió la *Vita Hilarionis*², la tercera de las biografías que dedicó a monjes, poco después de su llegada a Belén, en el 386, tras haber redactado la vida de Malco³. Actualmente, son ya pocos los investigadores que discuten la historicidad de Hilarión, aunque esto no significa que sucedieran realmente todos los episodios que Jerónimo relata en su opúsculo. Sin duda, exageró en gran medida la importancia de este personaje con la intención de convertirlo en el padre del monaquismo palestino, de igual modo que Atanasio había hecho con Antonio⁴. Jerónimo, a imitación de aquél, también deseaba crear su propio héroe asceta.

A lo largo de las páginas que forman dicha biografía leemos en diversas ocasiones interesantes alusiones a los espectáculos de la tradición romano pagana, y, aunque no resulten un fenómeno recurrente en este escrito, sí que gozan de una presencia más importante que en otras obras del género hagiográfico⁵. Como

2 Acerca de la *Vita Hilarionis*, véase: Israel, W. (1880). Die *Vita S. Hilarionis* des Hieronymus als Quelle für die Anfänge des Mönchtums kritisch untersucht. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 23, 129-165; Mohrmann, Chr. (1975). *Vite dei santi*. Vol. IV: *Vita di Martino. Vita di Ilarione*. In *memoria di Paola*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, xl-li y 291-317; Rivas, F., Bianchi di Carcano, B., Suárez, M^a. E. (1994). La vida de Hilarión de San Jerónimo. *Cuadernos Monásticos*, 109, 226-268; Weingarten, S. (2005). *The Saint's Saints: Hagiography and Geography in Jerome*. Leiden – Boston: Brill, 81-163; Lugaresi, L. (2010). Santità e spettacolo: dimensioni 'teatrali' nella *Vita di Ilarione* e in altri testi della letteratura agiografica tra IV e V secolo. *Adamantius*, 16, 141-163.

3 Mohrmann, Chr. (1975). *Vite dei santi...* (*op.cit.*), xl.

4 *Ibid.*, xl-xliii.

5 Weingarten, S. (2005). *The Saint's Saints...* (*op.cit.*), 131-132.

tendremos oportunidad de ver a continuación, dichas menciones son de una tipología muy variada y atañen a la repetición de *tópoi* literarios perpetuados en la literatura patristica desde la época de Tertuliano y que conciernen a acusaciones contra los juegos fundamentadas en su idolatría e inmoralidad; asimismo, documentamos visiones relacionadas con el circo y el anfiteatro en las tentaciones sufridas por Hilarión durante su retiro en el desierto; anécdotas atinentes a la conversión al cristianismo de los profesionales de los espectáculos; metáforas lúdicas, e incluso, y esto resultará lo más sorprendente, veremos al asceta ayudando a que venzan en el circo los caballos de un magnate cristiano.

La primera referencia a manifestaciones deportivas se halla en el relato de la infancia de Hilarión. Jerónimo nos dice que durante su niñez, mientras se hallaba estudiando con un gramático en Alejandría⁶, Hilarión no dio muestras de ningún interés por “la locura del circo, la sangre de la arena y la lujuria del teatro”⁷. Al despreciar ya desde niño los espectáculos mundanos, Hilarión se presentaba como la antítesis del hombre pagano obsesionado con ellos, y cuyo mejor ejemplo podía ser Nerón, el emperador responsable de la primera persecución. Según Suetonio, desde niño Nerón ya era un gran aficionado a las carreras del circo, hasta el punto que un día su profesor le reprendió por estar comentando con sus condiscípulos la caída de un auriga que había sido arrastrado por sus caballos; Nerón se excusó diciendo que en realidad hablaba de Héctor de Troya⁸. Por lo que respecta a la expresión utilizada por Jerónimo (*non circi furoribus, non arenae sanguine, non theatri luxuria delectaba-*

6 Por lo que respecta a los edificios de espectáculos existentes en Alejandría, esta ciudad contaba con un hipódromo —el *Lageion*—, además de otro ubicado en el suburbio de Nicópolis, un teatro y un odeón. Véase: Humphrey, J. H. (1986). *Roman circuses. Arenas for Chariot Racing*. Berkeley – Los Angeles: California University Press, 505-512; Haas, C. (1997). *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*. Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press, 28, 31-32 y 62-67.

7 Hieronymus, *Vit. Hil.*, 2, 3: *non circi furoribus, non arenae sanguine, non theatri luxuria delectabatur*. Véase Weingarten, S. (2005). *The Saint's Saints... (op.cit.)*, 89 y 126.

8 Suetonius, *Ner.*, 22, 1.

tur), nos hallamos aquí ante un *tópos* literario que se remonta a la crítica formulada por Tertuliano en su *De spectaculis*⁹. En su denuncia de los diversos géneros de espectáculos, aparte de tacharlos de idolátricos —el peor de los pecados—, Tertuliano les atribuyó a cada uno un delito moral: el circo promovía el furor o la locura —es decir, la pérdida del autocontrol del público en las gradas—; el anfiteatro, la crueldad; y el teatro, la lujuria. Este enunciado llegó a convertirse en un lugar común entre los escritores eclesiásticos, hasta el punto de que finalmente devino en una fórmula estereotipada (*spectacula uel furiosa uel cruenta uel turpia*) reproducida por muchos otros autores¹⁰.

Jerónimo, al igual que el resto de escritores cristianos, contemplaba estas manifestaciones lúdicas como una expresión de idolatría y de los placeres mundanos de los que siempre debía huir cualquier buen cristiano. Por ese motivo, cuando describió el retiro de Hilarión en el desierto cercano a Mayuma, junto con las clásicas tentaciones de la carne, las alucinaciones centradas en elementos deportivos gozaron de una relevancia especial. Así, una noche Hilarión vio a la luz de la luna cómo un carro se precipitaba hacia él; el asceta invocó en voz alta el nombre de Jesús y la tierra se abrió engullendo al vehículo y a sus caballos¹¹. Jerónimo denomina *rheda* a este carro, el cual era un coche de cuatro ruedas, y esto podría sugerir, en principio, que la presente visión

9 Tertullianus, *De spect.*, 16 (circo); 17 (teatro); 19 (anfiteatro).

10 Véase, a título de ejemplo: Tertullianus, *Adu. Marc.*, I, 27, 5; Id., *Ad mart.*, 2, 7; Id., *De pud.*, 7, 15; Minucius Fel., *Oct.*, 37, 11-12; Hieronymus, *Ep.*, 43, 3; Augustinus, *Serm.*, 198, 3; Caesarius Arel., *Serm.*, 12, 4; 89, 5; 134, 1; 150, 3; Isidorus, *Etym.*, XVIII, 59. Acerca de la crítica de las autoridades eclesiásticas a los espectáculos de la tradición romano pagana, véase: Weismann, W. (1972). *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin.* Würzburg: Augustinus-Verlag; Pasquato, O. (1976). *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo.* Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum; DeVoe, R. F. (1987). *The Christians and the Games. The Relationship between Christianity and the Roman Games from the First through the Fifth Centuries, A.D.* (Tesis de doctorado). Texas Tech University, Lubbock, 134-165; Lugaesi, L. (2008). *Il teatro di Dio: il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico: II-IV secolo.* Brescia: Morcelliana; Jiménez, J. A. (2010). *Los juegos paganos en la Roma cristiana.* Treviso – Roma: Fondazione Benetton Studi Ricerche – Viella, 269-316.

11 Hieronymus, *Vit. Hil.*, 3, 8. Véase Weingarten, S. (2005). *The Saint's Saints... (op.cit.)*, 133-134.

no tendría nada que ver con los espectáculos del circo. Sin embargo, y dado que la aparición de un género de carruaje que habitualmente se utilizaba para transportar pasajeros no resultaría tentadora en absoluto, creemos que con toda probabilidad Jerónimo empleó el término de una manera genérica, que contendría en sí misma, por mera asociación de ideas, una cierta connotación lúdica. En este sentido, debemos recordar que este autor también denominó *rheda* a la cuadriga que compitió en la carrera de carros que se desarrolló en Gaza (y que describió en el capítulo 11 de su *Vita Hilarionis*, como tendremos oportunidad de ver más adelante)¹², lo cual nos confirma su uso por parte de Jerónimo con el significado de “vehículo de carreras”.

En su retiro en el desierto de Mayuma, Hilarión hubo de soportar otras diversas tentaciones relacionadas con los espectáculos romanos. Así, en una ocasión en que se hallaba entonando los salmos, apareció ante él un combate de gladiadores; la visión acabó de forma atroz, con uno de los contendientes, que había caído herido de muerte a los pies del asceta, pidiéndole sepultura¹³. No deja de resultar llamativo que entre estas perversas fantasías, Jerónimo se decidiera a incluir una que tuviera como protagonistas a la gente del anfiteatro, sobre todo habida cuenta de que quien tuvo que sufrirla era un individuo de la parte oriental del Imperio Romano, un lugar donde este género de espectáculos gozaban de menos popularidad que en Occidente¹⁴. Tal vez, si Jerónimo se decidió a introducir esta anécdota en su relato se debió a que consideraba que su opúsculo sería leído también por una gran cantidad de personas de la mitad occidental del Mediterráneo, los cua-

12 Hieronymus, *Vit. Hil.*, 11, 9.

13 *Ibid.*, 3, 11. Véase Weingarten, S. (2005). *The Saint's Saints...* (op.cit.), 89-90.

14 Que los espectáculos del anfiteatro tuvieran menos popularidad en Oriente que en Occidente no significa que jamás gozaran de ningún éxito en la parte oriental del Imperio Romano, como había sostenido la historiografía tradicional. Louis Robert demostró, a partir del estudio de los restos epigráficos hallados cada vez en mayor número en estos territorios, que la fama de los combates de gladiadores en Oriente fue mucho mayor de lo que se había creído hasta el momento, especialmente en las ciudades griegas de la Jonia; véase Robert, L. (1971³). *Les gladiateurs dans l'Orient grec*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 239-266.

les serían plenamente conscientes de las pasiones que los *munera* despertaban entre sus congéneres.

Otro día en que Hilarión se hallaba rezando, seguramente de rodillas y con la cabeza pegada a tierra, en un momento en que su mente se distrajo en una evidente muestra de acedía, el diablo aprovechó para saltar sobre su espalda, adoptando la figura de un auriga (*agitator*); entonces, mientras le clavaba las botas en los costados y le azotaba con un látigo, comenzó a burlarse de él preguntándole por qué dormitaba y si quería su ración de cebada¹⁵. Realmente, el hecho de que Hilarión sufriera tantas tentaciones relacionadas con los espectáculos de la tradición pagana contrasta con el menosprecio que les mostraba cuando era estudiante en Alejandría.

Tras finalizar la narración de su retiro en el desierto, Jerónimo empieza la de los diversos milagros operados por Hilarión. Entre éstos se cuenta la curación de un auriga de la ciudad de Gaza. El monje de Belén nos explica que el auriga había sido golpeado por el demonio mientras conducía su carro. En este sentido, cabe recordar que durante la Antigüedad el mundo de la magia y el del circo se hallaban íntimamente ligados, como lo demuestran las numerosas tablillas de maldición (*tabellae defixionum*) de temática circense conservadas, en las cuales se pedía a un espíritu maligno la desgracia de alguno de los corredores¹⁶.

15 Hieronymus, *Vit. Hil.*, 3, 12. Véase Weingarten, S. (2005). *The Saint's Saints... (op.cit.)*, 100.

16 Una de las *tabellae defixionum* de temática circense más conocidas proviene de *Hadrumentum* (Túnez). Se descubrió enterrada en la tumba de un niño, con toda seguridad el espíritu al que se invocaba en la maldición. En una de las caras leemos el siguiente texto (*ILS*, II, 2, 8753): *adiuro te demon qui/cunq̄ue es et demando tibi ex anc ora ex anc dile ex oc momento, ut equos / prasini et albi crucies / ocidas, et agitatore Cla/rum et Felice et Primu/lum et Romanum ocidas / collida, neque spiritum illis / lerinquas; adiuro te / per eum qui te resoluit / temporibus deum pelagij cum aerium Ιαω Ιασδαω / οοριω .. αηηα* («te conjuro, demonio, quienquiera que seas, y te pido que desde esta hora, desde este día, desde este momento, tortures y mates a los caballos de los verdes y de los blancos, y hagas chocar y mates a los aurigas Claro, Félix, Prímulo y Romano, y no dejes ni el espíritu para ellos; te conjuro a través de éste que te desligo para siempre, el dios del mar y del cielo»; a continuación siguen unas palabras en griego entre las que se reconocen el nombre del dios Iao y la invocación del espíritu del niño). Por la otra cara, vemos el dibujo de un demonio de pie sobre una barca; tiene una especie de cresta de gallo sobre su cabeza; con su mano derecha sostiene un vaso con un asa, mientras que con la izquierda está sujetando un incensario con un pie largo.

Resultaba fácil, pues, atribuir la caída de un auriga a la acción nefanda de un demonio. En el caso que nos ocupa, el *agitator* quedó paralítico. Jerónimo nos explica que lo condujeron hasta Hilarión en un lecho. Su inmovilidad era tal que tan sólo podía mover la lengua para orar. Entonces alguien, presumiblemente el asceta, le dijo que únicamente podía curarse si creía en Jesús y renunciaba a su anterior oficio. Así lo hizo, con lo que recuperó todos sus movimientos. Jerónimo añade, además, que el ex auriga se hallaba más exultante por la recobrada salud del alma que por la del cuerpo¹⁷.

La condición para la curación que leemos en el relato de Jerónimo no es una mera invención de este autor. En el momento en el que los primeros protagonistas de los espectáculos manifestaron su deseo de convertirse al cristianismo —los ejemplos más antiguos documentados corresponden al siglo III—, la primera obligación que les impusieron las autoridades religiosas fue el abandono de su profesión como paso previo a la admisión en el catecumenado¹⁸ y les vedaron que incluso pudieran enseñársela después a otros¹⁹; en el caso de que tras su bautismo volvieran a ejercerla, las disposiciones eclesiásticas decretaban que fueran apartados de la comunión mientras continuaran practicándola²⁰. Este tipo de prohibiciones resultan del todo lógicas si las comparamos con las críticas que los predicadores dirigieron siempre a todos los géneros de espectáculos. Éstos eran idolátricos e inmorales. El pecado más grave, sin duda, residía en la idolatría, dado que rendir culto a los dioses contravenía el

17 Hieronymus, *Vit. Hil.*, 9, 4-6. Véase Weingarten, S. (2005). *The Saint's Saints...* (op. cit.), 129 y 134.

18 *Trad. apost.*, 16; *Can. Hipp.*, 12; *CXXVII can. apost.*, I, 27 y 62; *Epit. libr. VIII Const. apost.*, 3, 22, 9; *Const. apost.*, VIII, 32, 9; *Reg. eccl. Carth. excerp.* (VI, not. de conc. Carthag., 16 iunii 401), 63; *Test. Dom. Nostr. Ies. Christ.*, II, 2; *Can. ps. Iliberr.*, 62.

19 Cyprianus, *Ep.*, 2.

20 *Conc. Arel.*, 3-5; *Breu. Hipp.*, 33; *Reg. eccl. Carth. excerp.* (III, not. de conc. Carth., 28 augusti 397), 45 b; *Coll. Arel.*, 20; Ferrandus, *Breu. can.*, 170. Respecto a la problemática de la conversión de los protagonistas de los espectáculos, véase Jiménez, J. A. (2006). *La cruz y la escena: cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.

primero de los mandamientos: «no tendrás otros dioses fuera de mí» (*Ex.*, 20, 3). Las fiestas en el marco de las cuales se ofrecían los espectáculos estaban consagradas a los dioses paganos, por lo que acudir a contemplarlos comportaba atentar contra el principal mandamiento divino. De ahí que los autores cristianos pidieran siempre a los creyentes que se apartaran de cualquier tipo de manifestación lúdica. Entonces, si los seguidores de la fe de Cristo no podían asistir al circo, al teatro o al anfiteatro, mucho menos podían dedicarse a las profesiones que sustentaban ese mundo.

Después de ver el rechazo que el fenómeno deportivo despertaba entre los escritores cristianos, tal vez podría resultar contradictorio, a primera vista, leer cómo Jerónimo presenta a su héroe como a un atleta. En efecto, en una ocasión en que le llevaron a un endemoniado, y ante el temor de todos los presentes por la gran cantidad de espíritus inmundos que poseían al infeliz, Hilarión exclamó: “Callad y dejadme con mi adversario en la palestra”²¹. Sin embargo, en realidad no existe ninguna contradicción, ya que las metáforas lúdicas resultan muy frecuentes en la literatura patristica —el propio Jerónimo las empleó más de una vez²²—. Dado que muchos trabajos se han centrado en su estudio²³, no nos extenderemos aquí con un análisis

21 Hieronymus, *Vit. Hil.*, 10, 8: “silete”, inquit, “et mihi meum palaestritam dimittite”.

22 Sin ánimos de ser exhaustivos, podemos recordar: Hieronymus, *Ep.*, 14, 10, 3; 22, 3, 1; 52, 13, 3; 66, 2, 2; 71, 2, 1; 118, 7, 1; Id., *Tract. de psalm.*, 83, 8; 128, 2 y 3; Id., *Tract. de psalm. (ser. alt.)*, 83, 7; Id., *Comm. in Am.*, 3, 6; Id., *Contr. Ioan. Hier.*, 30.

23 Spicq, C. (1937). “L’image sportive de II Cor 4: 7-9”. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 14, 1937, 209-229; Id. (1947). “Gymnastique et morale, d’après I Tim., IV, 7-8”. *Revue Biblique*, 54, 1947, 229-242; Ortega, A. (1964). “Metáforas del deporte griego en San Pablo”. *Helmántica*, 15, 71-105; Pfitzner, V. C. (1967). *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*. Leiden: Brill; Id. (2013). “Was St. Paul a Sports Enthusiast? Realism and Rhetoric in Pauline Athletic Metaphors”. En: Watson, N. J., Parker, A. (Ed.), *Sports and Christianity. Historical and Contemporary Perspectives*. New York – London: Routledge, 89-111; Poque, S. (1984). *Le langage symbolique dans la prédication d’Augustin d’Hippone. Images héroïques*. Vol. I. Paris: Études Augustiniennes, 69-97 y 101-105; Jiménez, J. A. (2000). “El lenguaje de los espectáculos en la Patristica de Occidente (siglos III-IV)”. *Polis*, 12, 137-180; Id. (2014). “Las metáforas agonísticas en la *Historia monachorum Syriae* de Teodoreto de Ciro”. *Augustinianum*, 54 (2), 497-523; Seesengood, R. (2006). *Competing Identities. The Athlete and the Gladiator in Early Christian Literature*, New York: T & T Clark.

prolijo de algo bien conocido. Recordaremos tan sólo que dichas alegorías deportivas se remontan a las cartas de Pablo de Tarso, en especial a la primera epístola a los corintios, donde el apóstol retrató la vida del cristiano como una carrera en el estadio, donde el premio era una corona inmarcesible; Pablo comparaba esta carrera con una verdadera competición atlética, en la que muchos corrían, absteniéndose de muchas cosas, pero tan sólo uno se llevaba el premio, una corona que además se marchitaba; por el contrario, todos los cristianos que se esforzaran podrían obtener como recompensa una corona impercedera, la vida eterna²⁴.

Más extraño resulta ver la actitud discreta mostrada por Jerónimo ante el siguiente episodio²⁵: Itálico era un magnate cristiano de la ciudad de Mayuma que se dedicaba a la crianza de caballos para el circo, y que en una ocasión tuvo que enfrentarlos con los de un duunviro de Gaza que era un adorador de Marnas²⁶, el principal dios de esta ciudad²⁷. Jerónimo se detiene en este punto para explicar a sus lectores en unas pocas líneas el origen de los juegos circenses, que remontarían al reinado de Rómulo y el famoso rapto de las sabinas durante unas carreras de carros celebradas para festejar el hallazgo de un altar del dios Conso²⁸; su intención evidente es destacar el carácter idolátrico,

24 I *Cor.*, 9, 24-27. Otras metáforas lúdicas pueden leerse en los siguientes escritos neotestamentarios: I *Tim.*, 4, 7-8; II *Tim.*, 2, 5; 4, 7-8; *Hebr.*, 10, 32-33.

25 Acerca del episodio de Itálico, véase: Dölger, F. J. (1929). "Ein christlicher Rennstallbesitzer aus Maiuma beim heiligen Hilarion", *Antike und Christentum*, 1, 215-220; González Marín, S. (1998). "El espectáculo en tres relatos de la primera literatura cristiana". *Veleia*, 15, 315-326, esp. 319-322; Weingarten, S. (2005). *The Saint's Saints...* (*op.cit.*), 88, 107, 111, 129 y 135.

26 Hieronymus, *Vit. Hil.*, 11, 3.

27 Mussies, G. (1990). "Marnas, God of Gaza". *ANRW*, II, 18, 4, 2412-2457; Itamar, S. (1992). "Towards the Image of Dagon, the God of the Philistines". *Syria*, 69 (3-4), 431-450; Weingarten, S. (2005). *The Saint's Saints...* (*op.cit.*), 138-140.

28 Esto lleva a afirmar a Susana González Marín que el espectáculo en cuestión se correspondería con los *Consualia*; véase González Marín, S. (1998). "El espectáculo en tres relatos..." (*op.cit.*), 316 y 319. Sin embargo, no tiene por qué ser así: la referencia a Conso, como decimos, sirve únicamente para remontar el origen de los *ludi circenses* a un remoto pasado pagano, en el que las primeras carreras se ofrecieron en honor de este dios.

y por tanto pecaminoso, de estos espectáculos. Además, añade que la victoria reside en aniquilar los caballos de los adversarios, por lo que pone el acento en el aspecto más violento de la competición²⁹. Jerónimo prosigue su relato explicando que el duunviro de Gaza contaba con la ayuda de un mago que gracias a sus encantamientos conseguía frenar los caballos de Itálico y hacer avanzar los del pagano. Esto movió a Itálico a dirigirse a Hilarión y solicitarle su ayuda para proteger a sus animales. Hilarión, ya anciano por aquel entonces, se negó y le sugirió que entregara a los pobres lo recaudado por la venta de sus caballos. Itálico le confesó que no lo realizaba por propia voluntad, sino por la obligación ligada a su cargo; muy probablemente, pues, se trataba del otro duunviro de Gaza. Dado que era cristiano, no podía recurrir a las mismas artes mágicas que su adversario, sino que tan sólo le quedaba el recurso de rogar la ayuda de un siervo de Cristo: en el fondo se trataba de dar una lección a los habitantes de Gaza, paganos en su mayoría y enemigos de Dios. Los monjes que se hallaban con Hilarión le suplicaron que cediera, y éste finalmente accedió a ayudar. Así pues, ordenó llenar de agua el vaso que usaba habitualmente para beber y se lo entregó a Itálico, quien roció el líquido en los establos, sobre los caballos, los aurigas, el carro y los cerrojos de las barreras de salida. Durante esta ceremonia, los paganos se reían de Itálico, mientras que sus seguidores celebraban ya una victoria segura. El relato que Jerónimo realiza de la carrera resulta vivaz y apasionado, demasiado para un monje que en teoría debería condenar sin paliativos estas manifestaciones lúdicas³⁰. Nos dice que unos carros volaban mientras que los otros apenas se movían; tal era la velocidad que las mismas ruedas ardían. Una parte del público exclamó entonces: *Marnas uictus est a Christo* (“Marnas ha sido vencido por Cristo”). Como vemos, al final Jerónimo trata de

29 Hieronymus, *Vit. Hil.*, 11, 4.

30 Susan Weingarten califica la descripción de la carrera de carros en el circo de Gaza como «the emotional high point of the *Life of Hilarion*»; Weingarten, S. (2005). *The Saint's Saints...* (op.cit.), 129.

convertir este episodio en un conflicto religioso, a fin de poder justificar la participación de su héroe en él. Los adversarios de Hilarión le acusaron de ser un mago maléfico al servicio de los cristianos, aunque infructuosamente; es más, según su biógrafo, de resultas de esta victoria en el circo numerosos paganos se convirtieron al cristianismo³¹.

El relato de Jerónimo contiene una serie de elementos que merecen destacarse. En primer lugar, la insistencia de Itálico en que no ofrecía los *ludi circenses* por placer, sino por obligación, debido a su cargo —seguramente sería un duunviro, al igual que su rival pagano—. Ciertamente, organizar y financiar estos espectáculos era una de las responsabilidades de las magistraturas municipales, lo que, aparte de los cuantiosos gastos que comportaba³², podía llegar a generar graves conflictos morales en el caso de tratarse de cristianos. Uno de los cánones pseudoilberitanos revela claramente el malestar de las jerarquías eclesiásticas ante el hecho de que curiales bautizados ocuparan unas funciones que comportaban ofrecer manifestaciones lúdicas en honor de divinidades paganas; así, la mencionada disposición prohibía la entrada en las iglesias a los duunviros durante todo el año que durara su cargo³³. A inicios del siglo V, Inocencio I

31 Hieronymus, *Vit. Hil.*, 11, 5-13. Susana González Marín señala acertadamente que «el episodio está redactado con enorme habilidad para mantenerse dentro de los límites de lo aceptable institucionalmente a pesar de tocar elementos situados en un terreno resbaladizo: la participación de un santo en un espectáculo tradicional y la competición de poderes» (González Marín, S. (1998). “El espectáculo en tres relatos... (op.cit.), 322). Entre los elementos que contribuyen a preservar la aceptabilidad del texto debemos considerar los siguientes: Hilarión no participa directamente en el espectáculo, sino que es Itálico quien realiza la aspersión milagrosa sobre caballos y demás elementos que tomarán parte en la carrera, ni está presente durante el desarrollo de la competición; el público no menciona al asceta, sino a Cristo; asimismo, el espectáculo ya había sido fijado previamente, y la intervención de Hilarión en él fue para derrotar a un mago y a los idólatras, y además lo hizo a petición de Itálico; *ibid.*, 321 y 325.

32 Laniado, A. (2002). *Recherches sur les notables municipaux dans l'Empire protobyzantin*. Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 95-97; Jiménez, J. A. (2010). *Los juegos paganos...* (op.cit.), 243-251.

33 *Can. ps. Iliberr.*, 56. Véase: Duchesne, L. (1887). “Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens”. En: *Mélanges Renier* Paris: F. Vieweg, 173; Vilella, J. (2007). “Las sanciones de los cánones pseudoilberitanos”. *Sacris Erudiri*, 46, 5-87, pp. 30-31.

escribía a los obispos reunidos en Toledo para denunciar que algunos individuos, que habían organizado *ludi* en su calidad de magistrados municipales, posteriormente habían alcanzado el sacerdocio³⁴. En consecuencia, les ordenaba que ningún curial que hubiera ofrecido espectáculos o hubiera ejercido algún sacerdocio pagano pudiera llegar a ser ordenado sacerdote³⁵.

El segundo aspecto destacable, ya avanzado anteriormente, corresponde a la relación entre magia y *ludi circenses*³⁶. Conservamos numerosas *tabellae defixionum* de temática circense. En ellas se conjuraba al espíritu de un muerto prematuro —en ocasiones debido a una muerte violenta— para que dañara a un auriga rival y a sus caballos³⁷. En muchas ocasiones, eran los propios co-

34 Innocentius, *Ep.*, 3, 4, 7.

35 *Id.*, *Ep.*, 3, 6, 9. Asimismo, Inocencio I, en una carta dirigida a Victricio, obispo de Rouen, se lamentaba de que se ordenara sacerdotes a curiales en contra de lo establecido en la legislación (*Id.*, *Ep.*, 2, 12, 14). Véase: Gaudemet, J. (1958). *L'Église dans l'Empire romain: IV^e-V^e siècles*. Paris: Sirey, 142-143; Melchor, E., Rodríguez, J. F. (2002). "Sociedad, espectáculos y evergetismo en Hispania". En: Nogales, T. (ed.), *Ludi Romani. Espectáculos en Hispania romana*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 146; Di Bernardino, A. (2008). "Un temps pour la prière et un temps pour le divertissement (CTh XV,5)". En: Guinot, J.-N. (ed.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles: intégration ou "concordat"? Le témoignage du Code Théodosien. Actes du colloque international (Lyon, 6,7 et 8 octobre 2005)*. Paris: Le Cerf, 326-327.

36 Pavis D'Escurac, H. (1987). "Magie et cirque dans la Rome antique". *Byzantinische Forschungen*, 12, 449-467; Jiménez, J. A. (2010). *Los juegos paganos*, 50-51.

37 La maldición (*deuotio*) que se gravaba sobre la lámina de plomo generalmente estaba realizada en lengua vulgar, mezclando el latín y el griego, y con numerosas erratas ortográficas. Las fórmulas eran muy repetitivas, instando al espíritu maléfico a atar todos los miembros e incluso la voluntad de la víctima. Un antiguo papiro de temática mágica nos indica cómo debía ser su fabricación (*Pap. graec. mag.*, VII, 17): en primer lugar se obtenía una lámina de plomo, a menudo de las cañerías de unas termas, y sobre ella se inscribía la imprecación con un estilo de bronce. Finalmente se enrollaba, a veces fijada con un clavo, y se depositaba en la tumba de un muerto prematuro o que hubiera tenido una muerte violenta. El espíritu del difunto, que rondaba por la tumba, se veía obligado por el conjuro a realizar lo que se le había solicitado. Véase: Audollent, A. (1904). *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum*. Paris: A. Fontemoing; Barb, A. A. (1989). "La supervivencia de las artes mágicas". En: Momigliano, A. (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial (trad. Hernández, M. *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1963), 137-138; Salles, C. (1983). *Los bajos fondos de la Antigüedad*. Barcelona: Ediciones Juan Granica, 251-253; Tupet, A.-M. (1986). "Rites magiques dans

rredores los que recurrían a estas artes mágicas, como vemos en algunos procesos judiciales descritos por Amiano Marcelino³⁸. En efecto, la magia estaba severamente castigada por la ley³⁹, lo que explica la acusación que los rivales de Hilarión lanzaron sobre el anacoreta. Todavía en el siglo VI, Casiodoro hablaba de la fama de maléficis de algunos *agitatores*: este autor recordaba que en época de Teodorico llegó a Italia el auriga Tomás, el cual logró tantas victorias que muchos vieron en ello el fruto de la hechicería; y además, añadía Casiodoro, esta fama no resultaba un descrédito para los corredores, sino que, por el contrario, constituía un gran elogio⁴⁰.

Finalmente, el tercer aspecto en el que cabe incidir corresponde a la sugerencia, formulada por Hilarión a Itálico, de que haría mejor vendiendo sus caballos y entregando el dinero ob-

l'Antiquité romaine". *ANRW*, II, 16, 3, 2591-2675, esp. 2601-2606; Gager, J. G. (1992). *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press, 42-77; Velázquez, I. (2001). "Magia y conjuros en el mundo romano: las *defixiones*". En: Teja, R. (ed.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real. Centro de Estudios del Románico, 143-161; Sánchez, C. (2011). "Escribiendo una *defixio*: los textos de maldición a través de sus soportes". *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 47, 79-93; Id. (2013). "El panteón oculto: divinidades del Occidente latino a través de las *defixiones*". *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 49, 305-317.

38 Ammianus Marc., *Res gest.*, XXVI, 3, 3; XXVIII, 1, 27; XXIX, 3, 5.

39 El título 16 del libro IX del *Codex Theodosianus* está íntegramente dedicado a magos y astrólogos (*De maleficis et mathematicis et ceteris similibus*). Según se desprende de estas leyes, Constantino I impuso condenas muy duras para los que practicasen la magia maléfica, aunque autorizó la benéfica (*Cod. Theod.*, IX, 16, 3). Su hijo Constancio II especificó que la sentencia sería de pena capital, tanto para los magos como para sus clientes (*Cod. Theod.*, IX, 16, 4-6). Mención especial merece una ley de Teodosio I, publicada el 16 de agosto del 389, que castigaba el uso de la magia y citaba específicamente a los aurigas, a los que se advertía que si osaban atacar a un reo de hechicería serían condenados a muerte bajo una doble sospecha: bien porque habían sustraído del tormento al acusado para que no delatase a sus cómplices, bien porque habían exterminado a un enemigo propio mediante esta venganza (*Cod. Theod.*, IX, 16, 11). Respecto a este tema, véase Gómez, N. (2001). "La represión de la magia en el Imperio romano". En: Teja, R. (ed.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real. Centro de Estudios del Románico, 163-174.

40 Cassiodorus, *Var.*, III, 51, 2. Véase Fauvinet-Ranson, V. (2006). "Decor ciuitatis, decor Italiae". *Monuments, travaux publics et spectacles au VI^e siècle d'après les Variae de Cassiodore*. Bari: Edipuglia, 334 y 408-409.

tenido a los pobres. Nos hallamos aquí ante un clásico ejemplo de la crítica cristiana al fenómeno evergético —aunque en el caso de Itálico no se tratase propiamente de una evergesía, sino de una obligación inherente a su cargo de curial—⁴¹. Ya a mediados del siglo III, el obispo Cipriano de Cartago censuraba estas generosidades como medios inútiles de comprar el favor del pueblo, bienes caducos que no beneficiaban a nadie, puesto que no servían ni para alimentar ni para vestir a los pobres, y encima perjudicaban al magistrado, que acababa arruinado; un concepto, pues, completamente opuesto al de la caridad cristiana⁴². Leemos la misma queja en autores del siglo IV, como Lactancio o Ambrosio de Milán⁴³. Pero sin duda fue Agustín de Hipona, entre finales del siglo IV e inicios del V, quien redactó algunos de los pasajes relativos al evergetismo más lúcidos y esclarecedores. En uno de ellos alude a Romaniano, un potentado de Tagasta, cuyas munificencias hacia sus conciudadanos le habían valido recompensas tales como tablas de bronce en las que se le declaraba patrón de Tagasta y de otras ciudades vecinas; elevación de estatuas; concesión de nuevas potestades municipales, y un incremento de prestigio y patrimonio⁴⁴. De todas maneras, y aunque Agustín reconocía implícitamente que estos gastos sí que beneficiaban de manera inmediata al evergeta, insistía en que esto no reportaba la verdadera felicidad y criticaba a los patrocinadores por una ambición y vanidad que les conducía a dilapidar toda su fortuna con el objetivo de ofrecer unos espectáculos admirables⁴⁵, hasta el extremo de que mencionó, tal vez de forma hiperbólica, a individuos que vendían llorando sus propiedades a fin de poder afrontar los inmensos dispendios ocasionados por sus generosidades⁴⁶. También Agustín recordaba en este punto que mientras se malgastaban fortunas en man-

41 Jiménez, J. A. (2010). *Los juegos paganos...* (op.cit.), 263-267.

42 Cyprianus, *Ad Don.*, 11; Id., *De op. et eleem.*, 21-22.

43 Lactantius, *Diu. inst.*, VI, 11, 22; 12, 39; Ambrosius, *De off. min.*, II, 21, 109.

44 Augustinus, *Contr. Acad.*, I, 1, 2.

45 Id., *En. in psalm.*, 149, 10.

46 Id., *En. in psalm.*, 147, 7.

tener a histriones y cazadores del anfiteatro, los pobres pasaban hambre⁴⁷, por lo que reclamaba que se invirtieran más bien estas cantidades en alimentarlos y vestirlos⁴⁸. Como podemos ver, la respuesta de Hilarión a Itálico se mueve en esta misma línea y responde al mismo malestar ante el fenómeno del evergetismo que sintieron todos los Padres de la Iglesia.

En resumen, como hemos comprobado a lo largo de todas estas páginas, Jerónimo se nos muestra como un buen conocedor del fenómeno deportivo de su época a pesar de su ferviente militancia cristiana, pues las alusiones a los espectáculos que leemos en su *Vita Hilarionis* van más allá de la mera crítica religiosa y moral. En efecto, el monje dálmata nos ofrece algunos datos realmente valiosos y que vienen a confirmarnos lo que conocemos a través de otras fuentes, como por ejemplo las condiciones exigidas a los aurigas para su conversión al cristianismo, la obligación de los decuriones de organizar *ludi circenses* o la relación de la magia con el circo. Su texto constituye un testimonio precioso del proceso de cristianización del mundo antiguo, pero al mismo tiempo nos muestra la gradual adaptación del cristianismo a los modos de vida y tradiciones de la civilización romana.

Bibliografía

- Audollent, A. (1904). *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum*. Paris: A. Fontemoing.
- Barb, A. A. (1989). "La supervivencia de las artes mágicas". En: Momigliano, A. (Ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristia-*

47 Id., *Serm.*, 21, 10; 32, 20; Id., *En. in psalm.*, 102, 13; 147, 12; 149, 10; Id., *Ep.*, 138, 14.
 48 Id., *En. in psalm.*, 149, 10. A propósito del testimonio de Agustín relativo al evergetismo en el norte de África, véase Lepelley, C. (1979). *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*. Vol. I: *La permanence d'une civilisation municipale*. Paris: Études Augustiniennes, 298-302 y 376-385.

- nismo en el siglo IV. Madrid: Alianza Editorial (trad. Hernández, M. *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1963), 117-143.
- DeVoe, R. F. (1987). *The Christians and the Games. The Relationship between Christianity and the Roman Games from the First through the Fifth Centuries, A.D.* (Tesis de doctorado). Texas Tech University, Lubbock.
- Di Berardino, A. (2008). "Un temps pour la prière et un temps pour le divertissement (CTh XV,5)". En: Guinot, J.-N. (Ed.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles: intégration ou "concordat"? Le témoignage du Code Théodosien. Actes du colloque international (Lyon, 6,7 et 8 octobre 2005)*. Paris: Le Cerf, 319-340.
- Dölger, F. J. (1929). "Ein christlicher Rennstallbesitzer aus Maiuma beim heiligen Hilarion", *Antike und Christentum*, 1, 215-220.
- Duchesne, L. (1887). "Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens". En: *Mélanges Renier*. Paris: F. Vieweg, 159-174.
- Fauvinet-Ranson, V. (2006). "Decor ciuitatis, decor Italiae". *Monuments, travaux publics et spectacles au VI^e siècle d'après les Variae de Cassiodore*. Bari: Edipuglia.
- Gager, J. G. (1992). *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaudemet, J. (1958). *L'Église dans l'Empire romain: IV^e-V^e siècles*. Paris: Sirey.
- Gómez, N. (2001). "La represión de la magia en el Imperio romano". En: Teja, R. (Ed.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real. Centro de Estudios del Románico, 163-174.
- González Marín, S. (1998). "El espectáculo en tres relatos de la primera literatura cristiana". *Veleia*, 15, 315-326.
- Haas, C. (1997). *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*. Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press.
- Humphrey, J. H. (1986). *Roman circuses. Arenas for Chariot Racing*. Berkeley – Los Angeles: California University Press.

- Israel, W. (1880). "Die *Vita S. Hilarionis* des Hieronymus als Quelle für die Anfänge des Mönchtums kritisch untersucht". *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 23, 129-165.
- Itamar, S. (1992). "Towards the Image of Dagon, the God of the Philistines". *Syria*, 69 (3-4), 431-450.
- Jiménez, J. A. (2000). "El lenguaje de los espectáculos en la Patrística de Occidente (siglos III-IV)". *Polis*, 12, 137-180.
- Jiménez, J. A. (2006). *La cruz y la escena: cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.
- Jiménez, J. A. (2010). *Los juegos paganos en la Roma cristiana*. Treviso – Roma: Fondazione Benetton Studi Ricerche – Viella.
- Jiménez, J. A. (2014). "Las metáforas agonísticas en la *Historia monachorum Syriae* de Teodoreto de Ciro". *Augustinianum*, 54 (2), 497-523.
- Laniado, A. (2002). *Recherches sur les notables municipaux dans l'Empire protobyzantin*. Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance.
- Lepelley, C. (1979). *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*. Vol. I: *La permanence d'une civilisation municipale*. Paris: Études Augustiniennes.
- Lugaresi, L. (2008). *Il teatro di Dio: il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico: II-IV secolo*, Brescia: Morcelliana.
- Lugaresi, L. (2010). "Santità e spettacolo: dimensioni 'teatrali' nella *Vita di Ilarione* e in altri testi della letteratura agiografica tra IV e V secolo". *Adamantius*, 16, 141-163.
- Melchor, E., Rodríguez, J. F. (2002). "Sociedad, espectáculos y evergetismo en Hispania". En: Nogales, T. (Ed.), *Ludi Romani. Espectáculos en Hispania romana*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 137-156.
- Mohrmann, Chr. (1975). *Vite dei santi*. Vol. IV: *Vita di Martino. Vita di Ilarione*. In memoria di Paola. Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore.
- Mussies, G. (1990). "Marnas, God of Gaza". *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 18, 4, 2412-2457.

- Ortega, A. (1964). "Metáforas del deporte griego en San Pablo". *Helmántica*, 15, 71-105.
- Pasquato, O. (1976). *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.
- Pavis D'Escurac, H. (1987). "Magie et cirque dans la Rome antique". *Byzantinische Forschungen*, 12, 449-467.
- Pfitzner, V. C. (1967). *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*. Leiden: Brill.
- Pfitzner, V. C. (2013). "Was St. Paul a Sports Enthusiast? Realism and Rhetoric in Pauline Athletic Metaphors". En: Watson, N. J., Parker, A. (Ed.), *Sports and Christianity. Historical and Contemporary Perspectives*. New York – London: Routledge, 89-111.
- Poque, S. (1984). *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images héroïques*. Vol. I. Paris: Études Augustiniennes.
- Rivas, F., Bianchi di Carcano, B., Suárez, M^a. E. (1994). "La vida de Hilarión de San Jerónimo". *Cuadernos Monásticos*, 109, 226-268.
- Robert, L. (1971²). *Les gladiateurs dans l'Orient grec*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Salles, C. (1983). *Los bajos fondos de la Antigüedad*. Barcelona: Ediciones Juan Granica (trad. Ayra, C. *Les Bas-Fonds de l'Antiquité*, Paris: Editions Robert Laffont, 1982).
- Sánchez, C. (2011). "Escribiendo una *defixio*: los textos de maldición a través de sus soportes". *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 47, 79-93.
- Sánchez, C. (2013). "El panteón oculto: divinidades del Occidente latino a través de las *defixiones*". *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 49, 305-317.
- Seesengood, R. (2006). *Competing Identities. The Athlete and the Gladiator in Early Christian Literature*, New York: T & T Clark.
- Spicq, C. (1937). "L'image sportive de II Cor 4: 7-9". *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 14, 1937, 209-229.

- Spicq, C. (1947). "Gymnastique et morale, d'après I *Tim.*, IV, 7-8". *Revue Biblique*, 54, 1947, 229-242.
- Tupet, A.-M. (1986). "Rites magiques dans l'Antiquité romaine". *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 16, 3, 2591-2675.
- Velázquez, I. (2001). "Magia y conjuros en el mundo romano: las *defixiones*". En: Teja, R. (Ed.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real. Centro de Estudios del Románico, 143-161.
- Vilella, J. (2007). "Las sanciones de los cánones pseudoilberrianos". *Sacris Erudiri*, 46, 5-87.
- Weingarten, S. (2005). *The Saint's Saints: Hagiography and Geography in Jerome*. Leiden – Boston: Brill.
- Weismann, W. (1972). *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*. Würzburg: Augustinus-Verlag.

EL MÁRTIR Y EL GLADIADOR: EL NUEVO HÉROE CRISTIANO

*The Martyr and the Gladiator:
the new Christian Hero*

David Romero Blaya
Universidad de Murcia

RESUMEN: Los primeros autores cristianos se harán eco de la vida y muerte de los mártires y adaptarán los documentos donde aparecen reflejados estos testimonios en lo que hoy conocemos como *Actas de los Mártires* con un lenguaje vivo y apasionante.

Es en este lenguaje donde se entremezclan dos imágenes: el mártir y el gladiador. El léxico del *munus* cambia de significado. El *gladiator perfectissimus* ya no es aquel que lucha en la arena para ganar un premio terrenal. Es el mártir, aquel que da su vida para ganar el mayor premio al que puede llegar a aspirar un hombre en su vida: la Gloria Eterna.

Y si en las actas existe un gran ejemplo del uso de este lenguaje no es otro que el sueño vivido por Sta. Perpetua la noche antes de ser ejecutada en el anfiteatro de Cartago. Es aquí donde el léxico del combate gladiatorio alcanza un gran valor simbólico.

Este trabajo defenderá la tesis de cómo el mártir llega a ganar la misma popularidad en el mundo cristiano que los profesionales de la arena, convirtiéndose en el héroe de esta comunidad. Para ello, usaré como ejemplo el sueño que aparece en las actas de las Stas. Perpetua y Felicidad, donde la primera de ellas es transformada en un luchador. Ese onírico combate desvelará su destino final y la gloriosa recompensa que le aguarda.

PALABRAS CLAVE:

Mártir, gladiador, cristianismo, espectáculos, actas, metáforas

ABSTRACT: The first Christian authors covered the life and death of the martyrs and adapted the documents where these testimonies appeared in the *Acts of the Martyrs* with a live and passionate language.

In this language, two images are mixed: the martyr and the gladiator. The lexical field from the *munus* changes its meaning. The *gladiator perfectissimus* is not that one who fights in the arena to win an earthly prize. It is the martyr who gives his life to win the greatest prize a Christian can aspire to: the Eternal Glory.

If it exists in the acts a great example of the use of this language, this is no other than St. Perpetua's dream the night before to be executed in the amphitheater of Carthage. Here is where the lexical field of gladiatorial combat reaches a great symbolic value.

This work defends the thesis of how the martyr achieves the same popularity in the Christian world as the arena professionals, turning into the hero of this community. To do this, I will use the dream appeared in the acts of Sts. Perpetua and Felicitas as example, where the first of them is transformed into a fighter. This dreamlike combat reveals her final destiny and the glorious reward that awaits her.

KEYWORDS: martyr, gladiator, Christianity, spectacles, acts, metaphors

1. Fuentes usadas en el trabajo

Antes de comenzar, daré una rápida panorámica a las fuentes usadas en este trabajo. Debemos tener en cuenta, antes de analizarlas, que éstas van desde el siglo III al V y que, por lo tanto, algunas de ellas están demasiado alejadas de los hechos que

vamos a investigar. Esto significa, cómo no, la adición por parte de los autores de elementos de ficción que, probablemente, nunca sucedieron, lo que nos hará leerlas con más cuidado si cabe. Se han usado las ediciones más recientes puesto que son las que estaban a nuestra disposición. Siempre que hemos podido, se han usado las ediciones bilingües en latín y castellano para profundizar más en el lenguaje usado en los textos.

La fuente principal usada para este trabajo es, cómo no, las *Actas de los Mártires*. En concreto, utilizaremos el acta que narra los martirios de las santas Perpetua y Felicidad, centrándonos exclusivamente en el capítulo X, en el que se nos relata el sueño en el que Perpetua descubre su destino final en la arena del anfiteatro de Cartago. Éste tiene un gran valor simbólico y antropológico. Además, al ser descrito de primera mano por la propia mártir, podemos asegurarnos de que se amolda en la medida de lo posible a lo que sucedió en realidad, si bien tenemos que tener en cuenta que los compiladores y transcritores que mantuvieron vivo el recuerdo de Perpetua a través de los textos pueden haber cometido errores e, incluso, inventarse algunos pasajes.

Otra de las fuentes usadas para este trabajo son los sermones relacionados con el martirio compuestos por Agustín de Hipona. En ellos podemos encontrar el uso del lenguaje del *munus* para referirse a las hazañas de los grandes héroes cristianos. Es el propio obispo de Hipona quien compara la vida con un gran anfiteatro donde los fieles luchan en un combate singular contra el pecado, siendo Dios, Cristo y los ángeles entrenadores, jueces y espectadores de este gran evento.

La correspondencia epistolar escrita por Cipriano de Cartago también es usada para llevar a cabo esta investigación, pues podemos encontrar también este lenguaje simbólico en muchos de sus textos. Destaca entre ellos su uso de la descripción de la panoplia espiritual del fiel que hace San Pablo en su carta a los efesios, donde el casco es una posible representación de la protección para la cabeza de un gladiador, pues es descrito con ca-

racterísticas tales como que no deja oír, ver o dejar la boca al aire para proteger al cristiano de los ataques de Satán.

La *Exhortación a los mártires* de Tertuliano es uno de los documentos que no hemos podido pasar por alto para realizar esta comunicación. El efusivo literato cristiano usa el lenguaje gladiatorio en este texto para levantar la moral de quien lo lee y hacer que salga a defender su fe hasta las últimas consecuencias. Es en este texto donde Tertuliano describe al mártir como al “gladiador perfecto”, pues no lucha por una gloria pasajera sino por la gloria eterna, dando su vida para poder alcanzarla.

Por último, tenemos el *Peristéphanon* o *Libro de las Coronas* de Aurelio Prudencio. El poeta cristiano de origen hispano usa también el lenguaje de la arena en esta colección de poemas o himnos en honor de los mártires de la historia del cristianismo.

2. Persecución y martirio: contexto histórico

Tras esta breve introducción sobre las fuentes, veamos el contexto histórico. El martirio de las Stas. Perpetua y Felicidad ocurrió en el año 203, durante el reinado de Septimio Severo.¹ La persecución en la que las dos santas son apresadas tiene lugar debido a un edicto mandado publicar por el emperador en el año 202 en el que se instaba a las autoridades locales a detener y procesar a aquellos habitantes del imperio que fueran miembros de la nueva religión. Esta sería la segunda, puesto que Severo ya realizó otra en el año 197, cuatro años después de convertirse en emperador. Solamente tenemos noticias de que este edicto se ejecutó en Egipto y África pero creemos que, dado que lo promulga el mismísimo monarca, se llevaría a cabo en otras regiones del orbe romano.² Sin embargo, esta aclaración aparece tan solo en una nota a pie de página de una edición de la *Histo-*

1 *Actas de los Mártires*, edición de Daniel Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1987.

2 Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*.

ria Eclesiástica de Eusebio de Cesarea, escrita por un tal Esparciano.³ No obstante, sería lógico que esta orden hiciera mención a todos los territorios del orbe romano, puesto que se hizo a nivel imperial. Se buscaría perseguir a todos los cristianos para acabar con el problema por todo el imperio y no solo en una provincia en concreto.

Un dato interesante es contra quién va dirigido este edicto. Según Keresztes, Severo tenía muy claro que la única forma de acabar con el cristianismo era destruyendo sus bases. Así, este edicto tendría como objetivo a los catecúmenos que estaban comenzando su conversión a la nueva fe. Erradicando a las “nuevas generaciones” de cristianos, se acabaría con el problema al no disponer el joven credo de sangre nueva para extenderse a lo largo del tiempo y del mundo. Este autor pone en duda si el edicto realmente se llevó a cabo más allá de las provincias africanas al no disponer de más noticias relacionadas con otros fieles apresados a consecuencia de esta orden en otros lugares del imperio.⁴

Como en cualquier otro relato martirial, podemos ser testigos del proceso judicial al que son sometidos sus protagonistas, descrito con gran detalle. Recordemos que las actas martiriales, en su origen, derivan de un documento de toma de fe. En efecto, las actas eran la puesta por escrito del proceso de enjuiciamiento de un presunto criminal para su posterior archivo y consulta. Vemos como los futuros mártires son apresados por las autoridades o, en algunos casos, ellos mismos se entregan para demostrar que no temen al destino que les aguarda; son llevados ante el magistrado que los interroga e intenta convencerles de que renieguen de su fe, ya sea por medio de promesas o de torturas; su estancia en la cárcel y, finalmente, su ejecución. Con el paso del tiempo, los literatos cristianos las harán suyas, convirtiéndolas en el relato de un héroe: el mártir cristiano. El

3 Keresztes, P. (1970). “The emperor Septimius Severus: a precursor of Decius”. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 19 (5), 565-578.

4 *Ibidem*.

devenir de los años hará que se añadan elementos legendarios para remarcar su carácter epopéyico. Y es que aquellos que fueron ajusticiados en nombre de su fe ocuparán el lugar de los atletas, aurigas y gladiadores que los paganos adoraban como auténticas estrellas del espectáculo.

3. Atletas de Cristo: lenguaje y metáforas deportivas en los textos patrísticos

Esto nos lleva al uso del lenguaje de los espectáculos en los textos martiriales. Las Actas de los Mártires no son los únicos textos cristianos donde se usa el léxico deportivo a modo de metáfora. Podemos verlo también en sermones, textos apologéticos y epístolas. Esta forma de usar el lenguaje deportivo no es nada nuevo. El cristianismo tiende un puente con la tradición pagana en el uso de palabras sacadas del mundo de la competición atlética en metáforas y dichos. En la Antigua Roma era normal usar esta clase de léxico en conversaciones del día a día. Figuras como Tácito o Quintiliano usarán este lenguaje en sus textos para referirse al arte de la oratoria.⁵

Será San Pablo, en su carta a los corintios, el primer literato cristiano en usar esta clase de lenguaje refiriéndose a la vida cristiana. En esta misiva, el apóstol de los gentiles describe a los apóstoles como “los atletas de Cristo” y describe sus vidas como “un espectáculo para los ángeles y el hombre”.⁶ En su carta a los efesios, Pablo lleva a cabo la descripción de la panoplia del cristiano. Esta panoplia está cargada de simbolismo, pues a cada elemento perteneciente a las armas y a las defensas de un combatiente le otorga una virtud: la coraza de la justicia, que protege el pecho contra los dardos del enemigo; las *caligae* de la palabra de Dios, que guardan los pies de la mordedura de la serpien-

5 Jiménez Sánchez, J. A. (2000). “El lenguaje de los espectáculos en la patrística de Occidente (ss. III-VI)”. *Polis: Revista de ideas y formas políticas en la Antigüedad Clásica*, 12, 137-180.

6 San Pablo, I Cor., 4, 9.

te, esto es, Satán, cuando sea pisoteada; el escudo de la fe, que para cualquier proyectil lanzado por el enemigo; el casco espiritual, que cubre los oídos para no oír los edictos en contra de los cristianos, los ojos para no ver los ídolos y la boca para confesar triunfalmente que Dios era su señor; y la espada espiritual para rechazar los sacrificios a los dioses paganos.⁷ Más abajo, en este mismo apartado, veremos cómo Cipriano usa esta descripción y analizaremos uno de los elementos más llamativos de la panoplia: el casco.

A partir de ahí, el lenguaje de los espectáculos estará siempre presente en la literatura cristiana. Tenemos varios ejemplos de ello. San Agustín, en sus sermones sobre el martirio, equipara la vida con un gran anfiteatro donde el fiel lucha contra Satán y sus huestes. Tal y como lo describe el obispo de Hipona, este edificio para la celebración de espectáculos es grande. Desde sus gradas, Dios contempla este magnífico espectáculo dando ánimos a su seguidor para que no desfallezca y combata con fuerza y valentía. Además, el de espectador no es el único papel reservado para la deidad cristiana. También es el entrenador. Sus consejos ayudan al fiel a salir a la arena de la vida listo para hacer frente a cualquier vicisitud que le plante cara. Su palabra es como la del *doctor* de un *ludus*: indica cuales son los mejores movimientos para esquivar los ataques del rival y enseña los más devastadores ataques y contraataques para hacer que el contrario muerda el polvo. No solo es el espectador y el entrenador. Dios es también el árbitro. Desde su privilegiada posición puede ver todo lo que ocurre en la arena. Observa detenidamente al fiel. Analiza su conducta, sus gestos, el esfuerzo que pone a la hora de atacar y defender. Y al igual que los gladiadores en la arena, la actitud del fiel ante el combate de la vida es juzgada. Si ha luchado hasta el final, si se ha levantado cuando el enemigo lo ha derribado, si ha seguido esforzándose para vencer definitivamente a su adversario, Dios le recompensará con el mayor

7 San Pablo, Efesios, 6, 12-17.

premio al que tan noble combatiente puede aspirar: la Gloria Eterna, simbolizada por la palma que se le entregaba al gladiador victorioso o por la corona que se le ofrecía al atleta vencedor en una competición.⁸

Más allá, Tertuliano, en su *Exhortación a los mártires*, describe cómo el mártir llega a ser el gladiador perfecto, puesto que lucha en nombre de Dios para ser recompensado con la Gloria Eterna, en lugar de hacerlo para divertir a los demás o ganar una recompensa terrenal. Es aquí también donde Tertuliano hace una curiosa comparación entre el clérigo y el espectador. Para él, la persona encargada de guiar espiritualmente a su congregación tiene mucho en común con los aficionados que se sentaban en las gradas del anfiteatro para poder ver a los gladiadores luchando en la arena.⁹ El espectador tenía la costumbre de aconsejar a su combatiente favorito desde la seguridad de su asiento, aun a pesar de que, con toda seguridad, no tendría ninguna clase de conocimiento sobre la esgrima gladiatoria. Tertuliano ve en la figura del clérigo algo parecido. Se encarga de dar consejo espiritual para que sus fieles lleven una vida acorde con los preceptos que conforman la religión cristiana. No obstante, el propio clérigo sabía que ni él mismo tenía todas las respuestas y la sabiduría suficiente para solucionar algunas de las dudas de los hombres y mujeres que prometió cuidar.

Cipriano de Cartago utiliza también este tipo de metáforas. Destaca entre todas la definición de la panoplia del buen guerrero cristiano, sacada de la carta a los efesios de San Pablo, y que hemos mencionado más arriba. Aunque muchos de estos elementos podrían ser confundidos con la panoplia de un legionario, si tenemos en cuenta que Cipriano usa más ejemplos sacados del lenguaje del mundo militar que el de la arena, su descripción del casco llama poderosamente la atención. Hummel ve en él la representación de un casco de gladiador en lugar del

8 Agustín de Hipona: *Sermón 315; Sermón 335-K*.

9 Tertuliano: *Exhortación a los mártires*, I, 1.

de un *miles* a partir de ciertos detalles.¹⁰ Cipriano describe que este casco tapa los ojos del fiel para no ver a los falsos ídolos.¹¹ También añade que la boca del cristiano está protegida gracias a este casco para que su lengua diga que su único señor es Dios. Para no oír las acusaciones contra los cristianos, el metafórico casco reseñado por el obispo de Cartago tapa completamente las orejas del fiel. Ahora, pensemos en qué pasaría si un soldado romano llevase equipado este casco en combate. Hummel cree que sería contraproducente, pues el legionario necesita tener los ojos al descubierto para que su campo de visión sea lo más amplio posible.¹² Su boca debe estar destapada para poder comunicarse con total claridad con sus compañeros y sus superiores en el fragor de la batalla. Además, ningún obstáculo debe interponerse delante de sus oídos, pues debe escuchar claramente las órdenes de sus superiores y poder adivinar por dónde viene el enemigo a través del sonido. Hummel opina que el casco descrito en este texto solo podía pertenecer a un gladiador pues la falta de visión, de comunicación y de oído eran parte de los problemas a los que se enfrentaban aquellos profesionales de la arena a los que se les equipaba con estas protecciones.¹³ Los cascos de los gladiadores estaban diseñados así a propósito, pues lo que se buscaba era darle más emoción al espectáculo. Alguien que luchase con ese casco tardaría más en abatir a su enemigo que un legionario con un *cassis* corriente. Si nos atenemos a lo anteriormente descrito, este casco recuerda más al que llevaría un *secutor* o un *murmillo* que al de un *miles legionarius*.

Como poeta, Prudencio hace uso del lenguaje deportivo y del combate a modo de metáfora en sus escritos. El autor hispano describe la pasión de los mártires en la arena como un duelo a muerte entre dos combatientes, donde las armas del fiel son la

10 Hummel, E. L. (1946). *The concept of martyrdom according to St. Cyprian of Cartaghe*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.

11 Cipriano de Cartago: *Carta 58*, extraído de Efesios, 6, 12-17.

12 Hummel, E. L. (1946). *The concept of martyrdom...* (*op. cit.*).

13 *Ibidem*.

paciencia y el coraje.¹⁴ Esta no es una muerte más. Es la muerte que debería sufrir cualquiera que se haga llamar cristiano, despreciando su cuerpo perecedero y abrazando la esperanza que, tras abandonar este mundo, encontrará lo que tanto busca: la gloria eterna.¹⁵ La sangre derramada de un mártir no es en vano, a diferencia de lo que ocurría en el *munus*. No es por conseguir un premio o renombre. Es por defender su fe, por pasar la prueba necesaria que le capacita para ser uno más de los tantos que consiguieron el gran premio celestial. Su nombre pasará a la historia del cristianismo y será recordado para siempre. La sangre del mártir, según Prudencio, es purificadora. Acaba con cualquier mal, cura horribles enfermedades y es capaz de expulsar demonios del corazón de los hombres.¹⁶

En cuanto al lenguaje de los espectáculos, vemos como se comparan la actitud de ciertos feligreses con el coraje del gladiador que lucha en el anfiteatro, la destreza del auriga que conduce su carro o la resistencia del atleta que corre en el estadio. Todo lo relacionado con estos profesionales es bañado por un velo de santidad cuando se habla del martirio, formando parte del concepto de “espectáculos cristianos”¹⁷, más nobles y aceptables porque se hacen en nombre de Dios y no por vanidad o por alegrar a los “falsos” dioses paganos. Estos espectáculos tienen como objetivo arrancar al fiel de las garras del ocio tradicional haciendo más amena la liturgia.

Los espectáculos cristianos ofrecían un amplio abanico de alternativas a los espectáculos terrenales que se podían disfrutar en cualquier rincón del imperio. Estas “representaciones” no solo hacían mención a la muerte de hombres y mujeres cristianos en el anfiteatro para mayor gloria de la nueva fe. Las curaciones milagrosas o las apariciones en sueños de eminentes fi-

14 Aurelio Prudencio: *Peristephanon*, Himno a San Lorenzo, II, 505-508.

15 Aurelio Prudencio: *Op. cit.*, Himno a los Stos. Emeterio y Celedonio, I, 25-28.

16 Aurelio Prudencio: *Op. cit.*, Himno a los mártires de Zaragoza, IV, 77-78.

17 Van Slyke, D. G. (2005). “The Devil and his pomps in fifth century Carthage: renouncing spectacula with spectacular imagery”. *Dumbarton Oaks Papers*, 59, 53-72.

guras eran otras de las manifestaciones que los clérigos ponían como alternativas más puras y sanas espiritualmente hablando. Los exorcismos y la expulsión de demonios también formaban parte de esta clase de alternativas.¹⁸

La obsesión por los juegos de la ciudadanía romana, tanto pagana como cristiana, es conocida de sobras. El ejemplo más gráfico lo tenemos en el testimonio de Quodvultdeo, obispo de Cartago durante la invasión vándala del norte de África. Cartago es conocida por tener algunos de los edificios dedicados al ocio más famosos del Imperio, destacando el anfiteatro de la actual El Djem. También era famosa porque sus habitantes eran asiduos visitantes de estas construcciones siempre que había un nuevo espectáculo, siendo las *venationes* la representación más popular en la arena. En uno de sus sermones, Quodvultdeo muestra su horror y consternación al ver cómo los habitantes de la ciudad siguen acudiendo a esta clase de espectáculos mientras los ejércitos imperiales ponen en peligro sus vidas para levantar el asedio al que los vándalos tenían sometida a la urbe.¹⁹

Los fieles cristianos seguían siendo romanos, como observó Paul Veyne, y no era de extrañar que continuasen acudiendo a lugares de ocio desdeñados por la Iglesia ya que no solo era una forma de diversión sino también de mostrar su pertenencia a la sociedad de la época.²⁰ El deporte no era solo un entretenimiento para los espectadores. Era también una forma de hacerse ver entre sus conciudadanos. Si un cristiano se sentaba en las gradas de un anfiteatro, demostraría que era un ciudadano más y acabaría con los rumores perniciosos sobre su persona.

18 *Ibidem.*

19 *Ibidem.*

20 Veyne, P. (2009). *El Imperio Grecorromano*. Madrid: Akal.

4. *Et accipi ramum*: el sueño de Perpetua

Ahora, analicemos el pasaje del sueño.²¹ La noche antes de su ejecución, Perpetua tiene un sueño profético en el que se le muestra su futuro inmediato a través de una alegoría relacionada con los espectáculos del anfiteatro. En él, Perpetua es llevada a la arena, donde le esperan dos jóvenes ayudantes. Al llegar al lugar, es desnudada para prepararla para el combate y es en este momento cuando ocurre algo inesperado. Perpetua asegura que se convierte en un hombre: "*Et expoliata sum, et facta sum masculus.*"

Este cambio de sexo tiene mucho que ver con la concepción que el cristianismo tenía sobre el sexo masculino y el femenino. Bebiendo de la tradición pagana, el hombre es visto como símbolo de valentía y honor mientras que, por el contrario, la mujer es vista como un ser débil y sumiso.²² Perpetua y otras mártires cristianas, como Tecla o Inés, modifican este concepto. Aunque la nueva religión sigue defendiendo las teorías sobre género tradicionales, las mártires hacen gala de una actitud propia de un hombre.²³ Esto es debido a que, para poder alcanzar la gloria, deben ser como el *vir perfectus*, esto es, el modelo de hombre a seguir, que es al único para el que se reserva este honor. De hecho, si vamos hacia atrás en el relato, concretamente a la parte del juicio, podemos ver como el magistrado que lo preside es descrito llevando a cabo actitudes que se creían asociadas al género femenino, tales como la histeria. Pedregal ve por parte de los autores de las actas una forma de ridiculizar a los perseguidores, comparándolos con el sexo que ellos creían débil en contraposición a como un hombre debía comportarse.²⁴ Las torturas y el trato vejatorio al que son sometidas las mártires son

21 Los fragmentos del sueño a los que nos vamos a referir pueden encontrarse en: *Actas de los Mártires*, Martirio de las Stas. Perpetua y Felicidad, X

22 Pedregal, A. (2000). "Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino". *Studia historica. Historia Antigua*, 18, 277-294.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

solo una forma de intentar que vuelvan al lugar al que pertenecían en la sociedad.²⁵ Según la mentalidad romana, la mujer estaba destinada al matrimonio, a tener descendencia, a cuidar de ésta y a ocuparse de la gestión del hogar familiar. Las mártires cristianas, con su actitud rebelde, rechazan estos roles a los que estaban sometidas y ensalzan su independencia para defender su fe en Dios.

Perpetua es recibida por el *agonothetes*, que no es otro que el mismísimo Dios, el único encargado de decidir quién se llevará el premio de la Gloria Eterna, simbolizado por la palma que en la vida real se le daba al gladiador victorioso:

“Et exiuit uir quidam mirae magnitudinis, ut etiam excederet fastigium amphitheatri, discinctatus, purpuram inter duos clauos per medium pectus habens, et calliculas multiformes ex aureo et argento factas: et ferens uirgam quasi lanista, et ramum uiridem in quo erant mala aurea.”

Dios tiene un papel dual, pues también es el lanista, el dueño del *ludus* donde se “entrenó” Perpetua para este gran momento, dado que se le describe portando la vara que los lanistas y los doctores usaban para instruir y separar en el combate a sus alumnos. Partiendo de los escritos de Pablo, los padres de la Iglesia reconocerán que, al igual que el gladiador necesita a un entrenador para aprender a combatir con la espada, los fieles cristianos son ayudados por Dios o por Cristo para poder superar cualquier prueba que se les presente en sus vidas.²⁶ Reconocer esta ayuda es un símbolo de humildad, pues el cristiano sabe que sin Dios o Cristo, nada de ello hubiera sido posible.

Éste declama ante los presentes las condiciones que se deben alcanzar para que uno de los luchadores participantes gane el combate: *“Hic Aegyptius, si hanc uicerit occidet illam gladio; haec*

25 *Ibidem*.

26 Cipriano de Cartago: *Cartas*, Carta 76; San Agustín, *Sermones*, Sermón 275; Sermón 277-A; Sermón 276; Sermón 283; Tertuliano, *Exhortación a los mártires*, III, 2

si hunc vicerit, accipiet ramum islum." La mártir se enfrenta en su sueño a un luchador de origen egipcio, que no es otro que el mismísimo Satán: "*Et exiuit quidam contra me Aegyptius foedus specie cum auditoribus suis, pugnaturus mecum.*" Esto no es nada nuevo, ya que el identificar a una deidad maligna con un hombre de raza negra en un sueño profético era algo común en el mundo antiguo. Tras el saludo inicial comienza el combate. Sin embargo, he aquí algo que llama poderosamente la atención del lector: "*Et accesimus ad inuicem, et coepimus mittere pugnos.*"

En todo el relato, Perpetua usa el léxico del *munus*, no cabe duda. La acción del sueño transcurre en el anfiteatro. Dios aparece con la vara con la que se identifica al lanista y es descrito con este nombre por la propia mártir. Sin embargo, lo que describe es un combate de pancracio. De hecho, ella misma asegura iniciar un combate de pugilato. La mártir, en su forma de luchador, usa sus manos y pies para vencer a su adversario, describiendo técnicas que solo podrían usarse en una disciplina deportiva de estas características: ganchos, directos, rodillazos, etc:

"Ille mihi pedes adprehendere uolebat: ego autem illi cacibus faciem caedebam. Et sublata sum aere, et coepi eum sic caedere cuasi terram non calcans. At ubi uidi moram fieri, iunxi manus, tu digitos in digitos mitterem. Et aprehendi illi caput, et cecidit in faciem; et calcauit illi caput."

La naturaleza incoherente de los sueños podría estar detrás de esta extraña simbiosis, mezclando el deporte estrella del anfiteatro con alguno de los espectáculos que se podían ofrecer en los descansos entre combate y combate, como podía ser el de la lucha pugilística.

Como no podía ser de otra forma, Perpetua descubre cuál será su destino final cuando Dios le hace entrega de la palma de la victoria: "*Et accessi ad lanistam, et accepi ramum. Et osculatus est me, et dixit me: Filia, pax tecum.*" Así, y como podemos leer más adelante en el acta, Perpetua sabe que morirá en la arena del

anfiteatro pero esta muerte no será en vano, pues será muestra de su amor por Dios y la convertirá en una de las figuras más importantes del martiriólogo cristiano. Su sangre derramada servirá para abrir el camino de la nueva religión hacia el futuro.

5. Conclusiones

Tras este análisis, podemos llegar a las siguientes conclusiones. Vemos una sacralización general de elementos de la vida cotidiana, que afecta también a los relacionados con el mundo del deporte y los espectáculos. Muchos de ellos pasan a formar parte de la liturgia cristiana con el objetivo de hacerla más atractiva y amena a los fieles, que preferían antes divertirse en las gradas del anfiteatro o cualquier otro edificio de ocio que atender sus obligaciones espirituales. En el caso del sueño de Perpetua, vemos una sacralización del combate en la arena. Términos como “palma”, “lanista” e incluso el propio anfiteatro adquieren un nuevo significado lleno de sacralidad para los fieles de la nueva religión. Ya no forman parte de algo bochornoso y horrible a ojos de un cristiano, puesto que esta clase de espectáculos eran considerados homicidas e idolátricos, sino que se crea un mundo nuevo, lejano pero a la vez cercano al de la vida cotidiana. Un mundo unido al de la Ciudad de Dios, pues los cristianos, aunque fueran ciudadanos del imperio, formaban parte de una comunidad alejada de la ciudad terrenal en cuestiones religiosas. El mártir se convierte en el héroe cristiano por excelencia, encarnando los valores de valentía, entereza y piedad. Los clérigos cristianos lo ensalzan como ejemplo del buen cristiano e instan a aquellos que los escuchan a comportarse como ellos frente a la adversidad y a la dureza de la vida.

Sobre la figura de las mártires cristianas, decir que invierten el papel de la mujer de la sociedad de su época. Pasamos de féminas sumisas a auténticas heroínas, abanderadas de su propio destino, adoptando rasgos de personalidad que estaban aso-

ciados solamente al hombre, tales como la valentía y la calma. Esta actitud tiene como consecuencia final la destrucción de sus cuerpos, algo que a ellas mismas no les importa pues lo hacen en nombre de Dios. Es algo natural pues la única manera de alcanzar la Gloria Eterna es a través de la muerte. Las torturas a las que son sometidas no son más que una forma de intentar controlarlas para que vuelvan a su estatus original.

Sobre el cuerpo, el del mártir llega a idealizarse, siendo descrito como puro e incorrupto. Éste soporta el dolor con estoicismo, sabiendo que todo ello le conducirá a conseguir la gloria eterna. Es torturado, apaleado, quemado y devorado. Sin embargo, muere en paz ya que su cuerpo es solo un mero recipiente de su alma inmortal. La sangre que mana de él es considerada, como en la tradición pagana, un símbolo de vida pero, además, el cristianismo le otorga un poder sanador y es incluso capaz de exorcizar el lugar donde el mártir ha sido ejecutado.²⁷ Esto puede recordarnos a los rituales nigrománticos en los que se usaba la sangre de un gladiador caído en la arena para invocar a un espíritu.

Como vemos, el mártir es para los cristianos algo más que uno de los protagonistas de la historia de su religión. Es un héroe aclamado por todos, ejemplo de lo que debe llegar a ser alguien que quiera ser un buen cristiano. Mientras que los paganos loan a los profesionales de la arena por ganar un premio que se ajará y olvidará con el paso de los años, los cristianos se sienten orgullosos de tener entre aquellos que forjaron su fe a hombres y mujeres tan honorables y valientes que dieron su vida por lo que creían, esperando como premio algo tan imperecedero como lo es poder estar al lado de la deidad a la que adoraban.

Y es que a la Ciudad de Dios se llega primero a través del anfiteatro y, después, a través de la Iglesia.

27 Aurelio Prudencio: *Himno a los mártires de Zaragoza*, IV, 158-160; Agustín de Hipona: *Sermón 275*; Petruccione, J. (1995). "The martyr death as sacrifice: Prudentius, Peristephanon 4. 9-72". *Vigiliae Christianae*, 49 (3), 245-257.

Fuentes

- Actas de los Mártires*, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1987.
- Agustín de Hipona, "Tratados Morales" y "Sermones sobre el martirio" en *Obras Completas*, traducción y notas de Fray Félix García, Fray Lope Cerilluelo y Fray Ramiro Flórez, Madrid, BAC, 1973/1984, vols. XII y XXV.
- Aurelio Prudencio, "Peristéphanon" en *Obras Completas*, traducción y notas de José Guillén e Isidoro Rodríguez, Madrid, BAC, 1987.
- Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, traducción y notas de Argimiro Velasco-Delgado, Madrid, BAC, 2010.
- Tascio Cecilio Cipriano, *Cartas*, traducción y notas de M^a Luisa García Sanchidrián, Madrid, Gredos, 1998.
- Tertuliano, "Exhortación a los mártires" en *Actas de los Mártires*, Madrid, BAC, 1987.

Bibliografía

- Hummel, E. L. (1946). *The concept of martyrdom according to St. Cyprian of Cartaghe*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- Jiménez Sánchez, J. A. (2000). "El lenguaje de los espectáculos en la patrística de Occidente (ss. III-VI)". *Polis: Revista de ideas y formas políticas en la Antigüedad Clásica*, 12, 137-180.
- Keresztes, P. (1970). "The emperor Septimius Severus: a precursor of Decius". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 19 (5), 565-578.
- Pedregal, A. (2000). "Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino". *Studia historica. Historia Antigua*, 18, 277-294.
- Petrucione, J. (1995). "The martyr death as sacrifice: Prudentius, Peristephanon 4. 9-72". *Vigiliae Christianae*, 49 (3), 245-257.

- Van Slyke, D. G. (2005). "The Devil and his pomps in fifth century Carthage: renouncing *espectacula* with spectacular imagery". *Dumbarton Oaks Papers*, 59, 53-72.
- Veyne, P. (2009). *El Imperio Grecorromano*. Madrid: Akal.

EL ZEUS DE OLIMPIA Y LA IMAGEN DE DIOS EN EL ARTE CRISTIANO. ICONOGRAFIA DEL PODER Y LA MAJESTAD

*The Zeus of Olympia and the image of
God in Christian Art.
Iconography of Power and Majesty*

Ainhoa De Miguel
Universidad Católica de Murcia

RESUMEN: Decir Olimpia evoca de manera instantánea los Juegos Olímpicos –los antiguos, pero también los actuales–, con un sentido eminentemente deportivo, pero del mismo modo evoca el Olimpo, evoca los antiguos dioses griegos, y la celebración de aquellos juegos panhelénicos donde deporte, religión y política estaban estrechamente vinculados. Incluso cuando, con el paso de los siglos, fueron perdiendo su carácter religioso y secularizándose, no podía concebirse su existencia sin la omnipresente tutela del dios para el que habían sido concebidos como homenaje: Zeus Olímpico. Y claro ejemplo de esta idea es la colosal estatua crisoelefantina del templo de Zeus en Olimpia, una de las siete maravillas de la Antigüedad, y muestra no sólo de la religiosidad del momento -entendida como imagen del dios supremo de los griegos-, sino también como representación de la majestad y el poder, e inspiración para los atletas que competían en su honor. En este estudio se pretende partir del análisis de la gran estatua de Fidias para demostrar su importante influencia en el arte posterior, particularmente en la representación de Dios Padre en majestad –trono de gracia de la Trinidad–, y Jesucristo como pantocrátor, e incluso otras representaciones re-

ligiosas como puede ser el Moisés de Miguel Ángel. El claro legado de esta estatua en la iconografía del arte, aun cuando sólo conozcamos su aspecto gracias a ciertas descripciones literarias y algunas monedas, demuestra su gran valor artístico y las razones de su inclusión en la lista de las siete maravillas del mundo antiguo.

PALABRAS CLAVE: Zeus, Olimpia, deporte, Dios, poder, majestad, iconografía.

ABSTRACT: When saying Olympia we instantly evoke the Olympic Games –the old ones, but also the current ones–, meaning eminently sports. But likewise it evokes the Olympus, it evokes the ancient Greek gods and the celebration of those Panhellenic games where sport, religion and politics were closely linked. Even when, with the course of the centuries, they were losing their religious character and became more secular, their existence could not be conceived without the omnipresent tutelage of that god for whom they were a tribute: Olympian Zeus. And a clear example of this idea is the colossal chryselephantine statue of the Temple of Zeus at Olympia, one of the seven wonders of Antiquity. It displays not only a show of religiosity of the moment –understood as an image of the supreme God of the Greeks– but it is also a representation of majesty and power, and an inspiration for athletes competing in his honor. This study seeks to start from the analysis of the great statue of Pheidias to demonstrate its important influence on later art, particularly in the representation of God the Father in Majesty –the throne of grace of the Trinity–, and Jesus Christ as Pantocrator, and even other religious representations such as the Moses by Michelangelo. The clear legacy of this statue in the iconography of art –even if we only know its appearance thanks to certain literary descriptions and some coins– demonstrates its great artistic value and the reasons for its inclusion in the list of the Seven Wonders of the Ancient world.

KEYWORDS: Zeus, Olympia, sports, God, power, majesty, iconography.

A partir del siglo VI a.C., las competiciones deportivas de Olimpia fueron consideradas como las más importantes en el mundo griego, por delante de las de Delfos o Nemea. Así, el recinto sagrado del Altis, empezó a cobrar relevancia en el siglo V a.C. con la construcción de edificios más estables y de mayor envergadura, como el templo de Zeus realizado por Libón de Elis; en su momento, el más grande del Peloponeso con sus 28 x 64 metros de base y su altura de 14,5. Algunos años después de terminarse, el famoso escultor Fidias, después de realizar la estatua de Atenea en el Partenón de Atenas y tras salir de la ciudad condenado al ostracismo, erigió en dicho templo la estatua de Zeus hacia el 435 a.C. Siguiendo el modelo de la Atenea Pártenos, Fidias realizó una monumental estatua crisoelefantina, marfil para la piel y oro para las vestiduras, sobre un complejo entramado de vigas y paneles de madera que hacían de armazón de la figura, y dos grandes piedras preciosas por ojos.

Según varios textos antiguos, la estatua superaba los 12 metros de altura, aún siendo una figura sedente, por lo que apenas daba la sensación de caber en el templo, como escribió Estrabón en su *Geografía*:

“...a pesar de hacerla sedente, la cabeza casi toca el techo, de modo que da la impresión de que si se alzara y se pusiera derecha levantaría el techo del templo...”¹.

El relato más completo que nos ha llegado es el de Pausanias, en el siglo II a.C., siendo la descripción antigua más detallada de una obra de arte:

¹ Estrabón, *Geografía*, trad. J.L.García Ramón, J. Gracia Blanco, J. Vela *et al.*, Madrid, Gredos, 1991, VIII,3,30.

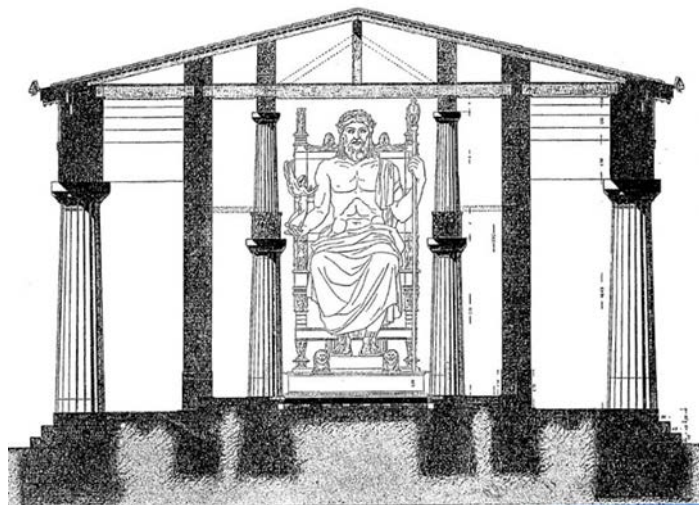


Fig. 1. Reconstrucción del Zeus de Fidias por F. Adler, en Barringuer, J. 2015. "The Changing Image of Zeus in Olympia", *Archäologischer Anzeiger* 1. 21.

"...el dios está sentado en un trono y está hecho de oro y marfil. En la cabeza tiene colocada una corona que imita a un ramo de olivo. En la mano derecha porta una Niké igualmente de marfil y oro, que tiene una cinta y sobre la cabeza lleva una corona. En la mano izquierda del dios hay un cetro adornado con todo tipo de metales. El ave posada sobre el cetro es el águila. De oro también son las sandalias del dios e igualmente su túnica, en la que se han representado animalillos y flores de lirio..."².

No nos han llegado, sin embargo, representaciones pictóricas antiguas de esta maravilla. Tan sólo hay representaciones en algunas monedas de época de Adriano pero ofrecen una visión muy pequeña y poco detallada. Aun así, la fama de la estatua creció, llegando incluso a generar lo que podríamos llamar

2 Pausanias, *Descripción de Grecia*, trad. M^a.C. Herrero, Madrid, Gredos, 1994, V,11,1 y ss.



Fig. 2. Moneda de Elis de época de Adriano (117-138 d.C.) Museo Arqueológico Nacional, Florencia.

como cierto “turismo cultural”, ya que mucha gente comenzó a acudir a Olimpia no ya sólo para los juegos, sino en cualquier momento para admirar la obra de Fidias. Esta idea de cierto carácter museístico se apoya también en el hecho de que la estatua estaba rodeada de una especie de balaustrada que impedía que los visitantes se acercaran, uniendo la propia señal de respeto a la imagen del dios con la protección de la misma obra de arte. Hay que tener en cuenta, además, que la estatua aparecía adornada con diversas piedras preciosas, lo que, junto a la cantidad de oro y marfil utilizados para su realización, hacía de la figura un tesoro en sí misma.

El propio Marco Tulio Cicerón, en el s.I a.C., y Dión de Prusa, en el s.I d.C. ofrecen descripciones más que admirativas de la estatua, como ideal de belleza, entendiendo la idea de belle-

za con mayúsculas; para Dión de Prusa, la imagen del Zeus de Olimpia es, de todas las estatuas en la tierra, la más hermosa y la más querida por los mismos dioses³. De esta forma, con esa fama merecida y creciente, la obra es incluida desde el principio en las listas de maravillas, y ya no se habla de su aspecto, sino de la emoción que genera su contemplación, del sentimiento que evoca en cada persona, como representación de la divinidad, como símbolo de Grecia, como motivación para los atletas que por Zeus compiten en los juegos. Siguiendo con el relato de Dión Crisóstomo, encontramos una descripción del Zeus que bien podríamos encontrar siglos después en cualquier referencia al Dios Padre cristiano:

“...apacible y majestuoso en postura imposable, como dador de vida, de sustento y de toda clase de bienes, como padre, salvador y protector común de los hombres (...) padre y rey, ciudadano, congénere, amigable y compañero, y además, suplicante, refugiado, hospitalario, poseedor, cosechero y muchos miles de epítetos distintos, todos ellos buenos. Rey se le llama por su poder y su fuerza, padre por sus cuidados y afabilidad...”⁴.

Del mismo modo, la postura en la que Fidias imagina y materializa a Zeus ha quedado como referente iconográfico del poder y la majestad: una figura monumental, sedente en un trono, con los pies sobre un escabel para marcar un nivel más elevado, indicador de un mayor poder y en este caso la propia divinidad, con atributos en sus manos que han ido cambiando según la figura representada, pero siempre como referentes del poder, y ropas y adornos acordes con esa visión majestuosa. Como ha apuntado Pollit, «ninguna imagen de culto posterior a la época de Fidias quedó libre de su huella». Su Atenea y sobre todo el

3 Dión Crisóstomo, *Discursos*, XII, 25.

4 Dión Crisóstomo, *Discursos*, XII, 75.

Zeus «se convirtieron en modelos prototípicos para la representación de la divinidad»⁵.

No es de extrañar, pues, que semejante obra despertase enorme admiración en su momento y colocase a Olimpia en un plano preeminente. Esta ciudad se convierte no sólo en la sede de los juegos más famosos de la época, sino en lugar de peregrinación religiosa y cultural; centro neurálgico del deporte y de la propia idiosincrasia griega⁶. En este sentido, el propio Filón de Bizancio, en su *Guía por las Siete Maravillas del Mundo*, alaba la estatua como la pieza más hermosa del gran “momento de Grecia”⁷. Los festivales públicos eran parte esencial de la vida de los griegos: no debemos olvidar que, dentro de este marco, las Olimpiadas eran una celebración religiosa; una serie de juegos que tenían lugar en un recinto sagrado, por y para un dios: Zeus.

El deporte se puede considerar como un elemento unificador de Grecia. La gente acudía a Olimpia, a Delfos, a Corinto, a Nemea, para honrar a los dioses, pero no tanto como para honrar la verdadera “religión” de los griegos: el culto al cuerpo, la belleza y la fuerza; dentro del concepto de lucha del agonismo griego. Se unen, así, dos pilares fundamentales de la civilización helena: la creación artística y la destreza deportiva⁸. Se forjaba en los juegos una sensación de hermandad entre los pueblos griegos que se veía potenciada por esa imagen sublime de Zeus, padre y protector; imagen que retomará la iconografía cristiana

5 Pollit, J.J.(1987). *Arte y experiencia en la Grecia Clásica*, Bilbao, 89.

6 Más información sobre la estatua de Zeus como símbolo artístico y religioso en Pollit, J.J. (1990²). *The art of ancient Greece: sources and documents*. Cambridge: Cambridge University Press, 53-68.

7 “Salud, momento de Grecia que abundas en adornos para los dioses como nadie más después de ti, que tenías un artista creador de inmortalidad como jamás produjo la vida ulterior, y que fuiste capaz de enseñar a los hombres el aspecto de los dioses tal cual uno que hubiera estado contigo no sería capaz de ver en otra parte”. Filón de Bizancio, citado por Brodersen, K. (2010). *Las Siete Maravillas del mundo antiguo*. Madrid: Alianza Editorial, 91.

8 Romer, John y Romer, Elizabeth (1996). *Las siete maravillas del mundo. Historias, leyendas e investigación arqueológica*. Barcelona: ediciones del Serbal, 29.

para mostrarnos a un Padre que nos convierte a todos en hermanos.

Este significado cultural y religioso, algo diferente a la idea moderna que tenemos del deporte, se fue separando de la práctica deportiva, con lo que derivó en una especie de festival. Esta modificación, que fue olvidando las funciones culturales y religiosas de los juegos, se produjo por la comercialización y la especialización de éstos, buscando un objetivo más lúdico. Con esta secularización, los juegos que heredó Roma ya no eran una fiesta religiosa en la que participaban jóvenes disciplinados con un ideario común. Roma heredó unos juegos en los que los competidores eran profesionales que atraían al público a un espectáculo lúdico y de entretenimiento, y no ya como culmen de una peregrinación religiosa⁹.

Con el tiempo, los juegos han perdido todo carácter religioso, pero han mantenido cierto sentido de camaradería, de unidad, como la que los griegos inauguraron entonces creando un vínculo común. Con la llegada del Cristianismo, estos festivales considerados paganos, fueron prohibidos, no sólo por honrar a falsos dioses, sino por representar una cultura basada en la fuerza, la sexualidad, la fertilidad, la diversión y el placer; de ahí la necesidad de marcar distancias con un mundo que no diferencia entre lo sagrado y lo profano como va a hacer el Cristianismo¹⁰. Teodosio I el Grande prohibió los juegos y posteriormente Teodosio II ordenó la destrucción de todos los templos paganos. Pero, curiosamente, Olimpia gozó de cierto trato preferente tras las prohibiciones cristianas, de ahí que el templo y la propia estatua se conservaran más tiempo¹¹.

Precisamente, esto puede explicar en parte la longevidad de la estatua, aunque hay diversas teorías sobre su final; hay quien

9 Ruiz Durán, F.J. (2015). "Historia del deporte: del mundo antiguo a la edad moderna", *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, n. 27, enero-febrero.

10 Romer, John y Romer, Elizabeth (1996). *Las siete maravillas...* (op. cit.), 29.

11 Sinn, U. (2000). *Olympia: cult, sport and ancient festival* (1ª ed. Munich, 1996, trad. T. Thornton) Princeton: Princeton University Press, 122.

piensa que se destruyó en su emplazamiento original junto al declive de la propia Olimpia a finales del s.IV d.C. o que fue llevada a Constantinopla, donde acabaría destruida por el fuego en el incendio de un palacio¹². La propia destrucción del templo de Zeus en Olimpia se debió a una conjunción de diversos factores: inundaciones, terremotos, saqueos y por los edictos de emperadores cristianos que luchaban contra los cultos tradicionales paganos¹³. Sin embargo, para nosotros es más plausible la idea de su traslado a Constantinopla, como argumentaremos más adelante, para terminar dentro de la colección de Lauso, un alto funcionario de la corte del emperador Teodosio II. Ya el emperador Calígula había intentado infructuosamente el traslado de la estatua a Roma, como nos cuenta Pausanias¹⁴, así que no resultaría extraño que la estatua acabara en Constantinopla.

La estatua del Zeus de Olimpia crea un arquetipo que llegará hasta nuestros días, no sólo como imagen divina, sino también como imagen imperial¹⁵. Acabamos de citar el intento de llevar la figura a Roma por parte del emperador Calígula para colocar su propia cabeza sobre ella. Los emperadores romanos captan enseguida las posibilidades propagandísticas que encierra la iconografía de la estatua de Zeus y copian su postura, su porte majestuoso, la inclusión de atributos de poder en las manos... todo para potenciar la imagen del poder imperial. Así, vemos numerosas representaciones escultóricas de emperadores

12 Brodersen, K. (2010). *Las Siete Maravillas ... (op. cit.)*, 90.

13 Muchos de estos edictos aparecen recopilados en el Código de Teodosio XVI.10.2-25, recogido en Spivey, N. (2004). *The Ancient Olympics*. Oxford: Oxford University Press, 203-204.

14 Pausanias, *Descripción de Grecia... (op. cit)* 22,3 y 57: "...ordenó que se trajeran de Grecia las estatuas de los dioses más admiradas por su culto o por su arte, entre ellas la del Júpiter [Zeus] de Olimpia, para, una vez descabezadas, ponerles la suya propia [...] En Olimpia, la estatua de Zeus que había ordenado desarmar y enviar a Roma, emitió de repente tan gran carcajada que los obreros dejaron caer sus herramientas y echaron a correr..."

15 De Miguel, A. y Carbó García, J.R. (2019). "La pasarela de los dioses. El Zeus de Olimpia y el Coloso de Rodas como modelos iconográficos divinos en el cristianismo", *ARYS. Antigüedad. Religiones y Sociedades*, nº 17, 277-319.



Fig.3. Júpiter. Hall del Palacio de Invierno, Museo del Hermitage. San Petersburgo. Inv. N°. A 362. Mármol del siglo I d.C.. Partes doradas realizadas en yeso pintado en el siglo XIX.

romanos, no sólo inspiradas en el Zeus de Olimpia a través del Júpiter Capitolino, sino prácticamente idénticas. Queda patente que la estatua de Olimpia ejerce una poderosa influencia, instaurando una iconografía para la representación del dios supremo, Zeus-Júpiter, y posteriormente, de su personificación en la figura del emperador *divus*.

El proceso de divinización del emperador, su *apotheosis*, que se inició con Octavio Augusto, se sirve de este arquetipo para materializar, precisamente, esta idea del poder imperial-divino. Será ahora la propia figura del emperador la que aparecerá representada como Zeus-Júpiter, quedando ya plenamente asumido este modelo iconográfico. Así, vemos numerosos ejemplos: Octavio Augusto, Tiberio, Claudio... hasta Constantino,



Fig. 4. Estatua de Octavio Augusto como Júpiter. Museo del Hermitage. San Petersburgo. Inv.Nº. A 399. Mármol de la primera mitad del siglo I d.C.

con el coloso sedente acrolítico cuyos restos podemos encontrar actualmente en los Museos Capitolinos¹⁶.

Este modelo de representación imperial se va a ir heredando a través de los siglos. Y esta idea de imagen divina-imperial crea un arquetipo claro de la representación del poder y la majestad, que quedará ya en el imaginario colectivo, como veremos a lo largo de la historia del arte, para la figura de Dios-Cristo e incluso otros personajes clave del Cristianismo, y también para

16 Lapatin, K.D.S. (2011). «Representing Zeus» en: McWilliam, J., Puttock, S., Stevenson, T., Taraporewalla, R. (eds.) *The statue of Zeus at Olympia: new approaches*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 90: este autor afirma que seguramente el coloso de Constantino habría sido realizado en ese tamaño y con el tipo sedente para recordar la estatua de Zeus de Fidias.

aquellos personajes poderosos que quieren hacerse ver imbuidos de majestad. Es curioso cómo Ingres representa a Napoleón en 1806 y también el pintor Jean-Paul Laurens, en 1880, utiliza este modelo para su cuadro del emperador del imperio romano de occidente Honorio. Incluso en pleno s.XIX estamos viendo claramente la influencia del Zeus de Olimpia, como un modelo de representación perfectamente asumido; pero hasta este momento el arte no ha dejado de mostrar ejemplos de esta inspiración, y lo seguirá haciendo hasta nuestros días.

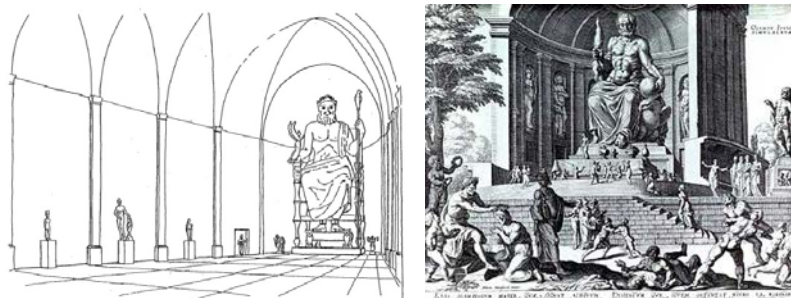
Cabe preguntarse cómo ha llegado la influencia de la estatua de Zeus tan claramente hasta el siglo XIX, y para ello debemos analizar el destino final de la estatua de Zeus. Muchos estudiosos han puesto en duda el traslado de la estatua a Constantinopla por dificultades logísticas¹⁷, pero debemos tener en cuenta que la estatua era desmontable y, por otro lado, en ese momento los ingenieros y el propio transporte romano estaban acostumbrados a este tipo de empresas, sobre todo después del traslado de numerosos obeliscos egipcios a Roma. En las excavaciones arqueológicas en Olimpia no se ha encontrado ningún resto de la estatua de Zeus, cuando, por otro lado, encontramos referencias literarias a la misma que la sitúan en el palacio de Lauso en Constantinopla.

La primera aparece en *Synopsis Historion*, de Georgius Cedrenus¹⁸, del s.XI, cuando se refiere a una colección de estatuas de Lauso, un eunuco de la corte de Teodosio II convertido en alto funcionario, cercano a las élites imperiales, sobre el 420. Según Cedrenus entre las obras estaban: “La Afrodita de Cnido de mármol blanco, desnuda, que cubría sus virtudes con las manos, obra de Praxíteles. También (...) el Zeus elefantino de Fidias, que Pericles dedicó en el templo de Olimpia”¹⁹. Esta es

17 Ver, por ejemplo, Green, J.R. (1978). *The Wonders of the Ancient World*. Sydney, 30: “it is hard to see how such a statue could be transported”.

18 Georgius Cedrenus, *Synopsis Historion*, I, Bonn, ed. I. Bekker, 1838, p.564.

19 En Mango C., Vickers M. y Francis, E.D. (1992). “The Palace of Lausus at Constantinople and its Collection of Ancient Statues”, *Journal of the History of Collections* 4.1, 89-98.



Figs. 5-6. Propuesta museística de Mango y Estatua de Zeus de Maarten van Heemskerck.

la referencia más directa que tenemos de su ubicación en Constantinopla. Pero, sin hacer alusión explícita a la estatua de Zeus, también se puede intuir su presencia en esta galería de arte de Lauso, en el *Epitome Historion* de Juan Zonaras, del s.XII²⁰.

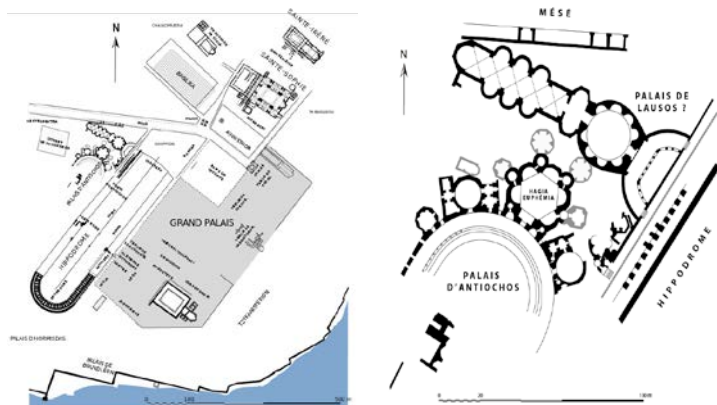
Se identifican con el palacio de Lauso los restos de un importante complejo encontrados muy cerca del Hipódromo; se trata de una gran basílica de recepción con un gran ábside y otros seis flanqueándolo, todo precedido de una gran rotonda que se abre a la calle con un gran peristilo. Como sugiere Mango, el edificio parece construido ex profeso para la exposición de todas las obras, habiéndose reservado para el gran Zeus el ábside frontal²¹. Curiosamente, es de esta manera como aparece representado el Zeus de Maarten van Heemskerck en el s. XVI.

Aunque existen voces discordantes, que sitúan este palacio más alejado, como la de Bardill²², nos parece más acertada la teoría de Mango, ya que entronca con la idea de la relación muy

20 Juan Zonaras, *Epitomae historiarum*, Bonn, ed. Th. Büttner-Wobst, 1897, 131; ver Bassett, S. (2000). "Excellent Offerings: The Lausos Collection in Constantinople", *The Art Bulletin*, 82.1, 6-25.

21 Mango, C., Vickers M. y Francis, E.D. (1992). "The Palace of Lausus... (op. cit.)

22 Bardill, J. (1997). "The Palace of Lausus and Nearby Monuments in Constantinople: A Topographical Study", *American Journal of Archaeology*, 101(1), 67-95.



Figs.7-8. Plano del centro de Constantinopla en el s.V y detalle del palacio de Lauso.

estrecha entre Lauso y la familia imperial²³. De hecho, la cercanía de los palacios y el hipódromo nos explicaría perfectamente la clara influencia de la figura del Zeus en los dípticos de marfil, tan frecuentes en el ámbito imperial bizantino.

Los dípticos consulares se pusieron de moda, precisamente, a comienzos del s.V, ofrecidos por los emperadores en el momento de su acceso al cargo, o para conmemorar algún evento especial, la parte interna servía como tabla para escribir y en la parte externa representaban al emperador en postura sedente y en acción de inaugurar los juegos o carreras; en una mano suelen llevar un bastón o el orbe con el águila y en la otra el pañuelo o *mappa*. Es la primera tipología claramente basada en la composición del Zeus de Olimpia, pero va más allá, no es solamente una influencia estética, en cuanto a su realización artística, sino que recoge su significado propagandístico: no sólo de poder o majestad, como ya hemos comentado, sino que, en este caso, ade-

23 Para saber más sobre el destino de la estatua de Zeus ver Stevenson, T. (2007). "What happened to the Zeus of Olympia?", *Ancient History Bulletin*, 21, 1-4, 65-88.

más, vuelve a su relación con el deporte. La figura representada está en acción de dar comienzo a las carreras en el hipódromo, en este momento, este gesto no es ya una celebración religiosa, pero sí lúdica y una manifestación de la grandeza y el poder del emperador que así lo comparte con su pueblo.

Sirvan de ejemplo el díptico consular de Aerobindus, del año 506, y el de Flavius Anastasius, del 517. El díptico más antiguo que se conoce, el de Anicio Probo, del 406, representa al emperador de Occidente, Honorio, ya con los atributos que hemos mencionado como símbolos de poder, pero de pie y como defensor del Cristianismo²⁴; pero ya marca la tendencia posterior. En este mismo sentido, cabe destacar el Disco de Teodosio, dentro de un tesoro de objetos de plata encontrado en Almendralejo, pero realizado en Constantinopla para el décimo o decimoquinto año del reinado de Teodosio I el Grande, en el año 388 o 393. Es interesante porque su motivo iconológico muestra la *traditio legis*, transformado posteriormente en el arte cristiano por el Cristo en majestad²⁵.

La Iglesia cristiana inicial excluía la imaginería por temor a la idolatría. Fueron los emperadores cristianos los que reconocieron el valor religioso de las imágenes y las introdujeron en el arte oficial gubernamental, para que la Iglesia se diera cuenta de la importancia del culto a los iconos²⁶. Así, tenemos el primer ejemplo de díptico de marfil que, siguiendo esta tipología, representa ya la imagen de Cristo: un Cristo entronizado, flanqueado por los apóstoles Pedro y Pablo, y en la otra tabla la Virgen con el niño en la misma postura y a los lados los arcángeles Miguel y Gabriel. Modelos paganos que asimila la primitiva iconografía cristiana en un claro ejemplo de apropiación que des-

24 Se conserva en el tesoro de la catedral de Aosta, en Italia.

25 Para saber más, véase por ejemplo, Sodini, J.P. (1994). "Images sculptées et propagande impériale du IV^e au VI^e siècle: recherches récentes sur les colonnes honorifiques et les reliefs politiques à Byzance", en Guillou, A. y Durand, J. (eds), *Byzance et les images, La Documentation française*, París, 43-94.

26 Grabar, A. (1998). *La iconoclastia bizantina*. Madrid: Akal, 91.



Figs. 9-10. Díptico de Aerobindus, Musée National du Moyen Age, Cluny, Paris. Díptico de Flavius Anastasius, Bibliothèque Nationale de France.

embocará, precisamente también en Bizancio, en la figura del Pantocrátor.

El atributo *παντοκράτωρ*, o todopoderoso se aplicó a Zeus en la mitología griega, y siguiendo esa corriente de apropiación que acabamos de mencionar, el Cristianismo lo atribuyó a Dios Padre o a Cristo en majestad. El más antiguo mosaico absidial cristiano que muestra a Cristo entronizado es el de la basílica de Santa Prudenciana en Roma (c. 410-417), aunque será en la propia Bizancio donde encontramos el inicio de lo que podemos denominar una iconografía típica de pantocrátor que aparecerá desde los mosaicos bizantinos, evolucionando hasta los iconos ortodoxos griegos o rusos, hasta la iluminación de evangelarios en miniaturas carolingias y románicas, y pasando a la escultura en las portadas románicas y góticas.

Los mosaicos bizantinos, cuyo mejor ejemplo encontramos en la basílica de Santa Sofía, muestran un Cristo en majestad que copia la postura del Zeus, sentado en un trono, con ropa-



Fig. 11. Díptico de Cristo entronizado, mediados s.VI. Bode Museum, Berlín.

jes con amplios pliegues, en la mano izquierda sus atributos -en este caso, el Libro de la Vida- y la derecha ya no sostiene nada, sino que aparece realizando la *benedictio* latina²⁷.

Este modelo representativo será de gran aceptación y perdurará hasta nuestros días en los iconos ortodoxos, sobre todo rusos y griegos. Y también en las representaciones de Cristo Rey.

La eboraria carolingia muestra ejemplos elocuentes de la influencia de los marfiles clásicos y bizantinos, recogiendo la herencia paleocristiana y tratando de emular al emperador de Bizancio en la representación de los emperadores carolingios, y por ende, de Cristo en majestad. De esos dípticos y cubiertas de códices en marfil pasa también la influencia a obras de las distintas escuelas de miniatura carolingia que reflejan perfec-

27 Auffarth, C. (2010). "The materiality of God's Image: the Olympian Zeus and Ancient Christology", en J.N. Bremmer y A. Easkine (eds.). *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 465-480.



Fig. 12. Mosaico absidal de la basilica de Santa Prudenciana, Roma. (c. 400).

tamente esta adecuación de la imagen de poder y majestad a la representación de sus emperadores.

En el siglo IX la herencia helenística de estas miniaturas demuestra la pervivencia de esta cultura en Constantinopla pese a la controversia iconoclasta y cómo se van exportando estos modelos iconográficos por toda Europa. Va a aparecer de este modo un arte sincrético, a raíz del llamado “renacimiento carolingio”, que va a aunar la tradición germánica con la herencia de la Antigüedad²⁸. Códices y bestiarios medievales van a recoger este modelo para representar la *Maiestas Domini*, tema iconográfico que será el gran protagonista en el arte románico y gótico.

Volviendo a la pintura a gran escala, después de los mosaicos bizantinos, la pintura mural románica también representa la figura del pantocrátor, algo que debió ser muy frecuente en ábsides de iglesias románicas, pero que se ha conservado muy poco hasta nuestros días. Precisamente, en España contamos con al-

²⁸ Tatarkiewicz, W. (2007). *Historia de la Estética 2: La estética medieval*. Madrid: Akal, 82-83.

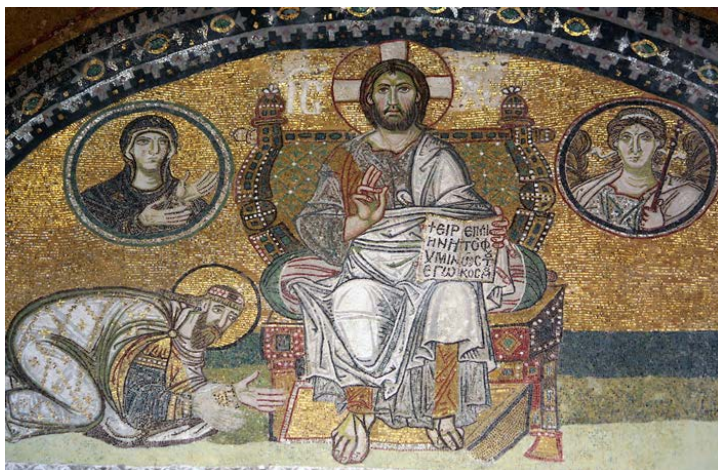


Fig. 13. León VI ante el Pantocrátor. Mosaico de la Puerta Imperial del nártex de Santa Sofía, Estambul, s.IX-X.

gunos de los ejemplos mejor conservados, que nos ponen de relieve cómo el carácter simbólico y pedagógico de este tipo de pintura se impone sobre el realismo, buscando una mayor expresividad. Esto también se verá en la pintura sobre tabla, frentes y mesas de altar, ciborios y *retrotabulum*. La influencia bizantina es clara, aunque vaya perdiendo parte del realismo que aún tenía aquélla. Ya no podemos hablar, lógicamente, de una influencia directa del Zeus de Fidias, pero sí del esquema compositivo que se derivó de ella, de ese modelo iconográfico que caló como imagen de poder y majestad. Poco a poco esta influencia bizantina se irá perdiendo en aras de una mayor esquematización, donde se busca el concepto, la idea que se quiere transmitir, con una clara intencionalidad educativa en una sociedad mayoritariamente analfabeta.

En la escultura veremos la misma idea, más esquemática, si cabe, debido a sus propios condicionantes de lugar, material y factura. Pero gracias a estos pórticos, generalmente denominados “de la Gloria”, la representación del pantocrátor será ma-



Figs. 14-15. Pantocrátor de San Clemente de Tahull, 1123.
Pantocrátor del Panteón de los Reyes de San Isidoro de León, s.XII.

yoritariamente conocida y asimilada; una imagen que quedará ligada, además, al juicio final, tema que recogerá esta iconografía de Dios revestido de poder en la pintura gótica y del primer Renacimiento.

A partir de la influencia greco-romana y, posteriormente, bizantina, el arte medieval busca la espiritualización de las formas artísticas; existe la necesidad de marcar diferencias con lo natural, de ahí que la representación de las figuras huya del realismo, buscando una teología negativa, esto es, eliminando lo que recuerde a este mundo y trascender a lo divino, a lo inteligible, tratando de ayudar, de este modo, a las almas a elevarse hasta Dios. La mentalidad medieval está impregnada de símbolos, que ayudan a enfatizar la majestad divina, pero toda esta corriente simbólica se asienta sobre unos sólidos pilares que enraízan en esa concepción de poder y majestad que inaugura Fidias con su particular visión de Zeus para el santuario de Olimpia, que como vemos, queda ya como arquetipo claro de imagen divina por excelencia.

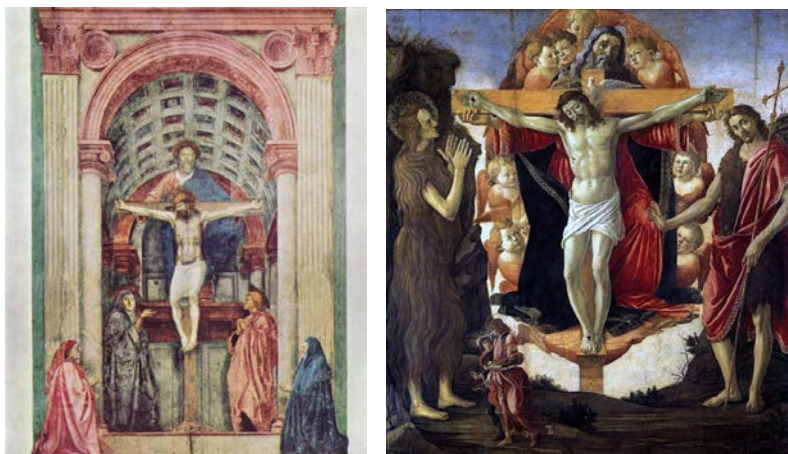


Figs. 16-17. Puerta del Juicio Final Notre Dame de París, s.XIII.
Puerta del Sarmental, Catedral de Burgos, s.XIII

En el arte gótico ya se irá viendo un cierto acercamiento al mundo real, Dios se humaniza, y, por lo tanto, su representación va siendo más realista, vuelve a ser más un Dios-hombre. Se busca crear en la tierra la Jerusalén celestial, acercar el mundo divino al humano, y es aquí donde empezamos a intuir lo que traerá el Renacimiento: el acento en la humanización de lo divino llevará a la divinización de lo humano.

Y es en esta transición al Renacimiento donde encontramos una tipología iconográfica, relativamente frecuente desde la Baja Edad Media, que nos vuelve a recordar la herencia del Zeus de Olimpia: el "Trono de Gracia", *Thronum Gratiae*, también conocido como Trono de Misericordia o Trinidad con Cristo crucificado²⁹. La composición tradicional representa a Dios Padre entronizado, con las piernas ligeramente abiertas, y sosteniendo en sus manos los dos brazos del travesaño horizontal de la Cruz de Cristo; en otra variante, Dios Padre sostiene en sus brazos el cuerpo de Cristo muerto. Desde el siglo XII podemos encontrar este modelo iconográfico, que se transforma

29 Respecto a este tema ver: Pamplona, G. de (1970). *Iconografía de la Santísima Trinidad en el arte medieval español*. Madrid: Instituto Diego Velázquez, 89-142.; y Pearman, S.J. (1974). *The Iconographic Development of the Cruciform Throne of Grace from the Twelfth to the Sixteenth Century*. Michigan: UMI, 8 y ss.



Figs. 18-19. Masaccio. *La Trinidad*, Iglesia de Santa María Novella, Florencia, 1425-1428.

Boticelli. *Santísima Trinidad*, Courtauld Institute of Art de Londres , 1465-67.

con Masaccio en el Renacimiento, y perdurará, sobre todo en la pintura, aunque también se pueda encontrar en esculturas de algunos retablos.

Estos primeros ejemplos unen lo divino y lo humano, en la figura de Dios Padre en majestad, y de Cristo humanizado, sufriendo en la cruz, abriendo el paso al Renacimiento.

No sólo será el Trono de Gracia el modelo iconográfico que nos recuerde la tipología del Zeus de Olimpia; en el gótico tardío encontramos representaciones de Dios Padre o Cristo entronizado, dentro de una arquitectura, con una clara inspiración en la escultura de Fidias y en toda su herencia posterior.

Pero esta manera de representar la majestad, con la figura entronizada, en un marco arquitectónico, con ropajes suntuosos y adornos que reflejan su poder, no va a ser exclusiva de la imagen de Dios Padre o Cristo, sino que muchos autores, sobre todo a partir del Gótico, van a mostrar a otros personajes de esta misma manera: generalmente, la Virgen María, pero también a



Figs. 20-21. Giotto, *Tríptico Stefaneschi*, 1330, Pinacoteca Vaticana.
Van Eyck, *Políptico de la Adoración del Cordero Místico*, 1432, Catedral de Gante, Bélgica.

los apóstoles, santos, personales bíblicos, e incluso papas o cardenales.

En las miniaturas medievales, ya aparecían de esta manera los cuatro evangelistas o algún personaje bíblico, como el rey David, pero a partir de los siglos XIII-XIV, será la imagen de la Virgen, mayormente acompañada por el niño Jesús, la que aparezca entronizada.

En pleno Renacimiento, con la recuperación del mundo clásico, y la humanización del arte, van a aparecer ejemplos muy interesantes que reflejan la herencia iconográfica del Zeus de Fidias. Esta vuelta al pasado va a estimular a los artistas para intentar emular las grandes obras clásicas, *aemulatio not imitatio*³⁰, manifestando las tesis de la estética clásica del Renacimiento, en

30 Heckenberg, K (2011). "The statue of Zeus at Olympia and the iconography of power and majesty in European, American and Australian art", en J. McWilliam, S. Puttock, T. Stevenson, R. Taraporewalla, (2011), *The statue of Zeus at Olympia: new approaches*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 189-208.



Fig. 22. Miguel Ángel, *Moisés*, 1515, San Pietro in Vincoli, Roma.

pro de la belleza, la utilidad y la verdad³¹. En primer lugar tenemos que hablar del Moisés de Miguel Ángel, claramente inspirado en la obra de Olimpia, algo que se acrecienta al tratarse de una escultura monumental. La postura sedente, los pliegues de la ropa, el pelo y la barba, y sobre todo, esa sensación que emana de fuerza, de potencia majestuosa, nos recuerdan inmediatamente al Zeus omnipotente que despliega su divinidad casi sin hacer alarde de ella.

El propio Miguel Ángel utiliza este modelo de persona robusta, musculosa, barbada y con el pelo largo para representar a Dios Padre, aunque ya no sea una imagen entronizada, pero desprende la misma sensación de poder y majestad, como se puede observar en el fresco de la Creación de Adán, en la Capilla Sixtina. Ese mismo poder divino personificado en una figura imponente aparece en el Barroco, con mayor fuerza expresiva,

31 Tatariewicz, W. (2004). *Historia de la Estética 3: La Estética Moderna, 1400-1700*. Madrid: Akal, 144-145.



Fig. 23. Zurbarán, *Dios Padre*, 1631-40, Museo de Bellas Artes de Sevilla.

pero alejándose del esquema compositivo que estamos tratando.

La recuperación del mundo clásico que propicia el Renacimiento va a permitir también que se recupere la idea de “maravilla”, que se busque en el pasado griego y romano no sólo las raíces de nuestra civilización, sino la idea de lo sublime, también en el arte, entendiendo esa idea como una necesidad de recuperar el pasado como algo que emular. En este sentido, ya hemos citado a Maarten van Heemskerck, y sus estampas de las Siete Maravillas del mundo, y cómo no, dentro de ellas, el Zeus de Olimpia. Su reconstrucción claramente influirá a otros artistas del Renacimiento y del Barroco, llegando hasta el siglo XVIII y la vuelta a las normas y gustos de la Antigüedad clásica del Neoclasicismo. Así, también el arquitecto Fischer von Erlach realiza dibujos de las Maravillas en sus tratados de arquitectura³², que marcarán a los artistas de la época.

32 Johann Bernhard Fischer von Erlach, *Esbozo de una arquitectura histórica*, 1721.



Fig. 24. Mengs, *San Pedro*, 1770-73, Museo del Prado.

Ya hemos visto cómo en el siglo XIX hay pinturas que recuperan esta iconografía de poder y majestad para diversos personajes, y antes, en el siglo XVIII también encontramos ejemplos en esta línea.

Con todas estas influencias tan evidentes, el legado artístico de la estatua de Zeus es incuestionable. La apropiación de elementos artísticos o simbólicos es una constante en la historia, como legitimación de todo poder emergente, y en este sentido, la primitiva Iglesia cristiana sólo podía tomar modelos representativos de la tradición greco-romana, y a partir de ahí, buscar su propia iconografía particular que respondiese a sus fundamentos. Este enriquecimiento en las formas es fiel reflejo del afianzamiento de los postulados de la Iglesia, ya que, poco a poco, y tras distintos concilios, ésta va a ir dando mayor importancia a la representación artística como medio de difusión de sus principios y de la fe³³.

33 En el Concilio Vaticano II, la Iglesia se declaró amiga de las bellas artes, a las que relacionaba con la belleza divina. Para saber más: Plazaola, J. (2001). *Arte e Iglesia: veinte siglos de arquitectura y pintura cristiana*. San Sebastián: Nerea.

El modelo iconográfico ha quedado grabado en el imaginario colectivo, y ya no será aplicado sólo a personajes religiosos, o a emperadores, sino que se utilizará para revestir de majestad y de cierto halo de superioridad a todo aquel al que se pretende homenajear. En este sentido, es manifiesta la influencia de dicho arquetipo en los memoriales o monumentos conmemorativos que recuperan esta figura sedente y monumental como legitimación del poder y como homenaje, como las estatuas de George Washington³⁴ o Abraham Lincoln en Washington DC.

El Zeus de Olimpia fue una especie de memorial en honor del padre de los dioses y los hombres, y también como patrocinador del deporte. Los Juegos, aparte de las competiciones atléticas, también eran un escaparate cultural donde se mostraban innovaciones en arquitectura, escultura, poesía y matemáticas. En aquel contexto, deporte y religión iban unidos, y el arte materializaba esa alianza. Ese legado ha ido influyendo a lo largo de la historia del arte en la creación de unos arquetipos que podemos decir que forman parte de nuestra propia esencia como civilización.

Bibliografía

- Auffarth, C. (2010). "The materiality of God's Image: the Olympian Zeus and Ancient Christology", en J.N. Bremmer y A. Easkine (eds.). *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 465-480.
- Bailey, D.M. (1961). "A Representation of the Zeus of Olympia", *British Museum Quarterly*, 24, 43-45.
- Bardill, J. (1997). "The Palace of Lausus and Nearby Monuments in Constantinople: A Topographical Study", *American Journal of Archaeology*, 101(1), 67-95.

³⁴ Craven, W. (1963). "Horatio Greenough's Statue of Washington and Phidias' Olympian Zeus", *Art Quarterly*, 26, 429-440.

- Barringer, J.M. (2005). "The Temple of Zeus at Olympia, Heroes and Athletes", *Hesperia*, 74.2, 211-241.
- Barringer, J.M. (2010). "Zeus at Olympia", en A. Erskine y J. Bremmer (eds). *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 155-177.
- Barringer, J.M. (2011). "The legacy of the Phidian Zeus at Olympia", en McWilliam, J., Puttock, S., Stevenson, T., Taraporewalla, R. (eds). *The statue of Zeus at Olympia: new approaches*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 61-71.
- Barringer, J.M. (2015). "The Changing Image of Zeus in Olympia", *Archäologischer Anzeiger* 1, 19-37.
- Bassett, S. (2000). "Excellent Offerings: The Lausus Collection in Constantinople", *The Art Bulletin*, 82.1, 6-25.
- Bassett, S. (2004). *The Urban Image of Late Antique Constantinople*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Betz, H. D. (2004) "God Concept and Cultic Image: The Argument in Dio Chrysostom's *Oratio 12 (Olympikos)*", *Illinois Classical Studies* 29, 131-142.
- Brodersen, K. (2010). *Las Siete Maravillas del mundo antiguo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Burton, D. (2011) "Nike, Dike and Zeus at Olympia", en McWilliam, J., Puttock, S., Stevenson, T., Taraporewalla, R. (eds). *The statue of Zeus at Olympia: new approaches*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 51-60.
- Burton, D. (2015) "The iconography of Pheidias' Zeus", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 130, 75-115.
- Craven, W. (1963). "Horatio Greenough's Statue of Washington and Phidias' Olympian Zeus", *Art Quaterly*, 26, 429-440.
- De Miguel Irureta, A. y Carbó García, J.R. (2019). "La pasarela de los dioses. El Zeus de Olimpia y el Coloso de Rodas como modelos iconográficos divinos en el Cristianismo", *ARYS. Antigüedad. Religiones y Sociedades*, nº 17, 277-319.
- Dress, L. (1968). *Olympia. Gods, Artist and Athletes*. Londres: Pall Mall Press.

- Durand, J. (2007). *The many faces of God*. Stellenbosch: Sun Press.
- Errázuriz, L.H. y Balbontín, E.R. (1999). *Imágenes de Cristo en el arte paleocristiano*, en *Aisthesis*, 32, 105-124.
- Finkelberg, M. (2001). "Two kinds of representation in Greek religious art", en J. Assmann, y A.I. Baumgarten (eds.) *Representation in religion (studies in honor of Moshe Barasch)*, Leiden: Brill, 27-42.
- Grabar, A. (1998). *La iconoclastia bizantina*. Madrid: Akal.
- Grabar, A. (1985). *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Madrid: Akal.
- Green, J.R. (1978). *The Wonders of the Ancient World*. Sydney.
- Harrison, E.B. (1996). "Pheidias", en Palagia y Pollit, J.J. (eds.), *Personal Styles in Greek Sculpture*, Cambridge: Cambridge University Press, 16-65.
- Heckenberg, K (2011). "The statue of Zeus at Olympia and the iconography of power and majesty in European, American and Australian art", en J. McWilliam, S. Puttock, T. Stevenson, R. Taraporewalla, (2011), *The statue of Zeus at Olympia: new approaches*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 189-208.
- Jensen, R.M. (2005). *Face to Face: Portraits of the Divine in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.
- Jordan, P. (2014). *The seven wonders of the ancient world*. Londres: Routledge.
- Karivieri, A. (2016). « Divine or Human Images? Neoplatonic and Christian views on works of arts and aesthetics », *Numen* 63, nº 2-3, 196-209.
- Kyrieleis, H. (2011). *Olympia. Archäologie eines Heiligtums*. Mainz.
- Künzl, H. (2001). "Jewish artists and the representation of God", en J. Assmann, y A.I. Baumgarten (eds.) *Representation in religion (studies in honor of Moshe Barasch)*, Leiden: Brill, 149-160.
- Lapatin, K.D.S. (2001). *Chryselephantine statuary in the Ancient Mediterranean World*. Oxford.
- Lapatin, K.D.S. (2010). "New Statues for Old Gods", en A. Erskine y J. Bremmer (eds), *The Gods of Ancient Greece: Identifi-*

- ties and Transformations*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 126-151.
- Lapatin, K.D.S. (2011). "Representing Zeus", en: McWilliam, J., Puttock, S., Stevenson, T., Taraporewalla, R. (eds). *The statue of Zeus at Olympia: new approaches*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 79-107.
- Latourette, K.S. (1953). *A History of Christianity*. Nueva York: Harper & Bros.
- Linke, B. (2006). "Zeus als Gott der Ordnung. Religiöse Autorität im Spannungsfeld von überregionalen Überzeugungen und lokalen Kulturen am Beispiel der Zeuskulte im archaischen Griechenland", en Freitag, K., Funke, P. and Haake, M. (eds). *Kult-Politik-Ethnos: Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik*. Historia Einzelschriften 189. 89-120.
- Mach, E.von (2012). *Escultura griega. Espíritu y principios*. Parkstone International.
- Mango C., Vickers M. y Francis, E.D. (1992). "The Palace of Lausus at Constantinople and its Collection of Ancient Statues", *Journal of the History of Collections* 4.1, 89-98.
- Martínez de la Torre, C., González Vicario, M.T y Alzaga Ruiz, A. (2010). *Mitología clásica e iconografía cristiana*. Madrid: Editorial universitaria Ramón Areces.
- Mathews, T.F. (1993). *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Monroy Antón, A.J. y Sáez Rodríguez, G. (2007). *Historia del deporte. De la Prehistoria al Renacimiento*, Sevilla: Wanceulen.
- Pamplona, G. de (1970). *Iconografía de la Santísima Trinidad en el arte medieval español*. Madrid: Instituto Diego Velázquez.
- Panofsky, E. (1972). "The Neoplatonic Movement and Michelangelo", *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, Nueva York: Icon.
- Patay-Horváth, A.(ed) (2015). *New Approaches to the Temple of Zeus at Olympia: Proceedings of the First Olympia-Seminar 8th-10th May 2014*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

- Payne, R. (1974). *El mundo del Arte*. Barcelona: Martínez Roca.
- Pearman, S.J. (1974). *The Iconographic Development of the Cruciform Throne of Grace from the Twelfth to the Sixteenth Century*. Michigan: UMI.
- Platt, V. (2011). *Facing the Gods. Epiphany and Representation in Greco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge.
- Plazaola, J. (2001). *Arte e Iglesia: veinte siglos de arquitectura y pintura cristiana*. San Sebastián: Nerea.
- Pollit, J.J. (1990²). *The art of ancient Greece: sources and documents*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Price, M.J. (1988). "The Statue of Zeus at Olympia", en P.A. Clayton y M.J. Price (eds.), *The Seven Wonders of the Ancient World*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Rodríguez López, J. (2000). *Historia del deporte*. Barcelona: Inde.
- Romer, John y Romer, Elizabeth (1996). *Las siete maravillas del mundo. Historias, leyendas e investigación arqueológica*. Barcelona: ediciones del Serbal.
- Ruiz Durán, F.J. (2015). "Historia del deporte: del mundo antiguo a la edad moderna", *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, n. 27 ,enero-febrero.
- Schönborn, C. (1994). *God's human face. The Christ-Icon*. San Francisco: Ignatius Press.
- Sinn, U. (2000). *Olympia: cult, sport and ancient festival* (1ª ed. Munich, 1996, trad. T. Thornton) Princeton: Princeton University Press.
- Sodini, J.P. (1994). "Images sculptées et propagande impériale du IVe au VIe siècle : recherches récentes sur les colonnes honorifiques et les reliefs politiques à Byzance", en Guillou, A. y Durand, J. (eds), *Byzance et les images, La Documentation française*, París, 43-94.
- Sotomayor, M. (2003). « El arte en el Cristianismo antiguo » en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (coord). *Historia del Cristianismo. I. El mundo antiguo*, Madrid.
- Spivey, N. (2004). *The Ancient Olympics*. Oxford: Oxford University Press.

- Spivey, N. (2013). *Greek Sculpture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stevenson, T. (2007). "What happened to the Zeus of Olympia?", *Ancient History Bulletin*, 21, 1-4, 65-88.
- Stevenson, T. (2011) "The fate of the Statue of Zeus at Olympia" en: McWilliam, J., Puttock, S., Stevenson, T., Taraporewalla, R. (eds). *The statue of Zeus at Olympia: new approaches*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 155-167
- Stewart, A. (2008). *Classical Greece and the Birth of Western Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swaddling, J. (2002). *The Ancient Olympic Games*. Austin: University of Texas Press.
- Tatarkiewicz, W. (2004). *Historia de la Estética 3: La Estética Moderna, 1400-1700*. Madrid: Akal.
- Tatarkiewicz, W. (2007). *Historia de la Estética 2: La Estética Medieval*. Madrid: Akal.
- Trevisan, A. (2003). *O rosto de Cristo. A formação do Imaginário e da Arte Cristã*. Porto Alegre: Age.
- Villar, J.C. (2004). *The seventh wonder*. Plantation FL: Llumina Press.
- Vlizos, S. (1999). *Der thronende Zeus. Eine Untersuchung zur statuarischen Ikonographie des Gottes in der spätklassischen und hellenistischen Kuns*, Rahden/Westf.
- Zanker, P. (1995). *The Mask of Socrates. The Image of Intellectual in Antiquity*. Berkeley (CA): University of California Press.

SPORT ET RELIGION : ÉPOQUE MÉDIÉVALE ET
MODERNE.
DES RAPPORTS PERMANENTS ET PARFOIS
DIFFICILES

*Sports and religion in medieval and
modern period.*

*Permanent and sometimes hard
connections*

Jean-Michel Mehl
Université de Strasbourg

RÉSUMÉ : Les liens entre sports et religions sont nombreux. Le vocabulaire utilisé est souvent le même, et nous pouvons y trouver de nombreuses similitudes. Nous pouvons étudier ces liens à trois niveaux : celui des textes bibliques et de la réflexion doctrinale, celui des règlements ecclésiastiques, et enfin celui de la vie quotidienne. Les textes bibliques, en particulier les épîtres de Paul, la littérature patristique et les textes doctrinaux montrent que les activités physiques ne sont pas autorisées partout et tout le temps. Dans la vie quotidienne, de nombreuses circonstances empêchent sport et religion de se rencontrer. Mais tous les deux sont pensés comme un combat contre le Mal.

MOTS-CLE : Activités physiques, vie quotidienne, jeux, règles ecclésiastiques

ABSTRACT : The links between sports and religion are numerous. The vocabulary is often the same, and we can find plenty of similitudes. We can study these links at three levels: the biblical and doctrinal level, the ecclesiastical regulations level, and at last the level of the daily life. The biblical texts, especial-

ly Paul's epistles, the patristic literature and the doctrinal texts show that the physical activities are not allowed anywhere and at any time. In everyday life, there are a lot of circumstances which prevent religion and sport to meet. But both are thought as a fight against the Evil.

KEYWORDS: Physical activities, daily life, play and games, ecclesiastical rules

C'est à un théologien suisse, professeur à l'Université de Lausanne, que j'emprunte une citation qui me permet d'introduire mon sujet. Evoquant sa passion pour le football, Denis Müller désigne ce sport comme sa première «religion»¹. De fait une simple approche linguistique suffit à montrer à quel point sport et religion entretiennent de multiples relations : similitude de vocabulaire, comparaison directe ou métaphore. Ces liens peuvent être porteurs d'appréciations positives ou péjoratives. Quelques exemples. On parle de ferveur religieuse comme de ferveur sportive. On parle de pratiquants pour désigner aussi bien les adeptes d'un culte religieux que ceux d'un sport de manière neutre. Inversement le qualificatif marxiste d'«opium du peuple» appliqué à la religion est souvent employé pour désigner les méfaits du sport. Certes, comparaison n'est pas raison, mais il est évident qu'il existe une complicité entre sport et religion. Il suffit de penser aux Jeux olympiques de l'Antiquité.

Mon propos sera donc de mesurer l'épaisseur historique de ce lien, en me limitant à la période médiévale et moderne. Une difficulté cependant: le terme «sport» dans son acception actuelle n'apparaît en français qu'en 1828, provenant de l'ancien français «*se desporter*» c'est-à-dire se distraire, après avoir transité par la Grande-Bretagne. Nombre d'historiens récusent l'em-

1 Müller, Denis (2008). *Le football, ses dieux et ses démons*. Genève : Labor et Fides.

ploi du terme «sports» avant la période contemporaine². Quel que soit l'intérêt de ce débat, je ne tiens pas à le rouvrir ici. Je considérerai comme sport tout ce qui met en jeu des pratiques corporelles régulières. Il serait bien sûr présomptueux de prétendre à une approche exhaustive de cette question pour une si longue période. Je serai donc autant partiel que partial.

C'est à trois niveaux différents que je tenterai d'approcher mon sujet. D'abord le niveau scriptural, patristique et doctoral, puis au niveau réglementaire à partir des canons conciliaires et statuts synodaux. Enfin au niveau de la réalité quotidienne et concrète.

Je rappelle enfin que si la religion n'a jamais été pensée comme un sport, nombreux sont ceux qui ont envisagé le sport comme une sorte de religion. Le sport rassemble, accomplit des rites et se laisse lire à travers de nombreux symboles. L'air de famille avec la religion est patent.

Les textes bibliques offrent de nombreuses allusions aux sports. Ainsi en va-t-il des épîtres de Paul. Les évocations de l'athlétisme y sont fréquentes au point que certains ont affirmé, sans vraiment parvenir à le prouver, que Paul avait pratiqué ce sport dans sa jeunesse. Ainsi³ l'apôtre exalte ceux qui courent dans le stade pour obtenir le prix, même s'il n'y aura qu'un seul vainqueur. Dans la première épître à Timothée⁴, c'est plutôt un appel à la modération en matière sportive que prône Paul : «L'exercice physique (qu'il oppose à la piété) est utile à peu de choses».

Isidore de Séville (570 - 630) estimait que seul le jeu gymnique était compatible avec le christianisme au contraire de la folie du cirque, l'impudicité du théâtre, la cruauté de l'amphithéâtre, l'atrocité de l'arène et la luxure du jeu⁵. Sous ce vocable

2 Mehl, Jean-Michel (1993). "Raport introductiv". *Actes du 116e Congrès National des Sociétés Savantes, à Chambéry (1991)*. Paris : Editions du CTHS, 5-22.

3 1^e épître aux Corinthiens, 9, 24-27.

4 1^e épître à Timothée, 4, 8.

5 Isidore de Séville, *Etymologies*, XVIII, 59.

Isidore place cinq disciplines athlétiques reposant sur le saut, la course, le lancer, la force et la lutte. *Grosso modo* les siècles qui suivirent adhèrent à cette vision des choses. Toutefois l'Église a toujours manifesté une hostilité fondamentale aux tournois, en dépit d'un nombre croissant de nuances à ce sujet.

Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin affirme sans difficulté, conjuguant les Pères de l'Église et Aristote, que le jeu sportif, malgré les apparences, a sa fin normale, le repos de l'esprit, grâce auquel nous pouvons nous adonner ensuite à des activités sérieuses⁶. L'âme a besoin de repos. En 1333, Guy de Montrocher affirme la parfaite « licéité » du jeu lorsqu'il repose sur le soulagement et la récréation⁷.

Enfin, il ne faut pas oublier que c'est durant la période médiévale que s'accomplit une mutation conceptuelle fondamentale : on passe du « jeu » (singulier) aux « jeux » (pluriel). On peut désormais distinguer entre jeux licites, jeux tolérés et jeux interdits.

Au XVII^e siècle, passant en revue l'ensemble de la littérature relative aux jeux et divertissements, l'abbé Thiers est parfaitement clair. Adam et Eve ne jouaient pas au jardin d'Éden. Le sport est donc une conséquence directe de la Chute⁸.

Evidemment plus proches d'une morale pratique, que nous apprennent alors les textes réglementaires tels que statuts diocésains et synodaux?

Même lorsque les pratiques sportives sont reconnues, l'Église apporte nombre de restrictions à leur accomplissement. Il s'agit de restrictions spatiales et temporelles. Il faut rappeler que l'espace et le temps sont des concepts investis d'une densité hu-

6 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, cap.25.

7 Guido de Monte-Rocherii, (Ed. Anvers, 1555), *Manipulus curatorum*, tr.IV, cap II, page 177.

8 Thiers, Jean-Baptiste (1684). *Traité des jeux et divertissements qui peuvent être permis ou qui doivent être défendus aux chrétiens*, Préface, page 1.

maine et d'une pesanteur sociologique⁹. Enfin il y a un certain nombre de restrictions sociales.

Nombreuses sont par exemple les interventions de curés de paroisse venant empêcher le jeu de paume contre le mur de l'église ou son toit, dans le cloître ou le cimetière attenant. Lorsque la documentation permet de connaître le pourquoi de ces interventions, elles sont toujours d'ordre matériel et pratique. Il s'agit d'éviter les déprédations ainsi que les nuisances diverses causées au bon déroulement des services religieux¹⁰. Terrains de sports et édifices du culte ne font pas bon ménage. Ainsi en va-t-il de ce jeu de paume parisien où se font *grands débats, crieries, jurements et blasphèmes*. Il n'y a jamais la moindre allusion à un quelconque caractère sacré les lieux concernés.

Même si l'interdiction n'est pas toujours clairement affirmée, il convient de ne pas s'adonner aux jeux sportifs le dimanche. L'Église se trouve cependant face à une contradiction : interdire les exercices physiques qu'elle reconnaît le seul jour où le labeur quotidien est suspendu. Les lettres de rémission révèlent d'ailleurs à quel point le jour du Seigneur était mis à profit pour s'adonner à la paume, aux quilles, aux boules, aux barres ou aux billes. Nombre de ces jeux se déroulent souvent à l'heure de la messe, sur le chemin de la messe ou à l'heure des vêpres. Ce sont là autant de concurrents redoutables pour le service divin.

Il y a même des moments spécifiques où les jeux sportifs sont privilégiés. Ainsi au XIIe siècle, dans le *De ecclesiasticis officiis*, il est précisé qu'évêques et prélats pouvaient s'adonner aux jeux de balle durant le mois de décembre, chose qui leur était interdite durant le reste de l'année¹¹.

De fait c'est au niveau circonstanciel et social que les restrictions sont les plus nettes. Indifférent en lui-même, le jeu sportif

9 Muchembled, Robert (1991). *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe – XVIIIe siècle)*, Paris : Flammarion, 57-64.

10 Par exemple : Archives Nationales (A.N.) : JJ 130/222.

11 Beleth, Jean, (Ed.H.Duteil), *Summa de ecclesiasticis officiis, dans Corpus christianorum continuatio medievalis*, XLI, (A.Turnhout, 1971), pages 223 et 226.

est souvent occasion de péché et cela d'autant plus qu'il se décline avec un jeu d'argent. Comme le dit Thomas d'Aquin, il se peut «que l'âme s'y abandonne jusqu'à perdre toute sa gravité». Le jeu sportif ne peut se défaire de ses marques originelles. C'est dans le jeu qu'intervient la «*temptacion de l'ennemi*». Tel est le cas de ce joueur de paume à l'Hôpital des Quinze-Vingts à Paris «*malgreoit Dieu et Nostre Dame en les despitant*». L'Église intervient également au niveau circonstanciel dans le monde scolaire. Ainsi en 1390 les élèves du collège de Marmoutier obtiennent le droit de jouer à la paume et à d'autres jeux à condition de demander l'autorisation au Maître, de jouer sans bruit et de ne pas introduire d'étrangers dans la maison.

Les membres du clergé participent souvent aux jeux sportifs. Leur jeu n'est en rien clandestin. Est-ce un droit pour les ecclésiastiques ? La réponse est contrastée. Au XI^e siècle un Yves de Chartres prétend leur interdire d'assister aux jeux sportifs¹². Jean Beleth, déjà cité, leur reconnaît une *libertas decembrica*, tout en estimant qu'il est préférable de ne pas jouer. En 1485 le concile de Sens condamne surtout le jeu des clercs avec les laïcs et le jeu en chemise. Blasphèmes, violences, appât du gain, indécence et mélange avec les laïcs sont donc autant de raisons de condamner les jeux sportifs. Ces derniers ne sont donc pas condamnés *per se*, mais *per accidens*.

Entre les positions théoriques des docteurs, les données pratiques de la réglementation et le concret quotidien, la distance peut être énorme. A présent il importe de voir ce que peut révéler ce quotidien pour notre thème. Pour ce faire on peut bien sûr utiliser les documents les plus divers, mais toute généralisation est à proscrire. La mention «*par temptacion de l'ennemi*», déjà signalée, est à ce point stéréotypée dans les lettres de rémission qu'elle perd une bonne partie de sa signification.

Le jour de l'office divin ne paraît certainement pas de nature à empêcher les jeux sportifs. Mieux, ce peut être à la sortie de

12 Yves de Chartres, *Décret*, pars XI, Cap.76 dans Migne, Patrologie latine, CLXI, col.773.

la messe que les joueurs se recrutent. La soule, une sorte d'ancêtre du football, se déroule souvent le premier dimanche de Carême. Il faut dire que la partie oppose souvent une paroisse à une autre et que le curé lui-même est celui qui donne le signal du début de la partie. Au XVe siècle, alors que l'Église, en principe, condamne les tournois, on voit le prince-évêque de Bâle en organiser sur son territoire. Le cas est d'autant plus intéressant que ces confrontations y étaient inconnues jusque là¹³.

En 1394 le lieutenant du Sénéchal de Nîmes interdit toute festivité à l'intérieur de la cathédrale, festivités liées au cycle des Douze Jours. Parmi ces réjouissances, de la danse et quelques jeux de balle¹⁴. Ce sont les propres chanoines de la cathédrale qui intervinrent pour que soit levée l'interdiction. Les institutions ecclésiastiques tentent ainsi de s'opposer à une initiative séculière visant à protéger un lieu saint. Il ne faut pas oublier que nous sommes alors en plein durant la période du Grand Schisme.

Un dernier exemple. Au XVIe siècle le prédicateur réformé Hugh Latimer n'hésite pas à affirmer que l'arc et les flèches constituent un don de Dieu¹⁵. On sait que les rois de France et d'Angleterre ont largement œuvré pour développer la pratique de tir à l'arc. Pourtant cette arme et ce sport très populaires, comme en témoigne la multiplicité des concours organisés ici et là, avait mauvaise réputation, tant auprès de l'aristocratie qu'auprès de l'Église. Pour les premiers, c'est l'arme des lâches car on ne voit pas venir les flèches. Quant à l'Église, elle a fait de cette arme le symbole des épidémies de peste.

Ainsi, lorsque les sources nous permettent de suivre au plus près les relations entre sports et religion, les contradictions sont

13 Burgener L.W. (1982). "Les jeux et exercices physiques en Suisse aux XVe et XVIe siècles", dans P. Aries et J-C.Margolin (ed.). *Les jeux à la Renaissance*. Paris : Vrin, 110.

14 Menard (1874). *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nîmes*. Nîmes. Tome II, page 226, charte n° CXXVIII.

15 Latimer, Hugh (1844). "Sermons", en G. E. Corrie (ed.), *The Parker Society*. Cambridge, 196.

innombrables. La conjugaison des deux est loin de se faire dans le partage et la réciprocité.

Durant la période médiévale et moderne, les sports, c'est-à-dire les jeux gymniques, et la religion sont loin de s'ignorer, ce qui n'a rien d'étonnant dans la mesure où l'on dit souvent que les jeux précipitent l'air du temps. N'oublions pas toutefois que la participation aux activités sportives ne concerne, sauf exception, qu'une part infime de la population. Par ailleurs l'imprégnation profonde de la société par les dogmes et les pratiques chrétiennes n'est peut-être pas aussi forte qu'on l'a cru parfois. Les jeux gymniques constituent un fait de société sur lequel l'Eglise est soucieuse d'étendre son contrôle et son influence. Ces derniers sont contraints de tenir compte de traditions parfois très anciennes. Il suffit de songer au cas de la soule qui combine des données calendaires classiques comme la fin de l'hiver et le renouveau de la végétation, des données ethnographiques comme l'affirmation d'une domination territoriale, des rites de passage comme l'affrontement entre individus célibataires et individus mariés, le tout bien sûr avec le temps de préparation aux célébrations pascales. On comprend qu'il soit difficile de délimiter précisément ce qui relève du sport et ce qui relève de la religion.

A l'époque médiévale et moderne la religion et le sport ne s'ignorent pas, se rencontrent ou parfois s'affrontent. Je ferai appel à un historien français, spécialiste de l'histoire du sport pour essayer de comprendre les raisons de cette fréquente connivence. Bien que travaillant à une époque de sécularisation quasi totale de la société, G. Vigarello a cette remarque qui donne à réfléchir : «Le sport s'est toujours nourri d'une lutte contre le mal»¹⁶.

Le combat, voilà ce qui est consubstantiel au sport comme à la religion.

16 Vigarello, Georges (2004). *L'esprit sportif aujourd'hui*. Paris: Universalis.

Bibliographie

- Alpert, Rebecca (2015). *Religion and sports. An introduction and case studies*. New York.
- Aries, Philippe et Margolin, Jean-Claude (1982). *Les jeux à la Renaissance*. Paris : J.Vrin.
- Burgener L.W. (1982). "Les jeux et exercices physiques en Suisse aux XVe et XVIe siècles", dans P. Aries et J-C.Margolin (ed.). *Les jeux à la Renaissance*. Paris : Vrin.
- Heers, Jacques (1971). *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen Âge*. Paris : Conférences Albert Legrand.
- Latimer, Hugh (1844). "Sermons", en G. E. Corrie (ed.), *The Parker Society*. Cambridge, 196.
- Mehl, Jean-Michel (1990). *Les jeux au royaume de France du XIIIe au début du XVIe siècle*. Paris : Fayard.
- Mehl, Jean-Michel (1993). "Raport introductiv". *Actes du 116e Congrès National des Sociétés Savantes, à Chambéry (1991)*. Paris : Editions du CTHS, 5-22.
- Mehl, Jean-Michel (2010). *Des jeux et des hommes dans la société médiévale*. Paris : Champion.
- Mehl, Jean-Michel (2016). *Histoire de jeux, jeux d'histoire*. Sarrebruck : Editions universitaires européennes.
- Menard (1874). *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nîmes*. Nîmes.
- Michon, Bernard (dir.) (1988). *Sciences sociales et sports. Etats et perspectives*. Actes des journées d'études de Strasbourg des 13 et 14 novembre 1987. Strasbourg : Université des Sciences Humaines de Strasbourg.
- Muchembled, Robert (1991). *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe – XVIIIe siècle)*, Paris : Flammarion.
- Müller, Denis (2008). *Le football, ses dieux et ses démons*. Genève : Labor et Fides.
- Vigarello, Georges (2004). *L'esprit sportif aujourd'hui*. Paris: Universalis.

RELIGIOUS ORDERS, THE LUDIC SYSTEM AND SOCIETY IN ITALY FROM THE MIDDLE AGES TO THE MODERN AGE

*Órdenes religiosas, sistema de
entretenimiento y sociedad en Italia
entre la Edad Media y la Edad Moderna*

Alessandra Rizzi
Università Ca' Foscari Venezia

ABSTRACT: This paper intends to take a fresh look at the influence of preachers and churchmen upon the activities and events of the ludic system – games, pastimes, as well as physical training and public festivals and rituals in general – during the crucial transition between the Middle Ages and the early modern age. These ecclesiastics embarked upon a disciplinary action intended to establish more clear-cut and precise boundaries between lawful and unlawful practices and to steer their contemporaries towards ludic activities with elevated, shared values more suited to members of the *societas christiana*. Their actions were part of a wider offensive that sought to moralise and civilise contemporary habits and social customs and were also supported and promoted by the secular world. Despite their shared aims, the actions of preachers and churchmen were influenced and determined by their religious affiliations, and necessarily took into account the realities and circumstances in which they intervened as well as the people they were addressing. They were therefore far more nuanced and complex than might seem at first sight. In fact, their interventions and outcomes were far from univocal and there was no lack of divergences between re-

ligious and lay worlds in terms of perception and management of the contemporary ludic system. This essay intends to clarify the general picture and shed some light on critical areas with reference to specific urban contexts.

KEYWORDS: religious orders, Italy, Medieval, Modern age, ludic system, regulation, Christian society, ludic ethics.

RESUMEN: Este artículo pretende realizar un estudio actualizado en torno a las influencias de predicadores y eclesiásticos sobre las actividades y eventos del sistema de entretenimiento – juegos, pasatiempos, así como entrenamiento físico y festivales públicos y rituales en general– durante la transición crucial entre la Edad Media y la Edad Moderna. Estos eclesiásticos se embarcaron en una acción disciplinaria concebida para establecer límites más claros y precisos entre las prácticas legales e ilegales y dirigir a sus contemporáneos hacia actividades lúdicas con valores elevados compartidos más propios de miembros de la *societas christiana*. Sus acciones eran parte de una ofensiva más amplia que buscaba moralizar y civilizar hábitos contemporáneos y costumbres sociales, y eran también apoyadas y promovidas por el mundo secular. A pesar de sus objetivos compartidos, las acciones de predicadores y eclesiásticos estuvieron influenciadas y determinadas por sus afiliaciones religiosas, y necesariamente tuvieron en cuenta las realidades y circunstancias en las que intervinieron, así como el pueblo al que se estaban dirigiendo. Por lo tanto, sus acciones fueron mucho más matizadas y complejas de lo que podría parecer a primera vista. De hecho, sus intervenciones y resultados estuvieron lejos de ser unívocas y no hubo ausencia de divergencias entre los mundos religioso y laico en términos de percepción y gestión del sistema de entretenimiento contemporáneo. Este trabajo pretende clarificar el panorama general y arrojar algo de luz sobre áreas críticas con referencia a contextos urbanos específicos.

PALABRAS CLAVE: órdenes religiosas, Italia, medieval, Edad Moderna, Sistema de entretenimiento, regulación, sociedad cristiana, ética del entretenimiento.

These considerations regard the actions and influence of religious orders on the ludic system in Italian society from the Middle Ages to the Modern Age. If it is agreed that the development of the ludic system is a general indication of the more general evolution of society¹, the study of how preachers and clergymen intervened, in this age, is also useful in showing their contribution to the development of society itself. What is more, the period of time is of interest because of the particular situation: its political-institutional framework gave way to broader and centralized bodies; civility (the so-called ‘civilization process’) advanced, urging the new political subjects to a greater control of violence thereby exerting a general influence on individual and group behaviour, which, broadly speaking, included play (from games to parties to rituals...); public and private spheres progressively advanced, each in its own way (as far as play is concerned) with new protagonists and new forms of expression; religious orders (the mendicant ones and later those emerging from the Counter-Reformation) started to have an increasingly greater influence (even if in different ways) on the society of the time. Attention is placed therefore on the regulating function of preachers and priests in contemporary ludic activities, leaving out their equally important dimension as players and practitioners in the field or as has effec-

1 Ortalli, G. (2012). *Barattieri. Il gioco d’azzardo fra economia ed etica. Secoli XIII-XV*, Bologna: Il Mulino, 247, with particular reference to gambling organized in the so called *baratteria*, the name of the public gambling house attested in Italy in the last centuries of the Middle Ages.

tively been noted, the “perméabilité des ordres religieux aux pratiques ludiques”².

Preachers and clergymen gave themselves two fundamental objectives: to evangelize and moralize individual and group behaviour, intervening in the most urgent issues of contemporary urban society. There were, therefore, heretical drifts, conflict among factions, social divisions, economical and sexual practices (usury, sodomy...), female customs and, no less important, ludic and festive customs and rituals. This oscillation between the sacred and the profane confirms that clergymen, within the local communities, did not distinguish between the ‘religious’ and ‘civil’ spheres³. A confirmation of this by Savonarola at the end of the fifteenth century when he suggested to Florence: “se tu vuoi che il tuo governo sia stabile e forte [...] bisogna che tu ti ‘converta’ a Dio e a vivere bene [...]. Inoltre è necessario [...] che tu rimuova [...] giochi, taverne, vesti femminili non acconce e qualsiasi cosa possa nuocere all’anima”⁴. Preaching and

2 Mehl, J.-M. (2013). “Les jeux de dés et de tableaux ordres religieux”. In Sonntag, J. (a cura di), *Religiosus ludens. Das Spiel als kulturelles Phänomen in mittelalterlichen Klöstern und Orden (Proceedings of the 4th International Conference of the Research Centre for Comparative History of religious Orders FOVOG ‘Spiele im mittelalterlichen Kloster’, Stift Heiligenkreuz, 9-11 settembre 2010)*. Berlin-Boston: De Gruyter (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 122), 171 (with particular reference to games with dice, chess and tables). For this aspect of the ludic phenomenon refer, lastly, to the volume by Sonntag, J. (a cura di), *Religiosus ludens. Das Spiel als kulturelles Phänomen in mittelalterlichen Klöstern und Orden (Proceedings of the 4th International Conference of the Research Centre for Comparative History of religious Orders FOVOG ‘Spiele im mittelalterlichen Kloster’, Stift Heiligenkreuz, 9-11 settembre 2010)*. Berlin-Boston: De Gruyter (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 122), 2013.

3 Montesano, M. (1995). “Aspetti e conseguenze della predicazione civica di Bernardino da Siena”. In *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (chrétienté et islam). Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l’Occident. XII^e-XVIII^e siècle» de l’Université de Paris X-Nanterre et l’Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), sous la direction d’André Vauchez*. Rome: École Française de Rome (Collection de l’École Française de Rome, 213), 273-275, above all with reference to preaching by Bernardino da Siena against several Perugian practices and manifestations: for example games, songs and dances tied to the Feast of Saint Herculaneum in which there was a mixture of the sacred and the profane as well as residual pagan elements as well as stone battles and gambling which did not have anything to do with religion.

4 For Savonarola’s preaching in Florence on December 14, 1494: Savonarola, G. (1965). Firpo, L. (a cura di), *Prediche sopra Aggeo con il trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*. Firenze: Belardetti, 219-220.

particularly mendicant preaching was seen as a programme of religious instruction as well as the development and passing on of a system of values and behaviour.

It was undoubtedly during the course of the fifteenth century that preachers paid more attention to the ludic dimension and particularly to the condemnation of games of chance⁵: recurrent but less systematic and circumstantial fourteenth-century statements⁶ were replaced by sermons at times based on some traditional practices (from carnival⁷ to dance⁸ to masquerade parties to stone battles...), but almost regularly on gambling. It was not so much the games themselves that they condemned but their use, which, according to Bernardino da Siena (one of the great protagonists and moralizers of contemporary

5 Mention of this well-known campaign, lastly, also in Fenech Kroke, A. (2017). "Ludic Intermingling/Ludic Discrimination: Women's Card Playing and Visual Proscriptions in Early Modern Europe". In Levy, A. (a cura di), *Playthings in Early Modernity. Party Games, Word Games, Mind Games*. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, College of Arts and Sciences, Western Michigan University, particularly p. 50.

6 For fourteenth-century references, cf. Rizzi, A. (1995). *Ludus/ludere. Giocare in Italia alla fine del medio evo*. Treviso-Roma: Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella, *passim*. For Giordano da Pisa, particularly, also Iannella, C. (1999). *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*. Pisa: Edizioni ETS, 167-180. The author, particularly dealing with the professional categories contemplated by the Dominican, does not neglect the 'unlawful professions', therefore the jobs of prostitutes, minstrels and, above all, professional gamblers or *barattieri* (all having in common "dal vivere nel rovesciamento del sistema dei valori etici ufficiali [a life contrary to the official ethic value system]": p. 168) and then ponders the statements of the preacher regarding gambling and *baratteria* (italian gambling house).

7 Mention also in Zampieri, M. (2008). *Il palio, il porco e il gallo. La corsa e il rito del 'drappo verde' tra Duecento e Settecento*, Sommacampagna (Verona): Cierre, 9-12; Ciappelli, G. (1997). *Carnevale e Quaresima: comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Rinascimento*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

8 For the reference texts (homilistic treatises, *reportationes, summae confessorum*) and the positions expressed particularly on dance, by theologians, canonists, preachers and confessors from the thirteenth century to the beginning of the Modern Age (as it seems, indicating growing attention, with constant references to and resumptions of preceding items) cf. Arcangeli, A. (2000). *Davide o Salomè? Il dibattito europeo sulla danza nella prima età moderna*. Treviso-Roma: Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella, 69-105. Moreover the author emphasizes that in the second half of the fifteenth century in Italy there was "un'attenzione più insistente [more insistent attention]" to dance. Evidence of this is the fact that the production of the most highly prestigious authors was also in printed editions (p. 99).

customs and initiator of the anti-ludic campaign), obliged the player to a series of *iniquitates*, all leading to the questioning of fundamental values: respect for others, the salvation of the individual and *last but not least*, the love of God. For the Sienese, play was *idolatria stulta* in which a dice “*facit hominem apostatare*”⁹. Over time, to underline the incompatibility with being a good Christian, Giacomo della Marca increased the number of religious sins linked to the practice, giving secondary importance to winnings and relative restitutions¹⁰. Over the course of the century preachers progressively demonized gambling, resorting to an old tradition which authorized the pedagogic use of horror. To illustrate its dangers they resorted to unprecedented dramatic expedients but they didn’t reveal anything new by speaking of infernal intervention¹¹ in play, as demonstrated by exemplary literature (from the thirteenth century onwards) or drawing on the patrology of origins by Giovanni Crisostomo (who died at the beginning of the fifth century) for whom it was the devil

9 S. Bernardinus Senensis (1635). Seraphin quadragesimale. In De La Haye, J. (a cura di), *Opera omnia, synopsis ornata, postillis illustrata [...]*. Parisiis: sumptibus Dionysii Moreau, vol. III, 326.

10 Ceccarelli, G. (2003). *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*. Bologna: Il Mulino, 58 and 336.

11 Tibo, T. (2007). “Il gioco nelle parole dei predicatori, dei maestri, dei legislatori italiani del Quattro e Cinquecento”. In Procaccioli, P. (a cura di), *Studi per le “Sorti”. Gioco, immagini, poesia oracolare a Venezia nel Cinquecento*. Treviso-Roma: Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella (Ludica: collana di storia del gioco, 8), 192.

who inspired play¹² (even Saint Thomas¹³ is said to have arrived at the same conclusion).

In order to have more impact and be more attractive to the public, fifteenth-century preachers resorted to oratorical strategies (a ‘macaronic mix’ of Latin and vernacular forms for example) and often terrifying, theatrical techniques¹⁴ in their condemnation of gambling and any form of play considered to be demoniacal and unlawful: imaginary characters to give war-

12 Cf. Depaulis, T. (2013). “«Breviari del diavolo so’ le carte e naibi». How Bernardine of Siena and his Franciscan Followers Saw Playing Cards and Card Games”. In Sonntag, J. (a cura di), *Religiosus ludens. Das Spiel als kulturelles Phänomen in mittelalterlichen Klöstern und Orden* (Proceedings of the 4th International Conference of the Research Centre for Comparative History of religious Orders FOVOG ‘Spiele im mittelalterlichen Kloster’, Stift Heiligenkreuz, 9-11 settembre 2010). Berlin-Boston: De Gruyter (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 122), 120, according to whom Giovanni Crisostomo was probably inspired by the De aleatoribus of the pseudo Cipriano (III-IV century), whose rhetoric would be very similar to that used many centuries later by Bernardino da Siena against games of chance, even if the Franciscan did not know the late ancient work. A long tradition of demonizing gambling which is worth further clarifying. According to the author, after Giovanni Crisostomo, the fathers of the Church “are silent” about gambling. Of opposing opinion is Mehl, J.-M. (2013). “Les jeux de dés et de tableses ordres religieux... (op.cit.), 172, for whom, instead, “les positions patristiques en matière de jeux, essentiellement pour ce qui concerne les jeux de hasard [...] forment un dossier fourni”. It is to be said that in the early Middle Ages the condemnation of risky games (and other ludic practices or shows) was particularly transmitted by synodic and council arrangements, particularly addressing those with ecclesiastical status.

13 Saint Thomas Aquinas (1985), vol. 21, II-II, quaestio 168, articulus 2.2: “Praeterea, virtus est ‘quam Deus in nobis sine nobis operatur’, ut supra [...] habitum est. Sed Chrysostomus dicit [...] ‘Non dat Deus ludere, sed diabolus’”.

14 Communication strategies that preachers generally used not only in their campaign against gambling. In the ‘show’ where preaching was to attract and enchant the public cf. Muzzarelli, M.G. (2005). *Pescatori di uomini: predicatori e piazze alla fine del medioevo*. Bologna: Il Mulino.

nings to or clarify doubts and doctrinal uncertainties¹⁵; public bonfires (the so-called ‘devil’s castles’) where censored instruments of play were burned (“maschere, carte et altri istromenti del demonio”)¹⁶; teams of children (as happened in Savonarolian Florence) to punish the infamous disciples; effective gestures like demonstrating a speaking skull to show the frailty of things (including play), frighten the onlookers and force them to repent: “*accepit in manibus unum caput cadaveris et, populo ostendens, cepit dicere: ‘Ubi tue divitie, ubi pallatia, ubi ludi, ubi tripudia [...] O iuvenes, o veteres, o domina [...] ego sicut vos fui, ego [...] possessiones et domos ammissi, et post me reliqui, et, sicut ego sum, in bre-*

15 Particularly regarding the language used in fifteenth-century sermons and the expedients used by preachers sufficient are the mentions in Visani, O. (1980). “Pubblico e temi del quaresimale padovano del 1455 di Roberto Caracciolo da Lecce”. *Giornale storico della letteratura italiana*, CVII (1980), 541-546. Bernardino da Siena and, amongst his pupils, Roberto da Lecce, made great use of the imaginary speaker, (a ‘shrewdness’ that the author refers to in early medieval preaching with the example of the philosophical-moral scholastic declamation): in the quick-paced dialogue between preacher and the public there were colourful comments to condemn, for example, balls during Lent as well as objections or requests for ulterior clarifications on the part of the hypothetical counterpart. Witty remarks between the audience and preacher (the topic always being games) even in the preceding century, for example with Giordano da Pisa: Iannella, C. (1999). *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*. Pisa: Edizioni ETS, 170, note 67).

16 So, for example, Bernardino da Feltre in Modena in 1486: Guslino, B. (1958-1961). Ghinato, A. (a cura di). *Vita del B. Bernardino da Feltre. Le Venezie francescane*, XXV (1958); XXVI (1959), pp. 1-47; XXVII (1960), pp. 1-24; XXVIII (1961), 19-20. It was the preacher himself, after having spoken out against gambling and its deviations, who promoted public fires, in which were burned clothes, trains, chains, wigs and other cose vane or female legierezze, prohibited books along with gambling instruments... as in the bonfires he organized in Perugia in May 1486 or in Spoleto during Pentecost in 1487: cf. respectively Guslino, B. (1960), p. 24; Guslino, B. (1961), pp. 13-14. Accurate description of the instruments of play which nurtured the “gran castello del diavolo” desired by Bernardino da Feltre in Parma for Advent 1487: “Fece arder poi [...] anco molte carte da giuoco, tra le quali ve n’eran de lavorate dal dritto d’oro, et nel coperto d’argento di gran pretio, che fatto havea far il Duca Gian Galeazzo per l’amante sua. Costavan queste l. sessanta il paro [He had burned [...] also many cards, some of which were decorated in gold and covered in precious silver, that the Duke Gian Galeazzo had made for his lover. They cost sixty l. per pair]”: cf. Guslino, B. (1961), p. 21. It could have been a matter of tarot cards during the period of Gian Galeazzo Maria Sforza.

vi spatio eritis”¹⁷. In the majority of cases clergymen used a vast repertory of exemplary tales to keep people far from *dyabolica occecatio*¹⁸. In the *exempla*, what stood out (for its originality and good luck over time) was the diabolic liturgy about gambling (invented by Bernardino da Siena), which, in the place of the Eucharistic mystery, celebrated play, whose ‘church’, instituted by the devil, as an inversion of the one wanted by Christ, was a sort of antagonistic, rival ‘church’ devoted to the malicious rituals of gambling¹⁹.

The campaign of mendicant preachers against hazardous play did not only regard dice (gambling par excellence) but gradually also cards, starting from Bernardino da Siena (the first priest in Italy to condemn the new game²⁰): an indication of the growing knowledge of contemporary ludic customs, bringing

17 Visani, O. (1980). “Pubblico e temi del quaresimale padovano... (op.cit.), 546-547: the quotation is taken from *Sermo de morte* by Roberto da Lecce, probably held in Padova in 1451: for the identification of the sermon cf. also, Roberto da Lecce (1983). Visani, O. (a cura di). *Quaresimale padovano 1455. Il Santo*, XXIII, II, fasc. 1-2, 1983, 28.

18 S. Iacobus de Marchia (1978). Lioi, R. (a cura di), *Sermones Dominicales*. Falconara Marittima: Biblioteca francescana, 3 voll. vol. 1, 198 (sermo, 10).

19 Bernardinian dramatization refers to inversion mechanisms of long before, in which gambling had found its way – associated to scriptural revision, regarding the mass (es. *Officium lusorum* of Carmina Burana) –, parodistic, playful and satirical, a further sign of the ‘gap’ between fifteenth-century condemnation (true imprecations and insults) and the less intense ones of the preceding centuries: cf. Ortalli, G. (2012). *Barattieri. Il gioco d’azzardo fra economia ed etica*. Secoli XIII-XV, Bologna: Il Mulino, 223-224. Finally, the adaptations in English and French produced in the twenties of the sixteenth century are an example of the success of the Bernardinian liturgy a “gioiello di oratoria religiosa medievale come è stata anche definita” (“Medieval religious oratory jewel” as it was defined): Arcangeli, A. (2004). *Passatempo rinascimentali. Storia culturale del divertimento in Europa (secoli XV-XVII). Con un saggio introduttivo di Peter Burke*. Rome: Carocci editore (ed. orig. *Recreation in the Renaissance*, 2003), 91.

20 Cf. also Depaulis, T. (2013). “«Breviari del diavolo so’ le carte e naibi... (op.cit.), 119. The author carefully reconsiders the first evidence of cards in Europe, gradually arriving in the last quarter of the fourteenth century and particularly in Italy at the end of the seventies. The first ecclesiastical announcement is said to have been made during the synod of Langres in 1404 (by the local bishop, cardinal Luois de Bar). Then silence until Bernardinian preaching.

about new worries²¹. This is another indication of the relevance of the social and cultural function of homilies in the communities of the time.

The campaign against gambling did not regard Italy alone. The Franciscans were also active in this way in France²².

In the course of the fifteenth century preachers and priests in general had a double orientation with regards to play: on the one hand (as already mentioned) they radicalized gambling censorship while on the other hand they emphasized the lawfulness/utility of physical exercise and in so doing they became ambivalent supporters, sanctioning and at the same time promoting, aiming to protect society and moralize the contemporary ludic world *tout court*.

In the last centuries of the Middle Ages canonists and theologians were involved in a vast and articulated reflection of the proper ways of acquiring wealth on the part of Christian socie-

21 Some examples. The sermon *Del peccato del giuoco*, recited by Saint Bernardino in Florence during Lent in 1424, is said to report “the earliest written account of the so-called Latin suit signs, spade, bastoni, denari, coppe”. The Siense’s anti-ludic campaign was carried on (as is known) by Giovanni da Capistrano and Giacomo della Marca, whose sermon *De ludo* was repeated by successive preachers. It was a model for the so called Steele Sermon (named after its editor, Robert Steele, who published it in 1900), inserted in a collection of homilies gathered by an anonymous Franciscan author at the end of the fifteenth century. The text doesn’t seem to show only an adaptation of the sermon by Giacomo della Marca, but his adjustments to the, by then, changed contemporary ludic habits, “with more dice and card games added, and a final section devoted to card games and tarot, which was not, of course, in James’s text”. Here an extremely brief account of what was reported in the interesting contribution by Depaulis, T. (2013). “«Breviari del diavolo so’ le carte e naibi... (op.cit.). Some news which is still waiting to be carefully examined, seems to attribute the first mention (a prohibition) of a game similar to snakes and ladders in a Sunday homily during Advent in 1480, to the Dominican Gabriele da Barletta. If the information were true, it would predate the origins of the game by about one century: the indication in Giamminuti, P. (being printed), “Il Gioco dell’Oca: una proposta iconografica”. *Ludica, annali di storia e civiltà del gioco*, drawn from Seville, A. (2015). “The Royal Game of the Goose Road to Ruin or Pathway to Paradise?”. *Ephemera Journal*, 17, 5-8. And the examples could continue.

22 Again Depaulis, T. (2013). “«Breviari del diavolo so’ le carte e naibi... (op.cit.). 126, who adds that Bernardino da Siena’s legacy and that of the Franciscan Observance against games of chance is said to have been gathered by Protestant Reformers “while the Roman Catholic Church seems to have been more tolerant”. A matter which certainly deserves to be studied further.

ty and this resulted to be very useful to the people in charge of *cura animarum* (spiritual wellbeing) in order to define the *ludus licitus*. At the end of the thirteenth century a more advanced school of thought had acknowledged the *contractus ludi* of the matter in question, that is, the legitimacy of bets (the very heart of the problem) even if it didn't deny its immorality. Instead, another 'utilitarian' one proposed the *ludus exercitiorum*, the game of exercise (represented by tournaments, games of intelligence, for example chess) as opposed to the *ludus taxillorum* (emblem of the much berated gambling). It was attributed positive social and cultural virtues (the game of exercise placates the ardours of the flesh and keeps one far from the dissolute behaviour to which the body is naturally inclined) as well as pedagogical qualities: *torneantes* learn to control violent impulses, learning the *ars militare*, useful in the defence of *res publica* and principally, the Church, protector of *fides* and *pax*²³.

Therefore, the reflection on gambling – particularly on the legitimacy of bets and obligations of the parties involved (extinction of gambling debts, restitution of illicit acquisitions or spiritual indemnities) –, regardless of the positions expressed, highlighted the potential of physical activity. The austere preachers of the fifteenth century (aware of the innovative theological solutions mentioned) were more concerned with evaluating the utility of obligations and possible repercussions on the common

23 Again, on these matters, Rizzi, A. (2009). "Regulated play at the end of the Middle Ages: the work of mendicant preachers in communal Italy". In McClelland, J., Merrilees, B. (a cura di), *Sport and Culture in Early Modern Europe. Le Sport dans la Civilisation de l'Europe Pré-Moderne (Atti del convegno "Athletes and Athletics in the Early Modern Period, 1000-1650 A.D.", Toronto 17-19 giugno 2004)*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies (Victoria University in the University of Toronto; Essays and Studies, 20), 41-69; and Rizzi, A. (2013). "Predicatori, confessori mendicanti e gioco alla fine del medioevo". In Sonntag, J. (a cura di), *Religiosus ludens. Das Spiel als kulturelles Phänomen in mittelalterlichen Klöstern und Orden (Proceedings of the 4th International Conference of the Research Centre for Comparative History of religious Orders FOVOG 'Spiele im mittelalterlichen Kloster', Stift Heiligenkreuz, 9-11 settembre 2010)*. Berlin-Boston: De Gruyter (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 122), 97-113, and relative bibliographical references.

good than speculating about the legal correctness or incorrectness of an obligation (*contractus ludi*). Their refusal of gambling, seen as a mere and casual redistribution of wealth (unproductive 'economic' activity, useless in terms of the model of the desired society) and their choice to promote (starting above all from the disciples of Bernardino da Siena) ludic activities compatible with the commitments of practicing Catholics, are therefore justified. The objective was not to discuss the legitimacy of gambling profits from the technical and legal point of view but to obtain concrete results: redirect the ludic impulses of those who sought their help, from gambling to other areas.

For this purpose fifteenth-century preachers and religious figures made use of an ancient stream of Christian tradition – partly known – which had not denied the possibility of devoting time to honest recreation and particularly physical activity. Before them there was for example, Isidore of Seville (sixth-seventh centuries) who, contrary to any form of play, made an exception for gymnastic activities²⁴. Some preferred a more 'scientific' approach to the issue. With reference to Aristotle (movement produces heat which dries the humidity present in the body since birth, thereby strengthening it), in the middle of the twelfth century, Ugo di San Vittore stated that play was a legitimate activity since the natural heat of the human body is nourished by well-balanced movements. To expand on the thoughts of the ancient philosopher, he added that the delight that the

24 The Spanish archbishop particularly made exceptions for jumping, running, weight throwing, javelin, archery, strength exercises with equipment, wrestling: Isidorus Hispalensis Episcopus (1911). Lindsay, W.M. (a cura di). *Etymologiarum sive originum libri XX*. Oxonii: Typographeo Clarendoniano (*Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*), XVIII, 17-24. Well-known extract, amongst others, to Ortalli, G. (1995). "Tempo libero e medio evo: tra pulsioni ludiche e schemi culturali". In Cavaciocchi, S. (a cura di), *Il tempo libero. Economia e società (Loisirs, Leisure, Tiempo Libre, Freizeit) secc. XIII-XVIII*. Firenze: Le Monnier (Istituto internazionale di Storia economica 'F. Datini' Prato. Serie II, Atti delle 'Settimane di Studi' e altri convegni, 26), 41-42.

‘temperate movement’ produces, regenerates the soul (“et laetitia animus reparatur”). By connecting movement and heat, the first recognized the medical effectiveness of movement, the second, a supplementary recreational value, while establishing an important link between *ludus licitus*, physical activity and restoration of the soul which recomposed the ancient distinction between body and soul, a consequence (and sign) of original sin²⁵.

The recovery of Thomist thought also contributed to the redemption of ludic activities, promoted within the late medieval church. For Saint Thomas (in Aristotle’s debt), in addition to a corporal *quies*, *ad corporis refocillationem*, man needs an *ex parte animae*. The soul’s rest coincides with delight (*delectatio*) which is obtained with words and actions “*ludicra vel iocosa*”, observing three essential conditions: that words and actions, above all, not be improper or damaging; that the soul not completely abandon its *gravitas*; that *delectatio* be in conformance to the individuals, the time, the places and all the other ‘due circumstances’ (“*secundum alias circumstantias debite ordinetur*”). Since the aim of pleasure (*delectatio*) which play provides, is to restore the soul, play itself (according to the Aquinate) can be object of virtue, the Aristotelian *eutrapelia* (the art of having fun and entertaining maintaining the right balance between excessive laughter and excessive seriousness) which avoids any exaggeration and is modest. In conclusion therefore, “*si moderate fiat, licet uti ludo* [playing in moderation is lawful]”. For Saint Thomas it was not a question of promoting a particular practice but a moderate *loisir*: “*parum de delectatione sufficit, quasi pro condimento; sicut parum*

25 Hugo de S. Victore (1880). *Didascalion*. In Hugo de S. Victore, *Opera Omnia tribus tomis digesta, studio et cura canonicorum regularium regalis abbatae S. Victoris parisiensis*. Parisiis: apud Garnier fratres editores et Jacques Paul Migne successores (Patrologiae cursus completus [...]) Series Latina, vol. CLXXVI), II, 28. The extract is seen again, amongst others, in Ortalli, G. (1995). “Tempo libero e medio evo... (op.cit.), 47 and Arcangeli, A. (2004). *Passatempi rinascimentali. Storia culturale del divertimento in Europa (secoli XV-XVII). Con un saggio introduttivo di Peter Burke*. Roma: Carocci editore (ed. orig. Recreation in the Renaissance, 2003), 99.

de sale sufficit in cibo [a contained dose of fun and play would be enough to 'season' life as salt does with food]"²⁶. The Dominican's reflections made it possible for subsequent preachers to definitively reinstate ludic activity: they could underline its inexorable nature for the human experience; acknowledge that it is suitable to Christian practices; impose upon it rules; propose a noble objective for it (*delectatio* that it emanates which makes it possible to rest, recreates the soul and improves one's actions). Among these preachers there were Bartolomeo da San Concordio, Giacomo della Marca, Cherubino da Spoleto, Roberto da Lecce, Bernardino Busti, while Bernardino da Siena, apparently contrary to any ludic activities, never followed (as it seems) to the Thomist doctrine in question.

The reflection on the part of theologians and clergymen provided late Medieval preachers with theoretical bases to promote play compatible with *societas christiana*: physical exercise not without limits but taking into consideration the circumstances, carried out with moderation (fundamental virtue) and above all, with the aim of restoring the soul which, in this way recovered its dominion over the body.

For fourteenth-century preachers the *ludus licitus* was undoubtedly an indispensable need but it did not yet succeed in achieving the great relevance and systematic presentation found in the sermons of the following century (the general context of wars and social, religious and political crises probably required attention). It was however present in a wealthy repertory of ludic pictures and metaphors, references to real life, which clergymen used to symbolize the incessant struggle between good and evil. Therefore, there were many 'champions' or 'fencers' of the faith; the 'athletes' of Christ which fought Christ's battle

26 Saint Thomas Aquinas (1985), vol. 21, II-II, quaestio 168, articulus 2 and 4. Now regarding the Aristotelian eutrapelia and its medieval 'fortune' cf. Vecchio, S., Casagrande, C. (being printed). "Vizi e virtù del gioco: l'eutrapelia fra XIII e XV secolo" (contributo al convegno *Giocare tra medioevo ed età moderna: modelli etici ed estetici per l'Europa*, Treviso, Fondazione Benetton Studi Ricerche, École des hautes études en sciences sociales, Paris, University College Dublin.

with Christ's weapons to emulate Christ as a 'champion'²⁷. Or, the brave, injured and besieged 'knights' of Christ, who were encouraged to resist in order not to lose the crown of victory²⁸. Among those there is The Lord, who throws His arrows to the corrupt²⁹ or battles against the devil and sin³⁰; or God who to test the holy man "metterallo alla giostra"³¹. The most well-known prior event – often used in medieval homilies – is the Pauline race in the stadium in which many participate but only one gets the prize³², provided that, clarifies the Apostle, "legitime certaverit" (he is an example also in this): racing in respect of the rules of the game is an indispensable requirement to compete for victory³³.

Instead, in the course of the fifteenth century, preachers and moralists did not hesitate to acknowledge *ludus licitus*. With reference to Saint Thomas, following the 'utilitarian' concept of theologians from the late thirteenth century and condemning hazardous play not suitable for a Christian lifestyle, they promoted competitive and training-related play, able to transmit moral, social and pedagogical virtues. They identified suitable practices but also appropriate circumstances and game procedures to follow, thanks, above all, to the 'heirs' of Bernardino da Siena and particularly Giacomo della Marca who clarified the idea of the nature of 'virtuous' games to his contemporaries. He proposed a *so-*

27 For the 'fencer' of the faith, for example, Giordano da Pisa (1839), vol. 1, p. 230; for the 'athlete' of Christ instead, Saint Antonius Patavinus (1979). Costa, B., Frasson, L. e Luisetto, G. (a cura di), *Sermones dominicales et festivi. Ad fidem codicum recogniti*. Padova: Messaggero, 3 voll, vol. 1, 40.

28 Cavalca, D. (1838). Bottari, G. (a cura di), *Medicina del cuore ovvero trattato della pazienza [...]*. Milano: Giovanni Silvestri, 222.

29 Giordano da Pisa (1839), vol. 3, pp. 100-101.

30 Particularly for Saint Caterina da Siena (1940), Duprè Theseider, E. (a cura di), *Epistolario. Roma: Istituto storico italiano per il medio evo (Fonti per la storia d'Italia, 82)*, vol. 1, 27: Christ played "in sulla croce alle braccia colla morte del peccato".

31 Giordano da Pisa (1867), p. 364.

32 1 Corinthians, 9, 24.

33 2 Timothy 2, 5. Even for Saint Ambrose (Hexameron, 6, 50) the crown is given only for "regolare" combat.

latium corporale as a remedy for the weakening of the spirit, in observance, however, of a fundamental principle: in order for play to be 'virtuous', excess was to be avoided. The preacher therefore ended up formulating a code of ludic ethics. This is why certain generally allowed practices became forbidden (chess, ball, dance) if one reached the point of *excedere metas*, that is, place them above God, have them interfere with religious practices or carry them out with greed. It was considered to be the same mortal sin as those devoting themselves to games which were harmful to others, scandalous or nearly lustful. For preachers some games were irremediably unlawful (gambling, carnival-like dressing-up, tournaments, duels...) while others, on the other hand, depended on the circumstances. Therefore, in avoidance of all excess, it was not *peccatum* to dance, for example, in celebrating honest wedding ceremonies or *recreatione corporali* or moderately making use of games (*temperate ludere*) with arms (cross-bow, fencing, throwing poles or spears)³⁴. Fifteenth-century moralists and religious figures developed preaching on play and by reporting its 'vices', they also exposed its 'virtues'. On the basis of Aristotelian ethics, brought forth by the Aquinate, in agreement on games which avoided any excess and adapted *personae et temporis et loco*, identified suitable practices according to age, social status and any other factors desired.

In brief: clearly showing the need to rest the soul in addition to the body, by means of honest physical recreation (with a list of suitable practices and exercises) able to uplift the spirit, clergymen established a useful relationship between physical health and the good of the soul, which allowed them to completely re-admit play in the sphere of positive values and activities permitted, actually necessary to man³⁵. In addition to favouring the res-

34 S. Iacobus de Marchia (1978). Lioi, R. (a cura di), *Sermones Dominicales*. Falconara Marittima: Biblioteca francescana, 3 voll, vol. 1, pp. 192-194 (sermo 10).

35 On the re-evaluation of the body on the part of late Medieval preachers Rizzi, A. (2000). "Medicine of the soul, medicine of the body at the end of the Middle ages". *Ludica, annali di storia e civiltà del gioco*, 5-6, 72-87; instead on the 'change' in the consideration of the ludic sphere on the part of preachers in the fifteenth century again Rizzi, A.

toration of the cultural aspect of an indispensable dimension for everyone, it promoted play ethics adaptable to Christian conduct: as a result, at the end of the Middle Ages, mendicant friars in particular, supporters and instruments of social disciplining, attempted to re-educate their contemporaries towards upright ludic activities.

The preachers of the time, were not always coherent and did not always agree on which ludic practices and behaviour to indicate for good Christians³⁶. Preaching done by observant monks for example, revealed to be stricter than that of conventual monks. These seemed to permit laymen practices which the former prohibited to everyone, regardless of their status and also seemed to pay less attention to the matter, implying, in this way, greater margins of tolerance³⁷. The disciplinary work of mendicant priests, as is known, was divided into oratory practices, study and the administering of penance. They adapted the manner of carrying out their job and the content to the various

(1995). *Ludus/ludere. Giocare in Italia alla fine del medio evo*. Treviso-Roma: Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella, 152-163; and Rizzi, A. (2001). "Gioco, disciplinamento, predicazione". *Ludica, annali di storia e civiltà del gioco*, 7, 82-89.

36 Topic addressed above all in Rizzi, A. (2013). "Predicatori, confessori mendicanti e gioco alla fine del medioevo". In Sonntag, J. (a cura di), *Religiosus ludens. Das Spiel als kulturelles Phänomen in mittelalterlichen Klöstern und Orden (Proceedings of the 4th International Conference of the Research Centre for Comparative History of religious Orders FOVOG 'Spiele im mittelalterlichen Kloster', Stift Heiligenkreuz, 9-11 settembre 2010)*. Berlin-Boston: De Gruyter (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 122), 97-113.

37 Paton, B. (1992). *Preaching Friars and the Civic Ethos*, Siena 1380-1480. London: Centre of Medieval studies, Queen Mary and Westfield College, University of London, 310-312. The author is particularly referring to Siena between the fourteenth and fifteenth centuries. The *Trattato dei sacramenti* of 1464, by an anonymous Dominican author, for the use of preachers, indicates lawful amusement, that is, (as is specified) "not only harmless" games but also "positively salubrious". They are nonetheless, forbidden to the clergy: dance, "if performed innocently and not for motives of lust" and singing. The possibility of playing musical instruments and above all do physical exercise to promote health (tennis, running and javelin are recommended) is contemplated. On the contrary, several texts examined by the author of preachers belonging to the Franciscan Observance (Girolamo and Filippo di Lecceto, Tommaso Caffarini, and Bernardino da Siena, and the anonymous author of *Ammaestramenti*, who lived between the fourteenth and fifteenth centuries), would not tolerate any ludic practices, not even those contemplated in the *Trattato*, for laymen. On practicing intransigence with particular regard to gambling see Ceccarelli, G. (2003). *Il gioco e il peccato...* (op.cit.), 329-354.

circumstances of their Christian mission. In this case, there was the obligatory, annual confession, imposed by the *Omnis utriusque sexus* canon during the fourth Lateran Council in 1215 which made it necessary to have a well thought out ‘mapping’ of sin which was reflected in manuals used by confessors and penitents, thereby conferring “normazione morale dell’atto ludico”³⁸, particularly for play.

Texts often generically speak of play (with a clear reference to gambling) but in detail about dice and cards, *baratteria*, chess and physical practices (from battles with rocks, snow or fists – the so called *battagliole* category –, to games with balls) games with arms and knightly games (jousts, tournaments, throws with crossbows and poles) and also parties and banquets. Bernardino da Feltre paid particular attention to the ludic dimension of his contemporaries in his *confessionale* (treatise or manual for confessions), as well as his sermons. He contemplated its various manifestations³⁹; a long list (a treatise with a decalogue, deadly sins, acts of mercy...), which keeps in mind those probably involved: men or women (men portrayed as versatile players and women as teachers of the game of love), husbands or wives, lords or governors, doctors or judges, clerics or secular priests...⁴⁰. There were also differences between one *confessionale* and the other: for example with regard to the admission of

38 Ceccarelli, G. (2003). *Il gioco e il peccato...* (op.cit.), 376. Less systematic and therefore against the prevailing trend, is the treatise on sins connected to the ludic sphere in the work of Antonio da Budrio (1476). *Speculum de confessione*. In fine: Et hoc opus impressum est Vincentie per Hermannum Levilapidem coloniensem, in anno Domini MCCCCLXXVI, indictione VIII, die vero mercurii, ultima mensis Ianuarii, passim (canonist who lived between 1338 and 1408).

39 More or less simple, more or less organized: from gambling to games and pastimes; from dance to singing to music; from dressing up to spells to magic; from small talk to desoneste laughter, to love-courting and allurements; from hunting to ceremonies and parties to deportamenti; from torneamenti to duels to bataglie (in all probability the so called *battagliole*) to other unspecified zoghi pericolosi o vero desonesti and then luxuries and vanities (represented by sumptuous clothing, horses, dogs, servants, birds, food, homes, concubines, ioculatori et male persone...).

40 Cf. Bernardino da Feltre (2012), pp. 231-243 (Appendix I). Cf. Also, with some variations, Bernardino da Feltre (1520 ca.).

a certain practice (in the case of jousts for example, not everyone wants to condemn them⁴¹), or the extent of a ban⁴². There is also a certain ‘flexibility’ towards a penitent when a confessor for example, distances himself from current prohibitions, adds a personal note or insists on details, giving the impression of widely resorting to a derogation; he would be advised “con la sua stessa conscientia si consigli”⁴³. It is good therefore to evaluate each case separately, having to keep in line, however, with ecclesiastical regulations. It is the comparison between different texts (summaries of homilies or *reportationes* on the one hand, and outlines for sermons, moral treatises or manuals for confession on the other), even by the same author, which helps clarify how clergymen saw things from different perspectives. In sum, it is evident that the evaluation of play on the part of preachers could vary according to the situation or the public they addressed⁴⁴. They could then seem more accommodat-

41 Differently from Sovico, in fact, jousts were not considered sins by Savonarola nor by Martin de Azpilcueta, the well-known Spanish theologian born at the end of the fifteenth century, whose confessionale was widespread in the Catholic world; cf. in order, Teodoro da Sovico (1496). *Confessionario utilissimo a ogni persona*. In fine: Impresso in Milano con grande cura e diligentia dal ottimo artifice magistro Ulderico Scincenzeler. Facto a spese de Alexandro Rotio nel MCCCCLXXXVI, adì X de martio, c. 45r; Savonarola, G. (1596). *Confessionale [...] Ad communem clericorum usum [...]*. Brescia: Pietro Maria Marchetti, c. 65v; e Azpilcueta Navarro, M. (1574). *Manuale de' confessori nel quale si contiene la universale et particular decisione di tutti i dubii, che nelle confessioni de' peccati sogliono occorrere [...]* tradotto di spagnuolo in italiano dal r.p. fra Cola di Guglinisi dell'ordine di san Francesco di Pavia. Venezia: Gabriele Giolito de' Ferrari, p. 437. As for dangerous games, it was always Martín de Azpilcueta to recognize that dice and cards, at times were allowed even to clergymen: “senza commetter peccato veniale il chierico può et anco il frate alcuna volta giuocare etiandio a dadi et a carte per cagioni ragionevoli, come è per risvegliarsi o per rallegrare il compagno infermo, che ha di questa ricreazione bisogno [without committing a venial sin, clerics as well as monks can at times play with dice and cards for reasonable situations like for example to become invigorated or to cheer an ill friend who needs recreation]” (ibidem).

42 Rizzi, A. (2013). “Predicatori, confessori mendicanti e gioco... (op.cit.), p. 106 (for the casuistry).

43 Ibid., p. 107 (for several examples); the quotation is by Azpilcueta Navarro, M. (1574), p. 440.

44 Paton, B. (1992). *Preaching Friars and the Civic Ethos...* (op.cit.), 308, agrees that in these topics “opinions of mendicant writers could and did vary considerably according to the convictions of the individual, the order or movement within an order to which he belonged, and the didactic purpose for which he was writing”.

ing when they reported in writing (may it have been a text for those ‘of the trade’, a treatise or *confessionale*) all the official positions of the Church on play, including those theoretically in favour. It would be different if it were destined to be heard by an audience reluctant to convert. The intransigence shown in public would not hinder them from appearing (at least in certain cases) more indulgent, in the secrecy of the confessional. Several examples. Bernardino da Siena had already declared, without a shadow of a doubt, that preachers had to have margins of tolerance which varied according to the circumstances they were in. Hoc tamen non est praedicandum” is reported in his treaty *Quadragesimale de Christiana religione*, regarding the consent expressed by the Digest for games of chance in a convivial context: even though he recognized the validity of *recreationis causa* in terms of risky play, he advised omitting it during preaching because it could have favoured the spread of gambling amongst the *fideles*⁴⁵. On the other hand, Giacomo della Marca, in the *Sermones dominicales* claimed that wrestling, fencing, playing with a spear or crossbow or ball playing *non est peccatum* since they were games of ingenuity an ability (*industria*), as long as they were carried out in a *temperate* manner and far from consecrated places⁴⁶. Roberto Caracciolo, on the contrary, during the Paduan cycle in 1455, as in the *reportatio* (the transcription of an anonymous listener⁴⁷), could not avoid harshly condemning wrestling, comparing it to tournaments and considering it just as vituperabilis in that it provided an inevitable occasion for sin⁴⁸. Even if they were generally condemned in sermons, it was the opposite during a confession (or in the pa-

45 S. Bernardinus Senensis (1950), vol. I, p. 402.

46 S. Iacobus de Marchia (1978), vol. I, p. 193 (sermo 10).

47 On the complex procedure of the reportatio of Medieval sermons see at least Rusconi, R. (1989). “Reportatio”. *Medioevo e Rinascimento. Annuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell’Università di Firenze*, III, 7-36; Rusconi, R. (2016), *Immagini dei predicatori e della predicazione in Italia alla fine del Medioevo*. Spoleto: CISAM, 33-62.

48 Roberto da Lecce (1983), p. 99.

ges of a *Summa*), where dancing, masquerading, theatrical exhibitions and “usare le sorti senza incanto e senza patto col demonio et per spasso” could be evaluated differently⁴⁹. Another example to conclude. Savonarola’s preaching about play in general was characterized by (as is known) continuing intolerance⁵⁰. His *confessionale* is very clear. The Dominican friar did not have any doubts about the illicit nature of tournaments and that participating “*ad ostentationem virium et audacie*” was mortal sin (according to the doctrine of the Church) “*quia in eis mors aliquorum fr[e]quenter contigit*”. His opinion on jousts instead, was an entirely different story (“*Et nota quod hastiludium, quod vulgariter dicitur la giostra, non est torneamentum*”), for its training qualities (“*unde non credo milites peccare praesertim mortaliter, quando bono fine se exercerent in hastiludio*”), useful in learning to combat (“*ut addiscant bellari*”). Actually, the Dominican did not compare two games of different nature: in both cases it was armed combat (the participants were always *milites*), tournaments were practiced collectively while the other (jousts) in pairs. According to Savonarola, it was the context in which the armed conflict took place that was to determine the judgment of the confessor⁵¹. The useful training it provided (military art) could then, in the secrecy of the confession, justify an otherwise condemned practice, as long as it was carried out, in avoidance of all danger, with light, blunt poles: to remind one that it was an exception, the Dominican then indicated the proper way to play.

During a confession or in a *summa* (or treatise) clergymen could express themselves differently than in public. Preachers themselves accounted for these differences. It was always the strict Savonarola who advised the confessor to be amiable and above all merciful to those who went to him⁵². Instead, one

49 Girolamo Panormitano (1588), p. 35.

50 Rizzi, A. (1995). *Ludus/ludere...* (op.cit.), with several examples.

51 Savonarola, G. (1596), cc. 65v-66r.

52 *Ibidem*, c. 6v.

should not show as much indulgence if he were preaching in public.

The situation seemed to be the same for dance. In the *reportatio* of the Paduan Lent sermons of 1455 Roberto da Lecce, saw dance “come espressione diabolica”, without neglecting to recall “le condizioni generali entro cui la tradizione teologica ritiene possibili festeggiamenti e balli”⁵³. Bernardino da Feltre (his repeated attacks on the art of dancing being well known) was even clearer in his Lent sermons in Pavia in 1493 (another *reportatio*). In addition to severely judging the dangers of dance, the Franciscan illustrated “le condizioni entro le quali il danzare non è peccato”, being a practice (as ascertained by scholastic tradition) at the same level as play and therefore not in itself wicked. The final comment did not allow room for objections: intervening directly in the theological debate (as preachers did at times) he declared, without any hesitation, that such conditions “quasi est impossibile his temporibus a trovarle”⁵⁴. Strict clergyman, in this case, agreed with theologians (he said it openly), acknowledging, in certain conditions, how dance could be lawful. He however hastened to warn his public that it was an anachronistic possibility, out of time, from which they would be excluded.

Clergymen found themselves in this gap between theoretical development and reality in their work of evangelization and moralization of contemporary customs. Their important and delicate role was played keeping in mind two aspects: superior needs (principles to adhere to) and real objectives (orienting towards honest practices), mediating between cultural development and its reception/fruitation in contemporary society. More simply put, between the lawful and the unlawful⁵⁵.

53 Legimi, C. (2000). “La danza nel pensiero medievale tra esegesi e predicazione”. *Ludica, annali di storia e civiltà del gioco*, 5-6, p. 44.

54 Ibidem.

55 Arcangeli, A. (2000). *Davide o Salomè?...* (op.cit.), 87-88, with regard to dance, a similar “divario di linguaggio e di atteggiamenti” (“difference in language and attitude”) is evident, particularly between preachers and theologians. In brief, the former clearly

As for games, for clergymen the boundary between intolerance and tolerance (or between intolerance and more or less tolerance) could coincide with that between public and private, between public square and confessional. The *ludus licitus (tolerabilis honestus...)* during confession (as in homiletic treatises) could therefore have a better chance. Whatever the strategy used, the objective remained very clear. Whether from the pulpit or in the confessional the principles did not change: play had to be carried out as a form of *spasso, ricraeatione* but also for dileto and “per dare spasso a uno infermo e scacciar l’otio”⁵⁶ or for “pura et dricta intentione [...] conorrendo la honestà et debita causa” (quickly adding “per iusta victoria, conviti, per le noze, liberatione de la patria o di amici et parenti et loro da longique parte advento et simile”⁵⁷). And, without swindling, recalling, as always the Thomist ludic ethics (‘lawfulness’ prin-

condemned practices of “sociabilità orchestica” (“sociable dancing”), while the others tended to exclude determined positions, looking for the conditions which make an act more or less reprehensible. For the author, the contrast – clear for some – between intellectual-professional groups, preachers on the one hand and university magistri on the other – the former oriented towards (because of pastoral preoccupation) censuring deviant behaviour while the latter (because of profession, considering the sic and non of each issue) wanted to “convincere facendo appello alle regole della ragione” (“convince by resorting to the rules of reason”) proposing more tolerant or updated solutions which legitimate “una parte non indifferente della nuova sociabilità urbana” (“no small part of the new urban sociability”) – is not to be exaggerated. He is convinced, in fact, that the contrast also depends on the “diversità di genere letterario e di funzione dei testi” (“differences in literary genre and the function of the texts”). The magister had to express himself in dialectic manner but he was not necessarily required to adhere to (beyond the proposed solutio) different options. The preacher, on the other hand, in a homily (or in a text supplying material for preaching) could not “permettersi il beneficio del dubbio” (“allow himself the benefit of the doubt”). His objective was to guide the behaviour of the faithful. In conclusion, “due ordini del discorso [...] differenti per logica e funzioni, ma sostanzialmente compatibili negli obiettivi di fondo” (“two aspects [...] different in logic and functions, but substantially compatible in their fundamental objectives”). As for the confessionali or the Summae de casibus poenitentia, the author detects, above all between the Middle Ages and the early Modern Age, “un allentamento del rigore” (“less strictness”) with regard to the moral evaluation of dance (p. 96; useful also pp. 88-97).

56 Azpilcueta Navarro, M. (1574), p. 434.

57 da Novara, Pacifico (1518). *Summa de confessione cognominata pacificata*. Venezia: Cesare Arrivabene, c. 40r, particularly for dance.

ciple) to “dare o prendere piacere, col quale l’animo si ricrea” and, in any case, *temperatamente* (moderately)⁵⁸.

Ludic disciplining on the part of late Medieval preachers occurred simultaneously as that of city authorities, the two being at times in touch, as will be only briefly mentioned⁵⁹. It was especially to the local administrators that preachers aimed their imprecations from the pulpit. They asked that stricter norms be established in order to strike ‘sinful’ play (gambling but also bloody *battagliole*, jousts...), to have them respected and not to connive with those who did not observe the prohibitions. Requests which, in many cases, actually lead to stricter norms against play. Clergymen had at their disposal a legislative channel which could strengthen their message⁶⁰. Public authorities, to tell the truth, supported only the requests that they deemed plausible: for example, the abolition of a game, a dangerous show, for the sake of internal social equilibrium (as occurred for example with the Perugian stone-throwing battle which was abolished by the Bernardinian statutes in 1425) or if not in keeping with civic identity and memory (this is why Bernardino da Feltre asked for the abolition of the bullfight for the celebration of Mary Magdalene in Siena in 1488 but the request was disregarded in that it was a reminder of the rise of

58 Azpilcueta Navarro, M. (1574), p. 436 and 434.

59 Mentions of the concomitance of these efforts and above all the setting right, in the following age, of strategies “of ludic governmentality” to contrast play, in this good contribution by Fischer, A.H. (2017). “The problem of Excessive Paly: Renaissance Strategies of Ludic Governmentality”. In *Ludic Intermingling/Ludic Discrimination: Women’s Card Playing and Visual Proscriptions in Early Modern Europe*. In Levy, A. (a cura di), *Playthings in Early Modernity. Party Games, Word Games, Mind Games*. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, College of Arts and Sciences, Western Michigan University, 205-217.

60 Also Montesano, M. (1995). “Aspetti e conseguenze della predicazione civica di Bernardino da Siena”. In *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (chrétienté et islam). Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l’Occidente. XIIe-XVIIIe siècle» de l’Université de Paris X-Nanterre et l’Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), sous la direction d’André Vauchez*. Rome: École Française de Rome (Collection de l’École Française de Rome, 213), p. 267.

power of the faction). The agreement reached for the ‘rewriting’ of city norms seemed to permit the preachers to promote, more generally, the moralization of customs and social practices in the host communities and permit the local authorities to be more authoritative with regard to social discipline and public order during particular emergencies, as well as find channels to obtain consent during times of civil strife even if this meant (at least temporarily) giving up traditions. In this way civil authorities and preachers established common intentions, albeit temporary in that many new laws were repealed right after the departure of the religious figures from the communities which had received them⁶¹.

Just a mention about the results of the moralizing campaign with regard to contemporary ludic customs carried out by preachers and fifteenth-century moralists⁶². Contemporary representatives of humanistic culture agreed with them in the education of youth, introducing ludic activities in their formation programmes. Enea Silvio Piccolomini, the future Pio II (addressing young Ladislao, king of Austria, Bohemia and Hungary in the treatise dedicated to him *De liberorum educatione*) spoke about *corporis certamina* or *corporalia exercitia* – the same listed by fifteenth-century preachers –, as activities to carry out with moderation to relax and be lively, gain strength and harmony. Games which were morally characterized as (“non sunt obsceni” and “nihil turpitudinis habent”), whose lawful nature (if practiced uprightly) left no doubts: “Nihil est turpe discere,

61 Generally on the phenomenon, refer to Rizzi, A. (1993). “Il gioco fra norma laica e proibizione religiosa... (op.cit.); Rizzi, A. (1995). *Ludus/ludere...* (op.cit.), 109-120; Rizzi, A. (2001). “Gioco, disciplinamento, predicazione”. *Ludica, annali di storia e civiltà del gioco*, 7, 79-96; Rizzi, A. (2009). “Regulated play at the end of the Middle Age... (op.cit.); cf. also Ceccarelli, G. (2003). *Il gioco e il peccato...* (op.cit.), 329-354; particularly for the Perugian statutes of 1425 and Bernardino da Siena’s preaching cf. Cardinali, C. (1993). “Il santo e la norma... (op.cit.); lastly, again, Depaulis, T. (2013). “«Breviari del diavolo so’ le carte e naibi»... (op.cit.), 126.

62 For this last part, useful ideas and considerations, for example, in Arcangeli, A. (2004). *Passatempi rinascimentali...* (op.cit.), and McLelland J. (2007). *Body and Mind...* (op.cit.).

quod licet honeste facere”⁶³. Pier Paolo Vergerio⁶⁴ and Maffeo Vegio⁶⁵ were of the same opinion: moderation, uprightness and modesty were the rules for the future governor to adhere to regarding physical activity.

In the sixteenth century the experience of the *collegia nobilium* and pedagogical-religious thought that was linked to moralists and fifteenth-century preachers contributed to the definitive ‘Christianization’ of play. New religious orders (arising from the Tridentine experience), committed themselves to educating young aristocrats to proper physical recreation, through the college, with the introduction of games in school programmes. This was supported by pedagogical-religious treatises as well as religiously and morally inspired specialized treatises on play. The reference model for both was Thomist-Aristotelian⁶⁶.

As for pedagogical-religious literature, Andrea Ghetti da Volterra (Agostinian theologian and preacher) for example, promoted an “ordinato esercizio del corpo [...] fatto a tempo e lu-

63 Piccolominaeus, A.S. (2002). *De liberorum educatione*. In Kallendorf, C.W. (a cura di), *Humanist educational treatises*. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press, 140-142.

64 Vergerius, P.P. (2002). *Ad Ubertinum de Carraria de ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis liber*. In Kallendorf, C.W. (a cura di), *Humanist educational treatises*. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press, 68, 76, 78, and 82-88.

65 Vegius, M. (1613). *Opera [...] in duas partes distincta, quarum prior De educatione liberorum lib. VI [...] complectitur [...]*. Lodi: Paolo Bertoletti, 85 and 87.

66 On the educational value of play in the same period, but in the French aristocratic context cf. Vaucelle, S. (2009). “L’éducation corporelle des aristocrates français à l’âge classique: la place des traits didactiques”. In McClelland, J., Merrilees, B. (a cura di), *Sport and Culture in Early Modern Europe. Le Sport dans la Civilisation de l’Europe Pré-Moderne (Atti del convegno “Athletes and Athletics in the Early Modern Period, 1000-1650 A.D.”, Toronto 17-19 giugno 2004)*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies (Victoria University in the University of Toronto; *Essays and Studies*, 20), 249-267; in an Italian university context, instead, Grendler, P.F. (2009). “Fencing, Playing Ball, and Dancing in Italian Renaissance Universities”. In McClelland, J., Merrilees, B. (a cura di), *Sport and Culture in Early Modern Europe. Le Sport dans la Civilisation de l’Europe Pré-Moderne (Atti del convegno “Athletes and Athletics in the Early Modern Period, 1000-1650 A.D.”, Toronto 17-19 giugno 2004)*, Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies (Victoria University in the University of Toronto; *Essays and Studies*, 20), 295-318.

go, e secondo la prudenza e cura dei buoni maestri"⁶⁷. Giovan Battista Giraldi Cinzio (scholar and supporter of the Counter-Reformation) suggested a *giuoco onesto* in order to face important matters invigorated, especially with regard to "maneggi dell'arme". He indicated the game with the small ball – "usandolo", he clarified, "nondimeno temperatamente" – and dance "in quella guisa di misurati movimenti"⁶⁸. Bartolomeo Meduna (conventual Franciscan theologian) advised his pupil to engage in a "moderato ed allegro piacere o diporto"⁶⁹. Alessandro Piccolomini (scholar and then archbishop of Patrasso) recommended to his pupil (Alessandro Colombini) running, jumping and wrestling to keep his body agile and healthy, but also for war, during which "la [...] fortezza si fa palese": one of the moral virtues the young man was to aim for⁷⁰. And above all, Silvio Antoniano (priest, friend of Saint Filippo Neri and author of *Dell'educazione cristiana de' figliuoli*, commissioned by cardinal Carlo Borromeo, whose active pedagogy played a large role in his reformation work in Milan) claimed that due to original sin youngsters were naturally inclined to corruption and that therefore one had to undertake corrective religious and moral action against it *tout court*, including play. In his "medicina della ricreazione" the author suggested a series of practices to youngsters warning them to carry them out "limitatamente, secondo la discrezione del superiore, a' suoi debiti tempi"⁷¹.

67 Gheti da Volterra, A. (1960). *Dell'educazione dei figliuoli*. In Volpicelli, L. (a cura di), *Il pensiero pedagogico della Controriforma*. Firenze: Giuntine-Sansoni, 181-183.

68 Giraldi Cinthio, G.B. (1960). *Discorso [...] intorno a quello che conviene a giovane nobile et ben creato nel servire un gran Principe*. In Volpicelli, L. (a cura di), *Il pensiero pedagogico della Controriforma*. Firenze: Giuntine-Sansoni, 293-296.

69 Meduna, B. (1960), *Lo scolare*. In Volpicelli, L. (a cura di), *Il pensiero pedagogico della Controriforma*. Firenze: Giuntine-Sansoni, 378-381, and 352-353.

70 Piccolomini, A. (1522). *Della institutione di tutta la vita dell'huomo nato nobile, et in città libera. Libri dieci in lingua toscana [...]a beneficio del nobilissimo fanciullino Alessandro Colombini [...] figliuolo della immortale Mad. Laudomia Forteguerrri[...]*. Venezia: 1552, c. 64r.

71 Antoniano, S. (1926). Pogliani L. (a cura di), *Dell'educazione cristiana e politica dei figlioli. Libri tre. Scritto ad istanza di san Carlo Borromeo*. Torino: Paravia, 398-404 and 457-458.

Treatises on games (of similar religious origin) went in the same direction. Tommaso Buoninsegni (Dominican theologian) promoted an “*honesto et moderato giuoco*” for the delight and refreshment of the soul, as those to “*addestrare i corpi*” (“*leciti et honesti*”), moderated by reason⁷². For Antonio Scaino (theologian and philosopher) there were many reasons to recommend the game with a ball (tennis): to get youngsters away from idleness, “*della virtù mortalissimo nemico*”. Moreover, it is preferable to chess in that it is necessary to use, not only “*ingegno squisito e giudizio grande*”, “*forzati e [...] attilati movimenti del corpo*”. It is the game which, above all other things, teaches men to be “*forte, animoso, destro, aitante della persona e insieme quanto pronto in pigliar partiti nell’istesso fatto del combattere*”. As for the “*eccellenza del giuocator di palla*”, it involves “*in una certa misura e ordinata ragione di tempo che convien serve nel gioco*”; excellence which “*commune ancora con altre infinite operazioni che si fanno con arte*” (he mentions singing, music, jumping, tournaments, fencing, wrestling...). Tennis became an ethical paradigm of the sixteenth-century ludic system summed as follows: “*qui conviene che ‘l proprio nostro valore sia quello che ci dia la vittoria*”⁷³. Play could become therefore the road to virtue. Cesare Franciotti from the Mother of God congregation spoke about *honesto giuoco* (only if practiced within measure and at the right time) above all as a ‘virtuous’ stimulus for youth: “*allettandosi anche la gioventù con lo stimolo dell’honore ad impiegarci in cose virtuose*”⁷⁴.

Going back to their predecessors, sixteenth-century preachers and clergymen made ludic practices a permanent part of good Christian practices. They developed the discipline of the

72 Buoninsegni, T. (1585), *Del giuoco. Discorso [...] Nel quale si dimostra in che modo, et quando il giocare sia peccato [...]*. Firenze: G. Marescotti, 3-5.

73 Scaino, A. (2000). Nonni, G. (a cura di). *Trattato del giuoco della palla*. Urbino: QuattroVenti, 19, 193.

74 Franciotti, C. (1622). *Il giovane christiano ovvero institutione de’ giovani alla devotione. Fatta in gratia e per uso de’ Giovani della Congregatione della Madonna della Neve di Lucca [...]*. Venezia: Gio. Battista Combi, c. 61rv.

practices allowed, keeping in mind the individuals involved and the circumstances of the games. They recalled the objective of such exercises – to refresh the soul but also the health of the body and last but not least, to acquire virtue (above all strength) in *maneggi della guerra*. They updated the repertory of possible activities by starting to differentiate between ludic activities and military exercises (it was significant that *schioffi* and the *archibugi* were in the list of arms excluded by the *maneggi*, – by then used by armies all over Europe – regarded as “armi diaboliche e non degne punto di essere tratte da nobile mano”)⁷⁵. They did not always agree on every single practice but they did when it came to making *ludus licitus* coincide with moderate, morally irreprehensible exercises, appropriate to the strength of each person. In this way they would promote a game, a physical activity which went well with the development of *societas christiana*, exercises regulated by moderation and discretion.

In the sixteenth century therefore, a long process was developing (which began in the central centuries of the Middle Ages) which led preachers and priests to outline ludic practices in a Christian/Catholic sense, making them (as well as the player) suitable links to Christian virtues: an action which was part of the general ‘Christianization’ of daily habits, dating back to the

75 “Se avvanzerà adunque tempo al Giovane [...] cercherà [...] di maneggiare leggiadramente un corsiero, correre la lancia [...] maneggiar l’arme da piedi, lasciando in tutti gli schioffi e gli archibugi, arme diaboliche e non degne punto di essere tratte da nobile mano. Si eserciterà alla lotta, al lanciare del palo, al saltare oltre gran fossi, a farsi veloce e agile nel corso [...] nel nuotare, e brevemente in tutte le cose che convengono alla milizia, acciocché se forse avverrà che abbia bisogno di lui il Signore nei maneggi dell’armi, non manchi egli dell’ufficio suo [If a young person has extra time [...] he will try to [...] gracefully handle a steed, rush with a lance [...] handle an arm standing, leaving the rifles and the arquebuses, diabolic arms not worthy of being handled by noble hands. He will engage in wrestling, throwing poles, jumping over large ditches, becoming a fast, agile runner [...], swimmer and in all things useful in the militia, so if the Lord should need him to handle arms, he will be able to act]”: cf. Giraldi Cinthio, G.B. (1960), p. 293.

time of the Reforms⁷⁶ but that are anticipated in the last centuries of the Middle Ages.

As for the influence of preachers and priests on the ludic system between the Middle Ages and the early Modern Age and their contribution to the development of contemporary society, one could add that while the state, in that period of time, progressively controlled and managed bets and public rituals, priests took it upon themselves to prepare and educate players/men that were members of the social elite. The games of exercise (fitting to the person) is said to have become a metaphor of the new Trident and post-Trident society (moralized and disciplined), instruments used as vehicles for Christian values in which one acknowledged, amongst others, the 'nobility' in charge, ready for battle (in the name of God). Of all the values, moderation was to be especially promoted. It does not matter if fire weapons were excluded from the ludic exercises allowed, while the increasingly anachronistic hand to hand fighting was permitted. A way to illustrate, on the contrary, the enduring leadership of the aristocracy in power, with reference to ancient values⁷⁷.

Sources

Antoniano, S. (1926). Pogliani L. (a cura di), *Dell'educazione cristiana e politica dei figlioli. Libri tre. Scritto ad istanza di san Carlo Borromeo*. Torino: Paravia.

76 Amongst others, Gabriel Le Bras, Jean Delumeau, Michel Vovelle: cfr. Viscardi, G.M. (1999). "Undicesimo non giocare. Feste, giochi e divertimenti nell'Europa moderna tra cristianizzazione e secolarizzazione". In Imbucci G. (a cura di), *Il gioco pubblico in Italia; storia, cultura e mercato*. Venezia-Salerno: Marsilio-Università degli studi-Dipartimento di scienze storiche e sociali, 112.

77 Del Negro, P. (2008). "L'Accademia Delia e gli esercizi cavallereschi della nobiltà padovana nel Seicento e Settecento". In Del Negro, P., Ortalli, G. (a cura di), *Il gioco e la guerra nel secondo millennio*. Treviso-Roma: Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella (stampa 2009), 40.

- Antonio da Budrio (1476). *Speculum de confessione*. In fine: Et hoc opus impressum est Vincentie per Hermannum Levilapidem coloniensem, in anno Domini MCCCCLXXVI, indictione VI-III, die vero mercurii, ultima mensis Ianuarii.
- Azpilcueta Navarro, M. (1574). *Manuale de' confessori nel quale si contiene la universale et particular decisione di tutti i dubbii, che nelle confessioni de' peccati sogliono occorrere [...] tradotto di spagnuolo in italiano dal r.p. fra Cola di Guglinisi dell'ordine di san Francesco di Pavia*. Venezia: Gabriele Giolito de' Ferrari.
- Bernardino da Feltre (1520 ca.). *Confessione generale del beato Bernardino da Feltre molto utilissima*. S.n.t.
- Bernardino da Feltre (2012). Confession de fra Bernardino da Feltre. Venezia: Bernardino Vitali, 1539. In Melchiorre, M. (2012), *A un cenno del suo dito. Fra Bernardino da Feltre (1439-1494) e gli ebrei*. Milano: Unicopli, Appendice I.
- Buoninsegni, T. (1585), *Del giuoco. Discorso [...] Nel quale si dimostra in che modo, et quando il giocare sia peccato [...]*. Firenze: G. Marescotti.
- Cavalca, D. (1838). Bottari, G. (a cura di), *Medicina del cuore ovvero trattato della pazienza [...]*. Milano: Giovanni Silvestri.
- Franciotti, C. (1622). *Il giovane christiano ovvero institutione de' giovani alla devotione. Fatta in gratia e per uso de' Giovani della Congregatione della Madonna della Neve di Lucca [...]*. Venezia: Gio. Battista Combi.
- Ghetti da Volterra, A. (1960). Dell'educazione dei figliuoli. In Volpicelli, L. (a cura di), *Il pensiero pedagogico della Controriforma*. Firenze: Giuntine-Sansoni.
- Giordano da Pisa (1867). Narducci, E. (a cura di), *Prediche inedite [...] recitate in Firenze dal 1302 al 1305*. Bologna: presso Gaetano Romagnoli.
- Giordano da Pisa (1835). Moreni, D. (a cura di), *Prediche recitate in Firenze dal MCCCIII al MCCCIX. Prima edizione milanese rioridinata cronologicamente*. Milano: Silvestri, 3 vols.
- Giraldi Cinthio, G.B. (1960). Discorso [...] intorno a quello che conviene a giovane nobile et ben creato nel servire un gran

- Principe. In Volpicelli, L. (a cura di), *Il pensiero pedagogico della Controriforma*. Firenze: Giuntine-Sansoni.
- Girolamo Panormitano (1588). *Confessionario raccolto da i dottori cattolici per il R. P. maestro Girolamo Panormitano dell'ordine dei predicatori. Novamente ampliato d'alcuni utili avisi et osservazioni per F. Andrea Alchero da Materno, dell'ordine predetto. Con la giunta di un modo brieve et risoluto di prepararsi alla confessione. Raccolto dal R. P. F. Desiderio Anichino veronese, predicatore domenicano. Con alcune divote orationi di S. Agostino, di S. Bernardo et d'altri, alla confessione et sacratissima comunione*. Vicenza: Agostino della Noce.
- Guslino, B. (1958-1961). Ghinato, A. (a cura di). Vita del B. Bernardino da Feltre. *Le Venezie francescane*, XXV (1958); XXVI (1959), pp. 1-47; XXVII (1960), pp. 1-24; XXVIII (1961), pp. 1-2, 81-105.
- Hugo de S. Victore (1880). Didascalion. In Hugo de S. Victore, *Opera Omnia tribus tomis digesta, studio et cura canonicorum regularium regalis abbatiae S. Victoris parisiensis*. Parisiis: apud Garnier fratres editores et Jacques Paul Migne successores (Patrologiae cursus completus [...] Series Latina, vol. CLXXVI).
- Isidorus Hispalensis Episcopus (1911). Lindsay, W.M. (a cura di). *Etymologiarum sive originum libri XX*. Oxonii: Typographeo Clarendoniano (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).
- Meduna, B. (1960), *Lo scolare*. In Volpicelli, L. (a cura di), *Il pensiero pedagogico della Controriforma*. Firenze: Giuntine-Sansoni.
- Pacifico da Novara (1518). *Summa de confessione cognominata pacificata*. Venezia: Cesare Arrivabene.
- Piccolominaeus, A.S. (2002). De liberorum educatione. In Kallendorf, C.W. (a cura di), *Humanist educational treatises*. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press, pp. 126-259 (note, pp. 317-319 e 330-343).
- Piccolomini, A. (1522). *Della institutione di tutta la vita dell'huomo nato nobile, et in città libera. Libri diece in lingua toscana [...]*

- a beneficio del nobilissimo fanciullino Alessandro Colombini [...] figliuolo della immortale Mad. Laudomia Forteguerrri[...]. Venezia: 1552, c. 64r.*
- Roberto da Lecce (1983). Visani, O. (a cura di). Quaresimale padovano 1455. *Il Santo*, XXIII, II, fasc. 1-2 (1983, pp. 3-312).
- S. Antonius Patavinus (1979). Costa, B., Frasson, L. e Luisetto, G. (a cura di), *Sermones dominicales et festivi. Ad fidem codicum recogniti*. Padova: Messaggero, 3 voll.
- S. Bernardinus Senensis (1950). Quadragesimale de christiana religione. In S. Bernardini Senensis *Opera omnia*. Firenze: Quaracchi, 2 voll.
- S. Bernardinus Senensis (1635). Seraphin quadragesimale. In De La Haye, J. (a cura di), *Opera omnia, synopsis ornata, postillis illustrata [...]*. Parisiis: sumptibus Dionysii Moreau, vol. III.
- S. Iacobus de Marchia (1978). Lioi, R. (a cura di), *Sermones Dominicales*. Falconara Marittima: Biblioteca francescana, 3 voll.
- S. Tommaso d'Aquino (1985). *La somma teologica*, ed. a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina. Bologna: EDS, vol. XXI: *La temperanza (II-II, qq. 141-170)*.
- S. Caterina da Siena (1940). Duprè Theseider, E. (a cura di), *Epistolario*. Roma: Istituto storico italiano per il medio evo (Fonti per la storia d'Italia, 82), vol. I.
- Savonarola, G. (1596). *Confessionale [...] Ad communem clericorum usum [...]*. Brescia: Pietro Maria Marchetti.
- Savonarola, G. (1965). Firpo, L. (a cura di), *Prediche sopra Aggeo con il trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*. Firenze: Belardetti.
- Scaino, A. (2000). Nonni, G. (a cura di). *Trattato del giuoco della palla*. Urbino: QuattroVenti.
- Teodoro da Sovico (1496). *Confessionario utilissimo a ogni persona*. In fine: Impresso in Milano con grande cura e diligentia dal ottimo artifice magistro Ulderico Scincenzeler. Facto a spese de Alexandro Rotio nel MCCCCLXXXVI, adi X de martio.

- Vergerius, P.P. (2002). *Ad Ubertinum de Carraria de ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis liber*. In Kallendorf, C.W. (a cura di), *Humanist educational treatises*. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press, pp., 2-91 (note pp. 315-317, 321-328).
- Vegius, M. (1613). *Opera [...] in duas partes distincta, quarum prior De educatione liberorum lib. VI [...] complectitur [...]*. Lodi: Paolo Bertoletti.

Bibliography

- Arcangeli, A. (2000). *Davide o Salomè? Il dibattito europeo sulla danza nella prima età moderna*. Treviso-Roma: Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella.
- Arcangeli, A. (2004). *Passatempi rinascimentali. Storia culturale del divertimento in Europa (secoli XV-XVII). Con un saggio introduttivo di Peter Burke*. Roma: Carocci editore (ed. orig. *Recreation in the Renaissance*, 2003).
- Cardinali, C. (1993). "Il santo e la norma. Bernardino da Siena e gli statuti perugini del 1425". In Ortalli, G. (a cura di), *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*. Treviso-Roma: Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella, 183-191.
- Ceccarelli, G. (2003). *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*. Bologna: Il Mulino.
- Ciappelli, G. (1997). *Carnevale e Quaresima: comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Rinascimento*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Del Negro, P. (2008). "L'Accademia Delia e gli esercizi cavallereschi della nobiltà padovana nel Seicento e Settecento". In Del Negro, P., Ortalli, G. (a cura di), *Il gioco e la guerra nel secondo millennio*. Treviso-Roma: Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella (stampa 2009), 35-67.
- Depaulis, T. (2013). "«Breviari del diavolo so' le carte e nabi». How Bernardine of Siena and his Franciscan Followers

- Saw Playing Cards and Card Games". In Sonntag, J. (a cura di), *Religiosus ludens. Das Spiel als kulturelles Phänomen in mittelalterlichen Klöstern und Orden (Proceedings of the 4th International Conference of the Research Centre for Comparative History of religious Orders FOVOG 'Spiele im mittelalterlichen Kloster', Stift Heiligenkreuz, 9-11 settembre 2010)*. Berlin-Boston: De Gruyter (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 122), 115-127.
- Giamminuti, P. (in corso di stampa). "Il Gioco dell'Oca: una proposta iconografica". *Ludica, annali di storia e civiltà del gioco*.
- Fenech Kroke, A. (2017). "Ludic Intermingling/Ludic Discrimination: Women's Card Playing and Visual Proscriptions in Early Modern Europe". In Levy, A. (a cura di), *Playthings in Early Modernity. Party Games, Word Games, Mind Games*. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, College of Arts and Sciences, Western Michigan University, 49-71.
- Fischer, A.H. (2017). "The problem of Excessive Paly: Renaissance Strategies of Ludic Governmentality". In Ludic Intermingling/Ludic Discrimination: Women's Card Playing and Visual Proscriptions in Early Modern Europe. In Levy, A. (a cura di), *Playthings in Early Modernity. Party Games, Word Games, Mind Games*. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, College of Arts and Sciences, Western Michigan University, 205-217.
- Grendler, P.F. (2009). "Fencing, Playing Ball, and Dancing in Italian Renaissance Universities". In McClelland, J., Merriees, B. (a cura di), *Sport and Culture in Early Modern Europe. Le Sport dans la Civilisation de l'Europe Pré-Moderne (Atti del convegno "Athletes and Athletics in the Early Modern Period, 1000-1650 A.D.", Toronto 17-19 giugno 2004)*, Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies (Victoria University in the University of Toronto; Essays and Studies, 20), 295-318.
- Iannella, C. (1999). *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*. Pisa: Edizioni ETS.
- Legimi, C. (2000). "La danza nel pensiero medievale tra esegesi e predicazione". *Ludica, annali di storia e civiltà del gioco*, 5-6 (stampa 2001), 26-52.

- McClelland J. (2007). *Body and Mind. Sport in Europe from the Roman Empire to the Renaissance*. London-New York: Routledge.
- Mehl, J.-M. (2013). "Les jeux de dés et de tables ordres religieux". In Sonntag, J. (a cura di), *Religiosus ludens. Das Spiel als kulturelles Phänomen in mittelalterlichen Klöstern und Orden (Proceedings of the 4th International Conference of the Research Centre for Comparative History of religious Orders FOVOG 'Spiele im mittelalterlichen Kloster', Stift Heiligenkreuz, 9-11 settembre 2010)*. Berlin-Boston: De Gruyter (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 122), 171-185.
- Montesano, M. (1995). "Aspetti e conseguenze della predicazione civica di Bernardino da Siena". In *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam). Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XII^e-XVIII^e siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), sous la direction d'André Vauchez*. Rome: École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome, 213), 265-275.
- Muzzarelli, M.G. (2005). *Pescatori di uomini: predicatori e piazze alla fine del medioevo*. Bologna: Il Mulino.
- Ortalli, G. (1995). "Tempo libero e medio evo: tra pulsioni ludiche e schemi culturali". In Cavaciocchi, S. (a cura di), *Il tempo libero. Economia e società (Loisirs, Leisure, Tiempo Libre, Freizeit) secc. XIII-XVIII*. Firenze: Le Monnier (Istituto internazionale di Storia economica 'F. Datini' Prato. Serie II, Atti delle 'Settimane di Studi' e altri convegni, 26), 31-54.
- Ortalli, G. (2012). *Barattieri. Il gioco d'azzardo fra economia ed etica. Secoli XIII-XV*, Bologna: Il Mulino.
- Paton, B. (1992). *Preaching Friars and the Civic Ethos, Siena 1380-1480*. London: Centre of Medieval studies, Queen Mary and Westfield College, University of London.
- Rizzi, A. (1993). "Il gioco fra norma laica e proibizione religiosa: l'azione dei predicatori fra Tre e Quattrocento". In Ortalli, G. (a cura di), *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*. Treviso-Roma: Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella, 149-182.

- Rizzi, A. (1995). *Ludus/ludere. Giocare in Italia alla fine del medio evo*. Treviso-Roma: Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella.
- Rizzi, A. (2000). "Medicine of the soul, medicine of the body at the end of the Middle ages". *Ludica, annali di storia e civiltà del gioco*, 5-6, 72-87.
- Rizzi, A. (2001). "Gioco, disciplinamento, predicazione". *Ludica, annali di storia e civiltà del gioco*, 7, 79-96.
- Rizzi, A. (2009). "Regulated play at the end of the Middle Ages: the work of mendicant preachers in communal Italy". In McClelland, J., Merrilees, B. (a cura di), *Sport and Culture in Early Modern Europe. Le Sport dans la Civilisation de l'Europe Pré-Moderne (Atti del convegno "Athletes and Athletics in the Early Modern Period, 1000-1650 A.D.", Toronto 17-19 giugno 2004)*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies (Victoria University in the University of Toronto; Essays and Studies, 20), 41-69.
- Rizzi, A. (2013). "Predicatori, confessori mendicanti e gioco alla fine del medioevo". In Sonntag, J. (a cura di), *Religiosus ludens. Das Spiel als kulturelles Phänomen in mittelalterlichen Klöstern und Orden (Proceedings of the 4th International Conference of the Research Centre for Comparative History of religious Orders FOVOG 'Spiele im mittelalterlichen Kloster', Stift Heiligenkreuz, 9-11 settembre 2010)*. Berlin-Boston: De Gruyter (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 122), 97-113.
- Rusconi, R. (1989). "Reportatio". *Medioevo e Rinascimento. Anuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell'Università di Firenze*, III, 7-36; ora anche in Rusconi, R. (2016), *Immagine dei predicatori e della predicazione in Italia alla fine del Medioevo*. Spoleto: CISAM, 33-62.
- Seville, A. (2015). "The Royal Game of the Goose Road to Ruin or Pathway to Paradise?". *Ephemera Journal*, 17, 5-8.
- Sonntag, J. (a cura di). *Religiosus ludens. Das Spiel als kulturelles Phänomen in mittelalterlichen Klöstern und Orden (Proceedings of the 4th International Conference of the Research Centre for Compar-*

- ative History of religious Orders FOVOG 'Spiele im mittelalterlichen Klostee'*, Stift Heiligenkreuz, 9-11 settembre 2010). Berlin-Boston: De Gruyter (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 122), 2013.
- Tibo, T. (2007). "Il gioco nelle parole dei predicatori, dei maestri, dei legislatori italiani del Quattro e Cinquecento". In Procaccioli, P. (a cura di), *Studi per le "Sorti". Gioco, immagini, poesia oracolare a Venezia nel Cinquecento*. Treviso-Roma: Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella (Ludica: collana di storia del gioco, 8), 191-206.
- Vaucelle, S. (2009). "L'éducation corporelle des aristocrates français à l'âge classique: la place des traits didactiques". In McClelland, J., Merrilees, B. (a cura di), *Sport and Culture in Early Modern Europe. Le Sport dans la Civilisation de l'Europe Pré-Moderne (Atti del convegno "Athletes and Athletics in the Early Modern Period, 1000-1650 A.D.", Toronto 17-19 giugno 2004)*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies (Victoria University in the University of Toronto; Essays and Studies, 20), 249-267.
- Vecchio, S., Casagrande, C. (in corso de stampa). "Vizi e virtù del gioco: l'eutrapelia fra XIII e XV secolo" (contributo al convegno *Giocare tra medioevo ed età moderna: modelli etici ed estetici per l'Europa*, Treviso, Fondazione Benetton Studi Ricerche, École des hautes études en sciences sociales, Paris, University College Dublin).
- Visani, O. (1980). "Pubblico e temi del quaresimale padovano del 1455 di Roberto Caracciolo da Lecce". *Giornale storico della letteratura italiana*, CVII (1980), 541-556.
- Viscardi, G.M. (1999). "Undicesimo non giocare. Feste, giochi e divertimenti nell'Europa moderna tra cristianizzazione e secolarizzazione". In Imbucci G. (a cura di), *Il gioco pubblico in Italia: storia, cultura e mercato*. Venezia-Salerno: Marsilio-Università degli studi-Dipartimento di scienze storiche e sociali, 109-119.
- Zampieri, M. (2008). *Il palio, il porco e il gallo. La corsa e il rito del 'drappo verde' tra Duecento e Settecento*, Sommacampagna (Verona): Cierre.

THE COMPLEX RELATIONS OF SPORT AND RELIGION DURING THE EUROPEAN RENAISSANCE

*Las complejas relaciones entre el deporte
y la religión durante el Renacimiento
europeo*

John McClelland

French University of Toronto

ABSTRACT: This essay covers the various complex ways that religious practice and belief related to sport and physical exercise in the period 1435-1635. My purpose was to understand how these relations functioned over time and in different countries during an age that was marked by increasing secularism, by the growth of scientific medicine, and by an intense focus on the individual as independent agent living in a world that saw itself as new and different. It was also an age during which Europe was fractured by the development of new conceptions of Christianity that were so mutually incompatible that they had significant social, political, and international repercussions. By a close reading of original texts in the major western European languages, I investigate the nature and the implications of the stated beliefs of individual athletes with respect to the intervention of God in sports events, the attitudes of organized religion (including Judaism) towards sport, the apparent indifference toward Christianity displayed by writers inspired by ancient models, the various attempts to justify sport by arguing that it might induce in the athlete some form of psycho-spiritual

transcendence, and the manner by which Renaissance monarchs tried to fuse Christianity and sport in order to achieve political and diplomatic goals.

KEYWORDS: Jousting, ball games, exercise, Catholicism, Protestantism.

RESUMEN: Este ensayo cubre las varias vías complejas que la práctica religiosa y las creencias relacionaron con el deporte y el ejercicio físico en el período 1435-1635. Mi propósito era comprender cómo funcionaban estas relaciones a través del tiempo y en diferentes países durante una era que estuvo marcada por un creciente secularismo, por el incremento de la medicina científica y por un foco intenso sobre el individuo como agente independiente que vivía en un mundo que se veía a sí mismo como nuevo y diferente. Fue también una edad durante la cual Europa se fracturó por el desarrollo de nuevas concepciones del Cristianismo que eran tan incompatibles mutuamente que tuvieron repercusiones sociales, políticas e internacionales significantes. Mediante una lectura atenta de los textos originales en las principales lenguas de Europa occidental, investigo la naturaleza y las implicaciones de las creencias establecidas de atletas individuales respecto a la intervención de Dios en eventos deportivos, las actitudes de la religión organizada (incluyendo el Judaísmo) hacia el deporte, la aparente indiferencia hacia el Cristianismo mostrada por escritores inspirados por modelos antiguos, los varios intentos de justificar el deporte argumentando que podría inducir en el atleta alguna forma de trascendencia psico-espiritual, y la manera en la que los monarcas del Renacimiento trataron de fusionar el Cristianismo y el deporte para lograr objetivos políticos y diplomáticos.

PALABRAS CLAVE: Justas, juegos de pelota, ejercicio, Catolicismo, Protestantismo.

“Except for rare moments of antagonism, sport has always been closely aligned with religious mythology and ritual... Religion and sport march hand in hand, each reinforcing the other.” Thus wrote the American sports historian William J. Baker.¹ Not surprisingly, Baker supported his argument by drawing mostly on ancient Greek and modern American sources, he dismissed Roman sport entirely, and had little to say about sport and religion between the end of Antiquity and the rise of Puritanism in the English-speaking world beginning in the seventeenth century. I cite Baker’s essay not so much to criticize it as to point out, firstly, that though many theologians and scholars of religion have studied the relation of sport to Christianity, few serious sports historians have, until very recently, exhibited any interest in the subject; and secondly, that since Baker’s article is an encyclopedia entry, it is apt to be the kind of text that students and others will read and take to be an accurate summation of the question. My essay here will attempt to both refine Baker’s argument and supply what he omitted as far as the European Renaissance is concerned.

But firstly, it is necessary to define how I will use the three key words of my title: religion, sport, and the Renaissance. To begin with the last of the three, the term Renaissance as an historically-limited label is used variously, according to the countries involved, the activities that were undertaken, the phenomena that occurred, and the disciplines that now study them. Though most closely associated with the 16th century, the Renaissance may stem from the rise of Florentine mercantilism in the 13th century and may have ended only with the deaths of John Milton in 1674 and of Pedro Calderón de La Barca in 1681. It is generally understood to be a time when contempo-

1 Baker, William J. (1996). “Religion”. In *Encyclopedia of World Sport, from Ancient Times to the Present*. Levinson, William and Christensen, Karen (Ed.). 3 vols. Santa Barbara, Denver, and Oxford: ABC-CLIO, III, 792-799. In 2007 Baker published a much fuller reflection on the subject (though in a more limited time-frame) in *Playing with God: Religion and Modern Sport*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

aries themselves felt they were living in a new age and that, retrospectively, historians consider to be “a period in the history of European civilization... characterized by a spirit common to all aspects of its culture.” In short, the Renaissance seemed to mark a decisive break with the Middle Ages and to inaugurate specifically new and exciting ways of thinking and creating.² And, for the purposes of my subject here, the characteristic that most defined these new ways was the valorisation of the individual as creative agent and as conscious master of his/her own actions. Talent came to be understood as innate to the character of the individual, not as residing in some supernatural source. In this respect the titles of two highly sports-related books are significant: Castiglione’s *Libro del cortegiano* (1528) and Elyot’s *Book of the Governor* (1531)—the use of the noun in the grammatical singular places the onus of success on the person (in contrast to titles of their Medieval antecedents such as the ubiquitous “miroir des princes” that combined a metaphor with an abstract plural).³

By “sport” I will mean essentially what we mean by that term today: in the first instance, team and individual athletic contests, whether judged or scored, but in any case, conducted according to a system of rules or conventions whose aim was to produce an undisputed winner; and in the second instance – though to a lesser extent– purposeful physical exercise. As was the case in the Middle Ages and in later periods, sports in the Renaissance suffered from being considered by some authorities

2 Ferguson, Wallace K. (1948), *The Renaissance in Historical Thought*, Cambridge, Massachusetts: Houghton Mifflin, p. ix. By the early 16th century contemporaries enthusiastically welcomed what they perceived as very dramatic changes in the *Zeitgeist*. In 1532 François Rabelais famously celebrated the cultural progress that had been made in just a generation from the dark, unhappy Medieval times (*Pantagruel*, Saulnier, V.-L. (Ed.), (1946). Paris: Droz, 43-44).

3 This emphasis on the individual and his or her choices emerges in the 14th century in Dante’s *Divina commedia* and Petrarch’s *Canzoniere*, both autobiographical. They index the individual’s growing sense of her or his singularity that becomes concretized in Montaigne’s *Essais*.

as a vain indulgence of the body, a trivial and sometimes violent waste of time and effort that could be put to better uses. Art, literature, and intellectual culture justified themselves against similar charges by invoking venerated ancient models, but for sport these were virtually non-existent. Renaissance educators were increasingly aware of the prophylactic importance of exercise and could cite many ancient examples and the writings of Claudius Galen to support including it in the curriculum, but competitive athletics were another matter. Homer, Pindar, Vergil, and other Greco-Roman poets had composed stirring accounts of chariot races and ancient track and field games, but attempts to replicate these remained more virtual than real, or sometimes bordered on the ridiculous. Robert Dover's so-called "Olympic Games" organized in 1612 and held for many years thereafter in the Cotswolds in south-central England, had nothing Olympic about them except the label.⁴ But we can speak of a Renaissance in sport, and not just as a way to speak of sport during the 15th and 16th centuries.⁵ In this essay, I will take it to encompass the two centuries between 1435 and 1635. The former year was marked by the composition of the first genuinely modern manual of sports instruction, king Duarte of Portugal's *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela*, the book of instruc-

4 See Rühl, Joachim (1975), *Die "Olympischen Spiele" Robert Dovers*, Heidelberg: Carl Winter. Cf. the French poet Ronsard's (unrealized) promise in 1555 to create an Olympic-style sports festival in honour of his patron Odet de Chatillon (Ronsard, Pierre de [1914-1975] *Œuvres complètes*, Laumonier, Paul (Ed.), 20 tomes, Paris, Société des Textes Français Modernes, VIII 73. In 1567, grand duke Cosimo I of Florence recreated an ancient chariot race at the Piazza Santa Maria Novella, with heavy modern coaches lumbering around the square.

5 On the specificity of Renaissance sport, see now Behringer, Wolfgang (2016). "The Invention of Sports: Early Modern Ball Games", in Mallinckrodt, R. von and Schattner, A. (Ed.). *Sports and Physical Exercise in Early Modern Culture*. Abingdon and New York: Routledge, 22-47.

tion on riding well in every kind of saddle.⁶ The latter date is more approximate, but by the first decades of the 17th century the physical exertion that sport requires had come to be seen as both medically dangerous and socially indecorous, no longer fitting the health and behaviour of an *honnête homme*.⁷

As for religion, I will understand the term to mean firstly the belief that there is a supreme deity who controls and may intervene in all aspects of the natural and human world and who must be worshipped and obeyed. Secondly, religion will also mean the institutions that have arisen to determine what are the appropriate modes of worship and obedience and that acquired the authority to impose laws of behaviour on the body of believers. Thirdly, I will consider religion as the desire for –or the belief in the possibility of– transcendence, a going beyond the here and now, “a means of ultimate transformation...a practical process for achieving the most comprehensive transformation of life...In other words, a person experiences *ultimate* reality –be it God or some other less specific symbol– and is radically *changed* by the experience.”⁸ I will argue here that these defini-

6 It remained unpublished until the 1840s (Paris 1842, Lisbon 1843) and was finally made the object of a scholarly edition in 1944: *Livro da ensinança...* Edição crítica...por Joseph M. Piel, Lisboa: Livraria Bertrand (reissued in 1986, Lisboa: Imprensa Nacional). Duarte’s book has also been the object of two monographs: Dias, Isabel (1997). *A arte de ser bom cavaleiro*, Leituras 10, Lisboa: Editorial Estampa; and Pereira, Carlos Henriques (2001). *Etude du premier traité d’équitation portugais*, Paris : L’Harmattan. There also exists a somewhat inadequate English translation entitled *The Royal Book of Horsemanship, Jousting and Knightly Combat* (2005). Translated by Preto, A. F. and Preto, L. Highland, Texas: The Chivalry Bookshelf. See also Anglo, Sydney (2000). *The Martial Arts of Renaissance Europe*. New Haven and London: Yale University Press, 230-233 and 256-258.

7 On this subject see Cavallo, Sandra and Storey, Tessa (2016). “Healthy, ‘Decorous’ and Pleasant Exercise: Competing Models and the Practices of the Italian Nobility (Sixteenth to Seventeenth Centuries)”, in Mallinckrodt, R. von and Schattner, A. (Ed.). *Sports and Physical Exercise in Early Modern Culture*. Abingdon and New York: Routledge, 165-188. See also Faret, Nicolas (1630). *L’honnête homme, ou l’art de plaire à la cour*. Paris: Toussaints du Bray.

8 Prebish, Charles S. (1993) *Religion and Sport: The Meeting of Sacred and Profane*, Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, xii-xiii. See also Watson, Nick (2011). “Identity in Sport: A Psychological and Theological Analysis”, and Kelly, Patrick S.J. (2011). “Flow, Sport and the Spiritual Life”, both in Parry, Jim, Nesti, Mark, and Watson, Nick (Ed.) (2011). *Theology, Ethics and Transcendence in Sport* (pp. 127-28 and pp. 173 and notes). New York and London: Routledge.

tions apply to sport as well, and in particular to sport as it was practiced in the Renaissance.

During the monolithic rule of Roman Catholicism in the west these matters had been more or less clear and undisputed (such dissensions as did arise, e.g., the Albigensian heresy, were short-lived). But the Renaissance was witness to the Protestant Reformation, a shattering of western Christianity into a multiplicity of sects. Generally speaking, the Protestant insistence on the primacy of faith over good works reinforced the Renaissance's focus on the individual as master of her or his own fate. But the real impact of this event –and of the Catholic reaction (the Counter-Reformation)– on sport really occurred only at the end of the period under study here. Protestantism having fractured into various denominations, the most dogmatically rigorous of these, particularly the Puritans in England and later America, censored all sport as the vacuous entertainment of the inherently sinful body and thereby an impediment to the individual's salvation. This condemnation had far-reaching implications, especially in the northern, predominantly Protestant countries, and these would last well into the 20th century.

My focus in this essay will necessarily be, first, on the way that individual Renaissance athletes comported themselves as members of a predominantly (but not exclusively) Christian society that believed in a deity that controlled all dimensions of human behaviour. Secondly, I will examine the function and purpose of sport and physical exercise within that society and the ways that their proponents related them to divine purpose and to religious observance (and here I will venture beyond Christianity). And finally, I will examine two Renaissance cases where the connection between sport and religion had significant social, political and diplomatic consequences.

Twenty-first-century sports fans, especially those that live in North America, are familiar with athletes publicly praying, crossing themselves and performing other religiously-motivated gestures before starting a match and after achieving some

athletic success. It is also not unusual for winning teams to attribute victory to the deity's intervention, though they seem reluctant to call him "God" and prefer some euphemism such as "the man upstairs." This impulse is firmly rooted in Greco-Roman mythology, though its modern practitioners scarcely know that they are channeling Odysseus, who prayed successfully to Athena for her assistance in beating Ajax in a footrace (*Iliad* 23, vv. 765-780). To believe that God will intervene in a sports contest to help you win is, on the highest level, the expression of a comforting belief that your actions as an athlete are part of God's plan for the unfolding of the universe. But this belief has two corollaries: the first—a rather unchristian corollary—is that God wanted your opponent to lose, and indeed wanted you or your team to lose those matches in which you were defeated; the second corollary is more narcissistic in that it allows the athlete to abdicate responsibility for his or her failures (defeat is not the result of playing badly but the result of God's decision). This second corollary is important for our understanding of at least some components of the relation between sport and religion in the Renaissance.

The majority of the sports-related books and documents that we possess for the Middle Ages and the Early Modern period deal with knightly combat sports: tourneying, jousting, sword-play, etc. The first properly "Renaissance" example of these is Duarte of Portugal's *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela* mentioned above. What makes this a Renaissance book is the manner in which Duarte focuses on the student of riding and jousting who is his intended reader, his "target audience," as they say in the advertising business. The implication embedded in the text is clear and often explicit. By applying Duarte's itemized teachings, the future knight will become master of the situation and master of himself. In other words, he will internalize the book's instructions and discipline his body and his horse to replicate them. In short, Duarte's book aims at the creation of what Sigmund Freud would later call the über *ich*, the su-

per-ego, that process in the individual's psychological development that enables him or her to function as a self-assured, competent person within the context of society, in Duarte's case the society of soldier knights who joust when they are not making war.

Religion in any of its forms plays almost no part in Duarte's pedagogy. It is true that he begins, as would almost any of his contemporaries on the threshold of a new enterprise, by invoking Jesus and the Virgin Mary: "*em nome de nosso senhor Jesu Cristo, com sua graça e da virgem Maria, sua muy sancta madre, nossa senhora,*" but in fact it is not the sport of jousting that he is submitting to their protection but rather the writing of his book.⁹ Such preliminary invocations are not unusual. In 1434 Pero Rodríguez de Lena began his account of the *Passo honroso de Suro de Quiñones* by placing his work under "*el nombre de Dios e de la bienaventurada Virgen María, nuestra Señora e del Apóstol Señor Santiago*"; and in 1548 Juan Quijada de Reayo began his *Doctrina de la cavallería* by invoking the patronage of "*el nombre de Dios y de la sacratissima Virgen María, sin el ayuda de los quales no puede ser cosa alguna aver próspero fin.*"¹⁰ Beyond these commonplace invocations, God's possible intervention at any stage of the knight's athletic career is typically encapsulated in the laconic formula we find in Duarte: "*a graça de nosso senhor deos,*" by the grace of our lord God.¹¹

There is, however, one significant example where God's actions are determinant and are provoked by the knight's behaviour. Duarte recognizes that fighting on horseback, whether in actual battle or jousting, involves psychological as well as physical and technical skills, and one of these is overcoming fear. Duarte enumerates nine ways in which a jousting knight can become fearless ("*sem receo*"). Some of these reside within the

9 Duarte, *Ensinança*, 1.

10 Fallows, Noel (2010). *Jousting in Medieval and Renaissance Iberia*. Woodbridge: Boydell, 400, 364.

11 Duarte, *Enainança*, 56, 134, 137.

jouster himself –some men are fearless by nature, others are ignorant of the dangers they face– others result from actions the jouster can take –acquiring absolute mastery of the deeds he has to perform– and others still result from a stronger competing emotion, such as rage (“*sanha*”). However, it is the last of the nine that is most interesting here. If a normally fearful man facing a dangerous situation nonetheless acts fearlessly and honourably, it can only be owing to God’s special grace (“*a graça special de nosso senhor deos*”). Similarly, if a normally brave man fails in a task and dishonours himself, it can only be that his sins caused God to abandon him (“*deos por seus pecados o desemparou*”). There is, however, a remedy. By being cognizant of his moral failings, the knight can correct his life and earn God’s grace once again.¹²

It is not unusual in texts of this period for the writer to state that God controls the outcome of a sports event without the participants somehow being the cause of His decision. From at least the late 14th century, individual knights might become internationally famous for their skills and receive challenges to test matches, as it were, from foreign knights.¹³ Two such encounters illustrate my point and reinforce the innovative character of Duarte’s argument. In 1438 a French knight, Pierre de Masse (or Massy) challenged the young, but already famous English squire, John Astley, to a series of jousts that would take place in Paris in the rue Saint-Antoine, on 29 August. The match was regulated by a short set of rules –called “artickles”– that Masse formulated “in the worship and in the name of God, our blessed lady Virgin Mary, and my lord Saint Denis, mine avower and condider [protector].” The fourth article specified, “that which of us twain that

12 Duarte, *Ensinança*, 42-56.

13 For accounts of some these encounters see Barber, Richard and Barker, Juliet (1989). *Tournaments. Jousts, Chivalry and Pageants in the Middle Ages*. New York: Weidenfeld and Nicolson, 107-37; Nadot, Sébastien (2012). *Le spectacle des joutes. Sport et courtoisie à la fin du Moyen Âge*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes ; and Fallows, Noel (2010). *Jousting in Medieval and Renaissance Iberia*. Woodbridge: Boydell.

God of his high grace will that hath the better shall have of the other his helm or other habillement the which he bears upon his head for to bear upon his lady." The second challenge to Astley, in 1442, was for a fight with battle-axes on 30 January at Smithfield. It came from a Philip Boyle, who by his name would seem to be Irish but who is identified as a knight from Aragón. There is no prior invoking of God in Boyle's rules, but the second "artikle" similarly stipulated that "he that God gives the victory shall have of the other his sword or his helmet or other armour that which he bears upon his head."¹⁴

The theological position underlying these statements is consistent with that enunciated by William of Ockham in the 14th century: God's will is not bound by any criteria recognizable to humans.¹⁵ But it also allows the losing knight to abdicate any responsibility for his loss. Duarte's argument is subtler and is centred completely on the knight himself, who will joust successfully if he has mastered Duarte's teaching and if he has deserved God's grace by living a blameless life. In Duarte's view God does not act capriciously, at least in determining the winner in sporting events. The knight wins or loses as a result of his own actions, both on and off the field of play, and it this focus on the individual as efficient agent that marks Duarte's text as belonging to the Renaissance and not the Middle Ages.

A text that is both contemporary with Duarte's *Ensinança* and parallel to it is the *Passo honroso* briefly referred to above. The event itself was a challenge issued by Suero de Quiñones accompanied by nine other knights: from 10 July to 9 August 1434 they would joust against all comers at the bridge of Órbigo (on the route to Santiago de Compostela). Rodríguez de Lena's commissioned ac-

14 Dillon, Harold Arthur, lord (1900). "On a MS. Collection of Ordinances of Chivalry of the Fifteenth Century", *Archaeologia* 57, 29-70; I have modernized the spelling. Astley was the winner in both these challenges. See Barber and Barker (1989), *Tournaments*, 129 and <https://talhoffer.wordpress.com/2012/12/06/1438-the-combats-of-sir-john-astley-of-nailstone-leicestershire>.

15 Leff, Gordon (1958). *Medieval Thought from Saint Augustine to Ockham*. Harmondsworth: Penguin, 288-291.

count of the challenge and its unfolding is a stand-alone narration that fills some 300 ms. pages. That such a lengthy report of a purely sporting event could even be envisaged in the early 15th century bears witness to the new autonomy of sport and athletes. Narratives of the athletic achievements of genuine or fictional knights of earlier generations had indeed been written, but these were always part of novels or biographies that integrated these achievements into a larger series of accomplishments.¹⁶ Suero de Quiñones, on the other hand, comes down to us almost exclusively as a quasi-professional athlete, not as a soldier who jousts.

More significant for the purposes of this essay, however, is the observation that among the 22 rules (“*capítulos*”) that would govern Suero’s jousts, not a single one makes any reference to a possible divine intervention. Rather it is explicitly stated that the sequence of events would unfold under the undisputed authority of “*dos cavalleros antiguos,*” two venerable knights who would be aided by two heralds. In other words, the *passo honroso* would be a purely human sports match and the focus would be on winning by virtue of one’s own abilities, not because the deity decided in your favour. The fact that specific rules and precisely ordered techniques were set out in Lena’s account – and indeed in other 15th-century documents describing or prescribing the unfolding of a combat-sports event – clearly indicates that though the jousting looked the same as it had in earlier times, things in fact had changed.¹⁷ Orderliness had been

16 E.g., the Arthurian romances composed by Chrétien de Troyes in the 12th century and the 13th-century *Histoire de Guillaume le Maréchal*, the biography of a knight of humble origin who became chancellor of England during the minority of king Henry III. Jousting and tourneying are significant parts of the early careers of both the real and the imaginary knights.

17 On the introduction of formal rules to govern jousting matches see Rühl, Joachim (2001). “Regulations for the Joust in Fifteenth-Century Europe”. *International Journal for Sports History*, 18 (2), 193-208; and Rühl, Joachim (2009). “A Treasure Trove: One of the Four Originals of the Tournament Regulations of Heilbronn 1485”, in McClelland, John and Merrilees, Brian (2009). *Sport and Culture in Early Modern Europe/Le sport dans la civilisation de l’Europe pré-moderne*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 147-184.

introduced, an innovation that greatly limited the element of chance and thereby greatly reduced the possibility of believing that outcomes resulted from some decision made by God.

Two more examples are significant. Politically motivated jousts were held in Florence in 1469 and Paris in 1559. The purpose of the former was to establish the authority of the young Lorenzo de' Medici, the new ruler of the city. As expected he was declared the winner, though he himself admitted that he had not jousted very well, and in the monumental poem that narrates the event, composed by Luigi Pulci in 1471, no mention is made of God intervening to support the Medici cause. The latter joust was organized by the French king Henri II in conjunction with the treaty that ended the Italian wars (1494-1559). The treaty put Henri at a disadvantage with respect to his international rivals (especially Spain's Philip II); domestically he was having to deal with various forms of serious political unrest; and he was not in good health. Against the advice of his councillors he decided to joust in order to demonstrate symbolically to both foreigners and the French that he was physically fit, fully in charge of his kingdom, and still a force to be dealt with internationally. Unfortunately for him –and for France– he was mortally wounded by one of his jousting opponents. Various explanations were advanced to account for this unforeseen result, but in no case was a divine intervention invoked as the cause of the king's misfortune.¹⁸

A predominantly Christian society could not banish the Trinity and the Virgin Mary from having a role in human endeavour, but they were certainly being pushed into the background. Henceforth purely human causes were invoked to justify the results. Henri was wounded because he failed to fasten the visor of his helmet and in any case, he probably expected his opponent to purposefully lose. Lorenzo won because the judges were not

18 On these two jousts see McClelland, John (2007). *Body and Mind. Sport in Europe from the Roman Empire to the Renaissance*. London and New York: Routledge, 1, 82-84, 99-101.

prepared to risk their careers by voting against the head of the Medici family. Victory or loss was not the result of God granting or withholding his grace, though either might be understood as connected to the jouster's motives. The knights who jousted in the *Passo honroso* were inspired to show themselves worthy of the love of a lady. Henri had no such transcendent goal, since his only purpose was to guarantee that he would not be forced off the throne.

In the non-chivalric forms of competitive sport, divine aid is similarly not invoked. The multiplicity of swordplay manuals that were published during the 15th and 16th centuries did have the purpose of preparing their readers to fight duels, which might have mortal outcomes, but fencing also existed as a sport where there was no manifest intention to seriously wound your opponent (cf. Shakespeare's *Hamlet*, Act 5, sc. 2).¹⁹ Yet the authors of these manuals, perhaps unsurprisingly, do not suggest, as did Duarte, that fencers had to combine moral rectitude with acquiring the techniques that were expounded in the fencing master's book; the latter were quite sufficient. Archery and shooting competitions similarly avoided any notion that God might intervene in any way. The rules of the Lucca crossbow contests, which began in 1443, stipulated that if a shooter's arrow was damaged to the point that the judges could not identify its owner, then that was simply the fault of *Fortuna*, not a sign of God denying his favour.²⁰ On the other hand, archers and ball players were notorious for invoking the deity in a negative way by swearing and blaspheming when the contest did not go their way. In his *Toxophilus, the schole of shootinge* (1545) Roger Ascham complains about archers "speakeynge words scarce hon-

19 The score was kept by counting the "hits," the number of times one fencer tore his opponent's clothes or grazed his skin. Laertes will kill Hamlet not by piercing his body but by inflicting a scratch with a poisoned sword.

20 McClelland, John (1990). "The Numbers of Reason: Luck, Logic, and Art in Renaissance Conceptions of Sport." in Carter, John Marshall and Krüger, Arnd (Ed.), *Ritual and Record: Sports Records and Quantification in Pre-Modern Societies*, New York: Greenwood Press, 53-64.

est for suche an honest pastyme."²¹ Fifty years later the first of Jean Forbet's 24 "*ordonnances*" for playing tennis was: "*Messieurs, Qui desirez vous esbatre, & joiier à la paume, faut joiier afin de re-crèer les corps, & delecter les esprits sans jurer ny blasphemer le nom de Dieu.*" And 60 years after that Paul Scarron indicated that blasphemy was still an endemic component of *jeu de paume*.²² Contestants in those sports seem not to have prayed to God for help, but they did blame Him when they lost. Interestingly enough, the rules for the more gentlemanly sport of pall-mall (c.1640) make no mention of the deity in either a positive or a negative sense.²³

Beyond the texts and accounts that focused on the individual as competitor, there is a large number of Renaissance books that advocate the purposeful practice of strenuous sport and exercise in terms of the advantages they will bring to the athlete. Three texts that historically have been considered to define the idea of the Renaissance person are: the *Libro del cortegiano* of Baldessare Castiglione (1528), the *Book of the Governor* of Sir Thomas Elyot (1531), and *Gargantua* of François Rabelais (1534). All three of these influential books describe the education and talents necessary for, respectively, a courtier, a top-level civil servant, and a king. In each case, sport and exercise are an essential part of the program. A Renaissance ducal, princely, or royal court was the visible embodiment of the state. The courtier was thus an

21 Ascham, Roger (2002). *Toxophilus (1545)* (p.28). Medine, Peter (Ed.). Tempe, Arizona: Center for Medieval and Renaissance Studies. Although Ascham does not specify what these dishonest words are, already by the 14th century the English were so famous for swearing "God damn" that the French used that oath as a pejorative nickname for them.

22 Forbet, J[ean] (1599). *Ordonnance du Royal & honorable Jeu de la Paume...contenant vingt-quatre articles...Faitè à Paris en l'an 1592* (f. 12v^o). Paris : Thomas Sevestre ; Scarron, Paul (1651). *Le roman comique* (p. 7). Magne, Emile (Ed.) (1955). Paris : Garnier Frères.

23 *Les loix du paillemail*, Bibliothèque nationale de France, ms. Dupuy 777. See also Flannery, Michael (2009). "The Rules for Playing Pall-Mall", in McClelland, John and Merrilees, Brian (2009). *Sport and Culture in Early Modern Europe/Le sport dans la civilisation de l'Europe pré-moderne*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 185-200.

icon of that state and had to display the qualities that would emblemize his state's superiority over other political entities. Castiglione's courtier is first and foremost a soldier who will be called upon to fight for his master and must therefore be able to equal the Italians in handling a horse and jousting, to equal the French in military sports, to equal the Spaniards in the *juego de cañas* and fighting bulls. He must also play tennis and *volteggiare a cavallo* because these sports provide a "bel spettacolo".²⁴ In short, the courtier's athletic activities, like the rest of his person, are on public display and are thus signs of the superiority of the court of which he is a member. Like many other Renaissance books that teach education and behaviour, the *Cortegiano* focuses on the development of the individual, but also envisages that development as part of a larger scheme –a scheme, however, that remains resolutely secular: the defence and advancement of the state and government of which he is a servant.

The education to which Rabelais submits his young prince Gargantua looks very much forward to the young man's ostensible future as a king who will vanquish his foes and establish an ideal Renaissance society (Rabelais's model was certainly his own king, François I). The athletic part of Gargantua's education is thus oriented towards military activities –though ball games as relaxation from study are not omitted– and it is also linked to an improvement in diet and to the maintenance of good health. But again, it is definitely secular in purpose. Gargantua's military sports training leads to his victory over his enemies and, at the end of the novel, to his endowing the construction of a perfect building –the Abbaye de Thélème, the abbey of free will– which is the microcosm of a new society. This abbey lacks a church or chapel –each resident has his or her own oratory– and when an enigmatic poem is discovered during the excavations for the building's foundations, an initial at-

24 Castiglione, *Cortegiano* I 21-22, II 9-12; the reference is to book and chapter number. All editions and translations of Castiglione and of Elyot's *Book of the Governor* observe the same divisions of the text.

tempt to interpret the text as having a religious meaning is rejected by Gargantua's chief adviser (a man in holy orders like Rabelais himself) in favour of a sports interpretation: the poem does not describe the struggles of the true believer but the exertions exhibited in playing tennis.²⁵

Elyot's *Book of the Governor* is similarly secular in scope and purpose. Like Castiglione Elyot is concerned with the military career and the public persona of his governor. Certain sports are more suitable than others "to the furniture of a gentleman's personage" and "to adapting his body" to the perils "which may happen in wars." Under the influence of Galen's recently translated *Peri hygeias*,²⁶ on health, he, like Rabelais, is also concerned with the well-being of his future civil servant, including his psychological health: "running is both a good exercise and a laudable solace," i.e., it restores both the body and the soul. Though not new with Elyot, his brief suggestion that physical exercise can bring psychological release from worry or sorrow thus places sport on the same level as religion. That is, a purely physical activity can produce the cathartic emotional experience that otherwise might be achieved only through confession and prayer.²⁷ Elyot is very worldly in his views of what constitutes the desirable comportment of the governor. Like Castiglione he advocates dancing, an activity that in the minds of many Christians was inherently sinful.

Castiglione, Elyot, and Rabelais all began by conceiving the ideal model of the modern man in terms of the role he would have to play and the duties he would have to fulfil in whatever framework he would be called upon to live. Then they inserted

25 Rabelais, *Gargantua*, ch. 56/58. Like the *Cortegiano* and the *Book of the Governor*, all editions and translations of *Gargantua* are identical in terms of chapter numbering. However, in the second (1542) edition Rabelais altered the chapter divisions, creating two additional ones. The references may thus vary.

26 Galen's Greek had been translated into Latin in 1517, under the title *De sanitate tuenda*, on the preservation of health, by Thomas Linacre, personal physician to king Henry VIII, Elyot's employer.

27 Elyot, *Book of the Governor*, I, 16-27.

sport and exercise into their initial conception as components of that ideal. Sport was thus not an end in itself but one of the means that enabled modern man to transcend his physical self and move onto the plane of service to a higher social or political good. Three other texts aim towards the same goal, but begin with sport itself and then expand towards larger human and social benefits. In his *Toxophilus* of 1545, mentioned above, Roger Ascham seeks to demonstrate that archery is beneficial both to “princes and greate men” and to “Scholers and studentes.” It is, “in warre, the defence and wal of our countrie, in peace an exercise moost holsome for the body, a pastime moost honest for the mynde and [...] of al other moste fit and agreeable with learning and learned men.”²⁸

The same approach is taken ten years later by Antonio Scaino, the author of the first exhaustive, prescriptive account of tennis.²⁹ Like Ascham, but directly inspired by the Greek physician Galen’s short opus, *Peri tēs smikras sphairas gymnasiou* (the exercise with the small ball) Scaino saw the meta-ludic purpose of ball games (and hence their justification) to be healthy forms of exercise and the apprenticeship of soldierly tactics. But beyond that –and here Scaino was influenced by Giovanni della Casa whom he knew and whose book of manners, *Galateo*, appeared the same year– he envisaged his book as having a much wider social purpose. By classifying the varieties of ball games into distinct species, each with its own rules and playing conventions, Scaino was proposing sport as a model of orderliness and gentility. His *Trattato* aspired to be an up-dated *Book of the Courtier*.³⁰

28 Ascham, *Toxophilus*, p. 55.

29 Scaino, Antonio (1555). *Trattato del giuoco della palla*. Venice: Giolito dei Ferrari; mod. ed. (2000). G. Nonni (Ed.). Urbino: Quattro Venti.

30 See McClelland, John (2013-14). “Sport and Scientific Thinking in the Sixteenth Century: Ruling out Play”. *Ludica: Annali di storia e civiltà del gioco*, 19-20, 134-145; and Beretta, Marco (2013). “Training Tennis Players through Natural Philosophy: from Scaino’s *Trattato* to Garsault’s *Art du paumier*”, *Nuncius, Journal of the History of Science*, 28 (1), 19-42.

Finally, in his *Discorso sopra il giuoco del calcio fiorentino* (1580), Giovanni Bardi also envisaged the acquisition of military skills as one of the game's advantages,³¹ but argued in addition that the game itself was so superior to other games and so peculiar to Florence that by playing it, the athletes would desire to go beyond their personal goals and bring glory to their city:

“quello onore, che ciaschedun desidera giocando acquistare, non si ristringhe ne' soli termini di esso giuoco; cioè d'esser tenuto un giuocatore solenne, e perfetto: ma à piu alto fine trapassa, cioè di essere da V[ost]ra A[ltezza] S[erenissima] veduto, e lodato, e conosciuto per valoroso, e prode, e atto a servirla ancora ne i gravi, & alti affari...di maniera, che mossa dal suo favore non solamente FIORENZA sua: ma ogni altra Città seguendo le vestigia di lei faccia questo [giuoco] utile al Mondo di essercitare i corpi, e gli animi.”³²

Given that the youth of Florence willingly plays the physically violent sport of *calcio* not simply for personal gain but in order to demonstrate their desire to serve the Grand Duke, he should support the game and thereby make Florence a model for the rest of the world in the exercise of the mind and the body.

All six of these texts, then, teach the reader that sport and exercise are in themselves good practises for the body, but that they also have a higher goal. This higher goal may be psychological, social, military or abstractly political, but whatever it is, it requires that the athlete transcend his somatic self and move onto a mental plane where he can imagine he is participating in a nobler enterprise. It would be difficult to claim that the authors of these books conceived of the transcendence that they

31 In Renaissance Italian *calcio* signified not soccer/football, as it does now, but a game with 27 players to a side in which the ball was struck more often with the hands than with the feet.

32 Bardi, Giovanni (1580). *Discorso sopra il giuoco del calcio fiorentino*. Florence: Giunti, p. 35 (my italics); text also available in Bascetta, Carlo (ed.) (1978). *Sport e giochi*, 2 vols. Milan: Il Polifilo, 131-162. For a fuller discussion of the civic value of *calcio*, see McClelland, John (2007). *Body and Mind... (op.cit.)*, 127-131.

advocated as an actual religious experience, but the athlete himself, in the intensity of the action, may have experienced the heightened sense of perception and achievement that Plato baptized a *mania* (Lat. *furor*) in the *Io* and the *Phaedrus* and that, in the Renaissance, the Florentine philosopher Marsilio Ficino adumbrated and popularized in his commentaries on these and other Platonic dialogues.³³ Poets and artists claimed that in their work they were seized with this kind of intense creative feeling, but among our multifarious sources of knowledge of Renaissance sports events the one thing we are lacking are play-by-play accounts by the athletes themselves. We do not know what actually happened and how athletes felt in the course of the game. And in the absence of such accounts, we cannot really determine if the transcendence that writers like Elyot and Bardi believed would be the product of strenuous physical exertion really did occur on the field of play.

The early Christian church had been opposed to sport and to any indulgence of the body and this opposition carried on through the Middle Ages and the Renaissance, though in an attenuated form and more at the local than at the institutional level, often in concert with civic authorities.³⁴ Sport thus had to be justified as an activity possessed of a higher purpose than that of a simple physical contest. Though they were chiefly described and promoted by practicing Christians, Renaissance justifications of strenuous sport were in fact less derived from the Bible and the Church Fathers and more from models and prescriptions inherited from Greco-Roman Antiquity. Sport and re-

33 See, e.g., Ficin, Marsile (1956). *Commentaire sur le Banquet de Platon*. Raymond, Marcel (Ed.). Paris: Les Belles Lettres; and Allen, Michael J. B. (1981). *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. The Greek *mania* was translated into Latin as *furor*.

34 The most complete census of decrees limiting the practice of sport was assembled by Rizzi, Alessandra (2012). *Statuta de ludo. Le leggi sul gioco nell'Italia di comune (secoli XIII-XVI)*. Treviso/Roma: Fondazione Benetton/Viella. See also her *Ludus/ludere. Giocare in Italia alla fine del Medio Evo* (1995). Treviso/Roma: Fondazione Benetton/Viella and numerous other publications relative to this subject listed at: http://www.unive.it/data/persone/5591507/pubbl_anno.

ligion, at least on the level of theory, coexisted in mutual indifference. The great reformers and counter-reformers of the 16th century –Luther, Calvin, John Knox, Loyola– have little or nothing to say about physical games and exercise. And on the other side, as Robert Ellis has accurately pointed out with respect to Renaissance texts preaching the advantages of sport, “among these various attempts to suggest an usefulness in games we do not find much attempt at a theological vindication of them.”³⁵

Medical doctors were the chief proponents of hygienic and prophylactic exercise, justifying their arguments by appealing to the increasing awareness of the social and personal advantages of healthy living.³⁶ One might imagine that the doctors would have buttressed their case and forestalled ecclesiastical criticism by operating a symbiotic union of sport and Christianity. St. Paul famously said in his first epistle to the Corinthians that the human body was the temple of the Holy Spirit (1 Corinthians 6:19: “*to sōma hymōn naos toy en hymin agioy pneymatos*”) and later in the epistle (9:24-27) compared the Christian’s efforts to achieve salvation to the act of running a foot-race in a stadium. These two passages, taken literally, inspired the 19th-century movement known as muscular Christianity. Renaissance humanists, however, knew better than to take them literally and out of context. In the first passage Paul is warning the Corinthians not to defile their bodies by practicing unworthy forms of sexual congress, in the second he is advising his readers to sacrifice earthly pleasures in the way that athletes do; in neither is he advocating athleticism.

The two major and most influential 16th-century writers on the subject of exercise and health were Girolamo Mercuriale

35 Ellis, Robert (2014). *The Games People Play: Theology, Religion, and Sport*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 18.

36 Cavallo, Sandra and Storey, Tessa (2013). *Healthy Living in Late Renaissance Italy*. Oxford: Oxford University Press.

and Richard Mulcaster.³⁷ In what may be the most copious book ever written on prophylactic exercise, Mercuriale mentions St Paul only three times –once referring to his ability to write elegant Greek, the other two times referencing the passage in 1 Corinthians 9:24-27 mentioned above.³⁸ Christ fares little better, being cited six times, but four of the six references are to the same passage in Luke’s gospel, ch. 7, vv. 36-38, where Mary Magdalene washes Christ’s feet with her tears while he is dining.³⁹ The fifth reference is simply made in passing and the sixth –the only genuine sports reference– recounts the episode where Christ heals the blind man (John 9:6-7) by telling him to wash in the pool at Siloam. The Greek word used here for “pool,” *kolymbēthrai*, can be interpreted to mean *natatoria*, a swimming pool; Mercuriale concludes that swimming was used in ancient times for prophylactic purposes.⁴⁰ In contrast, Mercuriale cites Cicero 19 times and Aristotle, Celsus, Galen, Plato, Pliny, and Plutarch each more times than it is possible to easily number. For his part, in his extraordinarily detailed set of prescriptions concerning the best exercises for children, Mulcaster briefly paraphrases Biblical passages only five times, without ever actually naming his source. In short, the contribution of religion and Christianity to the Renaissance literature on exercise and sport was very thin indeed.

Implicitly, then –for no contemporary writer would openly state such an heretical position– after about 1450, the Renaissance athlete, *qua* athlete or *qua* fitness buff, had no publicly expressed need of divine help or theological support in order

37 Mercuriale, Girolamo (1569). *De arte gymnastica*. Mod. ed. (2008) Pennuto Concetta (Ed.) and Nutton, Vivian (Trans.). Florence: Olschki; Mulcaster, Richard (1581). *Positions concerning the training up of children*. Mod. ed. (1994). Barker, William (Ed.). Toronto: University of Toronto Press.

38 Mercuriale, *Gymnastica*, pp. 148-49, 194-95, 276-77.

39 Mercuriale wonders how she could physically do that and examines the evidence whether or not Jews in Palestine reclined on couches while eating and concludes that they did.

40 Mercuriale, *Gymnastica*, pp. 418-19.

to win or in order to maintain his physical condition. The Renaissance revived in various ways the athletic culture of the ancient world, but it omitted the sacrificial dimension that, at least within the context of the crown games, motivated ancient competitors; or the ritual dimension that motivated the organizers of the Roman games.⁴¹ Unlike the ancient models the Renaissance purported to imitate, sporting pursuits were not performed under the aegis of any deity nor were they dedicated to any God.

As the 16th century progressed, the antagonism between sport and the various institutionalized manifestations of Christianity continued under two different forms. The programs in the colleges and the universities –still largely under ecclesiastical control– tended more and more to fixate on intellectual matters and to neglect the corporeal side of education. For example, the Jesuit order, which came to dominate (if not monopolize) education in the Catholic countries, devoted much effort throughout the 16th century to devising a rigorous curriculum. Finalized in 1599 as the *Ratio studiorum*, this curriculum was exhaustive in its approach to pedagogy and though the possibility was left open to allow the pupils some *honesta recreatio*, no specific hour of the day or day of the week was stipulated for this activity.⁴² It may have been that the timetable was so overloaded with serious subjects that there was simply no available room for sport, but the attitude was more nuanced than that. Ignacio de Loyola himself reports that St. Francis Xavier was a very good athlete during his student days in Paris –“*Era en la isla de Paris uno de los mayores saltadores*– but Xavier’s biographer adds that “his addiction to that form of athleticism and the pride he took in his

41 Sansone, David (1988). *Greek Athletics and the Genesis of Sport*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press; Toner, Jerry (2014). *The Day Commodus Killed a Rhino: Understanding the Roman Games*. Baltimore; Johns Hopkins University Press.

42 For the text of the *Ratio studiorum*, see *Ratio studiorum : plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus* (1997). Demoustier, Adrien et Julia, Dominique (Ed.). Paris: Belin.

success afterwards caused him acute remorse."⁴³ It is not clear if Xavier's remorse derived from a personal sense that he had wasted time that might have been devoted to higher pursuits or that he had committed the sin of *superbia*. In any case the Jesuits did not oppose sports *per se* on purely theological grounds. François de Dainville, the historian of Jesuit education, reports that local college principals received from their hierarchical superiors permission to allow their pupils to play sports.⁴⁴

On the other hand, the very stern, but still Catholic, Jansenist movement, was determinedly opposed to what they saw as Jesuit pragmatism. Their most famous spokesman, the philosopher Blaise Pascal (1621-62), roundly condemns physical games in his posthumous *Pensées* (1670) because they are literally a *divertissement*, a diversion from the more serious matters that ought to be occupying our mind. In a particularly relevant passage, he satirically describes a man who is beset by problems but who is devoting all his mental energies to playing tennis:

“Cet homme si affligé de la mort de sa femme et de son fils unique, qui a cette grande querelle qui le tourmente, d'où vient qu'à ce moment il n'est point triste, et qu'on le voit si exempt de toutes ces pensées pénibles et inquiétantes ? Il ne faut pas s'en étonner ; on vient de lui servir une balle, et il faut qu'il la rejette à son compagnon ; il est occupé à la prendre à chute du toit pour gagner une chasse ; comment voulez-vous qu'il pense à ses affaires, ayant cette autre affaire à manier ? Voilà un soin digne d'occuper cette grande âme, et de lui ôter toute autre pensée de l'esprit.”⁴⁵

43 Brodrick, James, S.J. (1952). *Saint Francis Xavier (1506-1552)* (p. 33 and n.2). London : Burns Oates.

44 Dainville, François de (1991). *L'éducation des Jésuites (XVI^e – XVIII^e siècles)* (pp. 518-33). Paris: Minuit. These initiatives seem not, however, to have been a generalized phenomenon. In the account of his education at the hands of the Jesuits in the early 17th century, the famous *Discours de la méthode*, René Descartes makes no mention of any physical games or exercise.

45 Pascal, Blaise (1982). *Les Pensées de Pascal*. Kaplan, Francis (Ed.), Paris: Editions du Cerf.

Catholic opposition to sport gradually diminished as the medical desirability of relaxation became more evident. Playing athletic games on religious feasts and Sundays became permissible, because these were the only times when the lower orders did not have to work. Late 16th-century English travellers to Catholic Europe noted that the French devoted their entire Sundays to playing tennis, gambling away their week's wages in the process; or they were spectators in Venice at ball games: "every Sunday and Holy-day in the evening the young men of the citie doe exercise themselves at a certaine play that they call Balooone [*pallone*]." This Sunday sport was played in the Campo Santo Stefano, a rectangular *piazza* immediately adjacent to the church of the same name, without, apparently, any objection from the parish priest or the city's bishop.⁴⁶

In England, on the other hand, and at exactly the same time, a more virulent form of Christian opposition to sport emanated from fundamentalist Protestantism whose partisans hearkened back to the orthodox Judaism of the Old Testament, with its insistence that the Sabbath was a day of complete abstention from any physical activity that might be construed as work. The rabid puritan Philip Stubbes was condemning all sports, particularly tennis and bowling, as being just as sinful as cards and dice.

Therefore, he concluded, "These be no exercises for any Christian man to follow any day at al, much lesse upon the Sabbath day." Football is condemned in addition for its violence:

"Any exercise which withdraweth us from Godlinesse, eyther upon the Sabbath day, or any other day els, is wicked & to be forbidden. Now, who is so grosly blind, that seeth not, that these aforesaid exercises not only withdraw us from Godliness and virtue but also hale and allure us to wickedness

46 [Dallington, Robert] (1604). *The View of Fraunce*. London: Symon Stafford, mod. ed. (1936) Shakespeare Association Facsimiles no. 13, London: Humphrey Milford, ff. Tv^o–Vv^o; [Coryat, Thomas] (1611). *Coryat's Crudities hastily gobbled up...& now dispersed to the nourishment of the travelling members of this kingdome*. 2 vols., Glasgow: James MacLehose, 1905, 385.

and sin: for as concerning Footeball playing, I protest unto you, it may rather bee called a friendly kind of fight, then a play or recreation. A bloody and murdering practise, then a fellowly sport or pastime."⁴⁷

The dispute over Sunday sports eventually gave rise to one of the most important documents in the annals of the relations between sport and religion. King James I's famous *Book of Sports* (1617) was an attempt to convince Puritans that there was nothing *a priori* wrong in practicing sport and to persuade Catholics that Protestants were not all killjoys.⁴⁸ Some puritan magistrates in the north had in fact issued decrees banning Sunday recreation, a move that James saw as further alienating the Catholics that he wanted to convert to Anglicanism. The *Declaration* stipulated then that only those who had attended Church of England services on Sunday morning should be free to practice sports in the afternoon: "Archerie, leaping, vaulting." Sports were thus presented as compatible with some forms of Christianity but not with others. James's ostensible motives were political: men who spent Sunday afternoon playing sports would be better able to defend the realm; and they would not cause trouble by getting drunk and talking of sedition. But as Dennis Brailsford has wisely noted, "political action against sport was always inclined to mask its religious motivation by allegations that they [the sports] disturbed the peace."⁴⁹ James really believed that Roman Catholicism and puritan non-conformism were dogmatically and theologically wrong and he wanted to convert as quickly as possible to Anglicanism those of his

47 Stubbes, Philip (1584). *The anatomie of abuses*. Kidnie, Margaret Jane (Ed.) (2002). Tempe, Ariz.: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 271, 282-283.

48 James I (1617). *A Declaration to his subjects concerning lawful sports to be used*; mod. ed. in *Minor Prose Works* (1982). Craigie, James and Law, Alexander (Ed.). Edinburgh: Scottish Text Society, pp. 101-09 and 217-40. It was re-issued in 1618, and then re-issued again under its more familiar title, the *King's Book of Sports*, in 1633 by James's son Charles I.

49 Brailsford, Dennis (1969). *Sport and Society, Elizabeth to Anne*. London: Routledge and Kegan Paul, 104.

citizens who were still outside the established Church. In other words, English men and women were permitted to play sports on Sunday after attending Church of England services. Anglicanism and playing sports would become the identifying marks of the true Englishman.

The legitimacy of playing sports on holy days was a question not limited to northern European puritans. In 1560, young Jews living in Mantua, where there was a large Israelite community,⁵⁰ wanted to play tennis on the Sabbath and other festivals and inquired of their rabbi, Moses Provençalo, if that was permitted. The question was complicated by a number of factors. The game itself was what we now call real tennis, played indoors in a specially constructed court whose possible configurations resembled a cloister or a church.⁵¹ From ancient times Jews had traditionally associated sport and physical exercise with Gentile culture and for that reason had shunned them.⁵² Neither one of these factors appears, however, to have figured in the way the rabbi formulated his opinion. After consulting the Bible and the appropriate Talmudic commentaries, Provençalo determined that there was nothing inherently wrong in playing tennis on the Sabbath, but the usual restrictions had to apply. Players could not use a racquet –equated with a tool– but could strike the ball only with their hands.⁵³ They could not bet excessively on the game. If they hit the ball out of the window, they could not go more than four cubits (200 cm) outside the court to retrieve it. And they could not play during synagogue

50 Simonsohn, Schlomo (1977). *History of the Jews in the Duchy of Mantua*. Jerusalem: Kiryath Sepher.

51 Mehl, Jean-Michel (1990). *Les jeux au royaume de France*. Paris: Fayard, 42.

52 McClelland, John (2007). *Body and Mind...* (*op.cit.*), 124-125.

53 According to the game-form chosen in advance, players would hit the ball with either the hand or with a variety of paddles and racquets, as described by Antonio Scaino in his *Trattato* published only five years before. One may hypothesize in fact that the Mantuans' interest in the game was incited by Scaino's book.

services.⁵⁴ This last point brings Provençalo's *responsum* in line with the conditions set out in the *Book of Sports*. For the Mantuan rabbi, as for James I and other liberal-minded people, playing on the Sabbath was not in itself a sin as long as certain ritual observances were applied. For the narrow-minded English Puritans ball games were sinful on Sundays no matter what religious conditions were otherwise met.

There seems to be little information on Muslim attitudes towards sport. Visiting Egypt in 1590, Jacques de Villamont was very much impressed by the skill the "Turks," as he called them, displayed in high jumping, acrobatics, and wrestling.⁵⁵ One gets the impression, however, that the athletes he observed were professionals putting on a show. Apparently the Qur'an, makes no mention of sport but Castiglione reports a remark made by an Ottoman prince who condemned running, jumping, and horse-vaulting as unworthy of a gentleman: "nel suo paese i schiavi facevano questi esercizi."⁵⁶ Whether this attitude was dictated on religious grounds or was simply a cultural standard is not clear.

In conclusion, I want to adduce one last text. The year 1520 was marked by one of the most lavish diplomatic encounters ever to occur in Western Europe. From June 7 to June 24 Henry VIII of England and François I^{er} of France met and entertained each other at a field near Calais that was so sumptuously decorated for the event that it became known as the Field of Cloth of Gold.⁵⁷ Both Henry and François –29 and 26 years old

54 Simri, Uriel (2009). "The Contribution of the *Responsum* of Rabbi Moses Provençalo to the History of the Game of Tennis", in McClelland, John and Merrilees, Brian (2009). *Sport and Culture in Early Modern Europe/Le sport dans la civilisation de l'Europe pré-moderne*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 71-80.

55 Villamont, Jacques de (1595). *Les voyages du seigneur de Villamont Gentilhomme du pays de Bretagne. Divisez en trois livres* (ff. 241r^o-v^o, 275r^o-276r^o). Paris: Claude de Monstr'oeil et Jean Richer.

56 Castiglione, *Cortegiano*, II, 66.

57 For all full account of this important historical event, see Giry-Deloison, Charles (Ed.) (2012). *1520 : le Camp du drap d'or : la rencontre d'Henri VIII et de François Ier*. Paris: Somogy; and Richardson, Glenn (2013). *The Field of Cloth of Gold*. New Haven : Yale University Press.

respectively— were physically active, sports-loving kings, and so eleven days of jousting were included in the program. The Field of Cloth of Gold generated a lot of spectator interest both during and after the event. Sixteenth-century people were as excited to see and read about royalty and celebrity athletes as are their 21st-century counterparts and a few enterprising publishers were quick to produce souvenir commemorative booklets. One of these was Jean Lescaille's *L'ordonnance et ordre du tournoy, joustes, et combat, à pied, et à cheval*, which appeared at the end of July of that year.⁵⁸ The sports-historical interest of this document lies in the fact that though the Field of Cloth of Gold was a summit meeting between two kings in order to settle political differences and avoid war, the content of the text is almost equally divided between an account of the jousts and an account of the banquets and of the costumes that the kings and their entourages wore to the social events.

The jousting was to be performed à *l'ancienne*. Exactly like Suero de Quiñones and his fellow knights in the *passo honroso* of almost a century earlier, a team was composed of the two kings and fourteen other nobles, seven French and seven English. Each member of the team would joust three or more times with whatever knight challenged him, irrespective of nationality. There would be no competition among them to determine who jousted best and, to avoid injury, the weapons used would be blunted ("*ceux pour lesquelles force, agilité, plaisir, et passetemps s'en puissent ensuivre*"). But what is really unusual about this tournament, as Lescaille describes it, is that the jousting is presented as directly motivated by the divinity who, in his personification as eternal clemency, has brought peace to the world—or at least to France and England. The entire sporting event is announced as being under the aegis of God, the Virgin Mary, and the entire company of heaven and will be performed in their

58 Lescaille's text is an in-4^o booklet of 28 leaves that can be read at: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b7300170m/f4.item>.
zoom.

honour. Consequently, there will be no jousts on Sundays or any other religious feast:

«Puisqu'il a plu à l'éternelle clémence élargir aux humains le très désiré trésor de paix...il y seize gentilshommes, de nom et de sang, c'est à savoir huit de France et huit d'Angleterre, désirant à honneur parvenir, provoqués seulement des considérations prémisses, sans témérité ou présomption d'être meilleurs ou plus habiles que [d']autres. Mais seulement pour continuer vertueux faits et eux employer en louables entreprises et donner occasion à tous [les] cœurs honnêtes et chevaleureux d'eux évertuer, pour l'honneur de dieu et de notre dame, et de sa totale compagnie céleste...Les dits seize gentilshommes par la grâce de dieu, notre dame et à la totale compagnie céleste ... Item, et pour ce que les avant-dits gentilshommes n'entendent en nulle manière que cette présente entreprise d'exercice d'armes soit occasion de donner empêchement au service divin,... il est pour ce conclu et ordonné que tous les dimanches et autres fêtes desquelles l'église de France et d'Angleterre commande d'abstenir, seront observé[e]s et gardées.»⁵⁹

Since this meeting had been promoted by the two kings themselves, it would have been logical for the chronicler to attribute the arrival of peace to them and to proclaim that the tournament was being held in their honour. However, there were other factors in play. The English and French had been at war with each other almost continually since 1337; if there was to be peace between them, any potential manifestation of competition or rivalry had to be eliminated. Neither side could have any excuse for claiming superiority. Both Henry and François were avid jousters, as were their attendant nobles, who knew no other occupation except fighting. A tournament was thus an unavoidable necessity at the Field of Cloth of Gold, but the fact, firstly, that it occupied eleven of the eighteen days the meeting lasted; and secondly, the prominent position it occupies in Les-

59 Lescaille, *Ordonnance*, ff. [π1v^o - A1r^o] and f. [Aii 3v^o]; spelling modernized.

caille's report, underlines its symbolic importance. During the occasional truces that had punctuated the Hundred Years' War (1337-1454), English and French knights had jousted against each other, almost always with genuine weapons and inflicting real injuries, thereby exacerbating the conflict that already existed between them. At the Cloth of Gold, for the first time in centuries, English and French knights would be fighting as allies. This totally unexpected and unimaginable turn of events could only be explained by the direct intervention of God. And since the jousting had no material or secular motive beyond the display of virtue, it was to be performed as an act venerating the entire panoply of Christian mythology. God does not intervene in these jousts to determine the winner; He inspires the knights to fight unselfishly and thus turns the tournament into a game performed as an act of worship.

In the ancient world, the Greek and Roman games were, at least in their origins and in the minds of their organizers, identical with the practice of religion. However, by the end of Antiquity in the 6th century C.E. they had turned into events that were anything but sacred.⁶⁰ For the humanists of the European Renaissance who wanted to resuscitate the entirety of ancient culture, this divorce between religion and athletic pursuits was problematic. Sports –no more than any other human pursuit– could not be autotelic. They had to have some purpose other than their own realization. The increasing secularism and emphasis on the individual's life and responsibility in the real world meant, however, that ludic physical exertion could no longer have an exclusively spiritual purpose. The justification Galenic medicine came to the rescue: the Church could not be opposed to any activity that improved the health of the faithful. At the same time the rising tide of nationalism benefitted from the revival of Plato's philosophy that in both the *Republic*

60 Cassiodorus, Magnus Aurelius (c. 507). *Variarum libri XII*. Fridh, Å. J. (Ed.) (1973), letter 51. Turnholt: Brepols, pp. 133-36.

and the *Laws* stressed the crucial role of physical exercise, actualized as competitive sports contests, in preparing the youth to become defenders of the nation. Any recourse to the divinity thus became superfluous or redundant. And because the Bible makes almost no meaningful reference to sport, it became an authority just like –or even inferior to– any other. The Christian church's opposition to sports and games proved unworkable and tended if anything to marginalize Christianity, particularly with respect to the life of the body. Like everyone else Renaissance athletes believed in God –or at least said they did. But they reduced His role in sports contests to those rare events where some authority higher than that of emperors, kings, and popes needed to be invoked.⁶¹

References

- Allen, Michael J. B. (1981). *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Anglo, Sydney (2000). *The Martial Arts of Renaissance Europe*. New Haven and London: Yale University Press.
- Ascham, Roger (2002). *Toxophilus (1545)*. Peter Medine (Ed.). Tempe, Arizona: Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Baker, William J. (1996). "Religion". In *Encyclopedia of World Sport, from Ancient Times to the Present*. Levinson, William and Christensen, Karen (Ed.). 3 vols. Santa Barbara, Denver, and Oxford: ABC-CLIO, III, 792-799.
- Baker, William J. (2007). *Playing with God: Religion and Modern Sport*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

⁶¹ I am grateful to Dr. Laura Willett for re-reading this text and suggesting pertinent improvements.

- Barber, Richard and Barker, Juliet (1989). *Tournaments. Jousts, Chivalry and Pageants in the Middle Ages*. New York: Weidenfeld and Nicolson.
- Bardi, Giovanni (1580). *Discorso sopra il giuoco del calcio fiorentino*. Florence: Giunti; text also available in Bascetta, Carlo (Ed.) (1978). *Sport e giochi*, 2 vols. Milan: Il Polifilo (I, 131-162).
- Bascetta, Carlo (ed.) (1978). *Sport e giochi*, 2 vols. Milan: Il Polifilo.
- Behringer, Wolfgang (2016). "The Invention of Sports: Early Modern Ball Games", in Mallinckrodt, R. von and Schattner, A. (eds.), *Sports and Physical Exercise in Early Modern Culture*. Abingdon and New York: Routledge, 21-47.
- Beretta, Marco (2013). "Training Tennis Players through Natural Philosophy: from Scaino's *Trattato* to Garsault's *Art du paumier*", *Nuncius, Journal of the History of Science*, 28 (1), 19-42.
- Brailsford, Dennis (1969). *Sport and Society, Elizabeth to Anne*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Brodrick, James, S.J. (1952). *Saint Francis Xavier (1506-1552)*. London : Burns Oates.
- Cassiodorus, Magnus Aurelius (c. 507). *Variarum libri XII*. Fridh, Å. J. (Ed.) (1973). Turnholt: Brepols.
- Cavallo, Sandra and Storey, Tessa (2013). *Healthy Living in Late Renaissance Italy*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavallo, Sandra and Storey, Tessa (2016). "Healthy, 'Decorous' and Pleasant Exercise: Competing Models and the Practices of the Italian Nobility (Sixteenth to Seventeenth Centuries)", in Mallinckrodt, R. von and Schattner, A. (Ed.). *Sports and Physical Exercise in Early Modern Culture*. Abingdon and New York: Routledge, 165-188.
- [Coryat, Thomas] (1611). *Coryat's Crudities hastily gobbled up...e now dispersed to the nourishment of the travelling members of this kingdom*. N.p.: n.a.; mod. ed. 2 vols., Glasgow: James MacLehose, 1905

- Dainville, François de (1991). *L'éducation des Jésuites (XVI^e – XVIII^e siècles)*. Paris: Minuit.
- [Dallington, Robert] (1604). *The View of Fraunce*. London: Symon Stafford, mod. ed. (1936) Shakespeare Association Facsimiles no. 13, London: Humphrey Milford.
- Dias, Isabel (1997) *A arte de ser bom cavaleiro*, Leituras 10, Lisbon: Editorial Estampa.
- Dillon, Harold Arthur, lord (1900). "On a MS. Collection of Ordinances of Chivalry of the Fifteenth Century", *Archaeologia* 57, 29-70; also <https://talhoffer.wordpress.com/2012/12/06/1438-the-combats-of-sir-john-astley-of-nailstone-leicestershire>.
- Duarte of Portugal (1435). *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela*, J. Piel (Ed.) (1944), Lisbon: Livraria Bertrand; repr. 1986, Lisbon: Imprensa nacional; Eng. trans. Preto, A. F. and Preto, L. (2005). *The Royal Book of Horsemanship*. Highland Village, Texas: Chivalry Bookshelf,
- Ellis, Robert (2014). *The Games People Play: Theology, Religion, and Sport*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock.
- Fallows, Noel (2010). *Jousting in Medieval and Renaissance Iberia*. Woodbridge: Boydell.
- Faret, Nicolas (1630). *L'honnête homme, ou l'art de plaire à la cour*. Paris: Toussaincts du Bray.
- Ferguson, Wallace (1948). *The Renaissance in Historical Thought*. Cambridge, Massachusetts: Houghton Mifflin.
- Ficin, Marsile (1956). *Commentaire sur le Banquet de Platon*. Raymond, Marcel (Ed.). Paris: Les Belles Lettres
- Flannery, Michael (2009). "The Rules for Playing Pall-Mall", in McClelland, John and Merrilees, Brian (2009). *Sport and Culture in Early Modern Europe/Le sport dans la civilisation de l'Europe pré-moderne*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 185-200.
- Forbet, J[ean] (1599). *Ordonnance du Royal & honorable Jeu de la Paume...contenant vingt-quatre articles...Faite à Paris en l'an 1592*, Paris: Thomas Sevestre.

- Giry-Deloison, Charles (Ed.) (2012). *1520 : le Camp du drap d'or: la rencontre d'Henri VIII et de François I^{er}*. Paris : Somogy.
- James I (1617). *A Declaration to his subjects concerning lawful sports to be used*; mod. ed. in *Minor Prose Works* (1982). Craigie, James and Law, Alexander (ed.). Edinburgh: Scottish Text Society, 101-209 and 217-340.
- Kelly, Patrick S.J. (2011). "Flow, Sport and the Spiritual Life", in Parry, Jim, Nesti, Mark, and Watson, Nick (eds.) (2011). *Theology, Ethics and Transcendence in Sport*, New York and London: Routledge, 173 and notes.
- Krüger, Arnd und McClelland, John (Ed.) (1984). *Die Anfänge des modern Sports in der Renaissance*. London: Arena Publications.
- Leff, Gordon (1958). *Medieval Thought from Saint Augustine to Ockham*. Harmondsworth: Penguin.
- Les loix du paillemail* ((c. 1640). Bibliothèque nationale de France, ms. Dupuy 777.
- Lescaille, Jehan (1520). *L'ordonnance et ordre du tournoy, joustes, et combat, à pied, et à cheval*. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b7300170m/f4.item.zoom>.
- Mallinckrodt, R. von and Schattner, A. (Ed.). *Sports and Physical Exercise in Early Modern Culture*. Abingdon and New York: Routledge.
- McClelland, John (1990). "The Numbers of Reason: Luck, Logic, and Art in Renaissance Conceptions of Sport." in Carter, John Marshall and Krüger, Arnd (Ed.), *Ritual and Record: Sports Records and Quantification in Pre-Modern Societies*, New York: Greenwood Press, 53-64.
- McClelland, John (2007). *Body and Mind. Sport in Europe from the Roman Empire to the Renaissance*. London and New York: Routledge.
- McClelland, John (2013-14). "Sport and Scientific Thinking in the Sixteenth Century: Ruling out Play". *Ludica: Annali di storia e civiltà del gioco*, 19-20, 134-145.

- McClelland, John and Merrilees, Brian (2009). *Sport and Culture in Early Modern Europe/Le sport dans la civilisation de l'Europe pré-moderne*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- Mehl, Jean-Michel (1990). *Les jeux au royaume de France*. Paris: Fayard.
- Mercuriale, Girolamo (1569). *De arte gymnastica*. Mod. ed. (2008) Pennuto Concetta (Ed.) and Nutton, Vivian (Trans.). Florence: Olschki.
- Mulcaster, Richard (1581). *Positions concerning the training up of children*. Mod. ed. (1994). Barker, William (Ed.). Toronto: University of Toronto Press.
- Nadot, Sébastien (2012). *Le spectacle des joutes. Sport et courtoisie à la fin du Moyen Âge*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Parry, Jim, Nesti, Mark, and Watson, Nick (Ed.) (2011). *Theology, Ethics and Transcendence in Sport*. New York and London: Routledge.
- Pascal, Blaise (1982). *Les Pensées de Pascal*. Kaplan, Francis (Ed.), Paris: Editions du Cerf.
- Pereira, Carlos Henriques (2001). *Etude du premier traité d'équitation portugais*. Paris: L'Harmattan.
- Prebish, Charles S. (1993). *Religion and Sport: The Meeting of Sacred and Profane*. Westport, Connecticut and London: Greenwood Press.
- Rabelais, François (1532). *Pantagruel*. Saulnier, V.-L. (Ed.) (1946). Paris: Droz
- Ratio studiorum: plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus* (1997). Demoustier, Adrien et Julia, Dominique (Ed.). Paris: Belin.
- Richardson, Glenn (2013). *The Field of Cloth of Gold*. New Haven: Yale University Press.
- Rizzi, Alessandra (1995). *Ludus/ludere. Giocare in Italia alla fine del Medio Evo*. Treviso/Roma: Fondazione Benetton/Viella.
- Rizzi, Alessandra (2012). *Statuta de ludo. Le leggi sul gioco nell'Italia di commune (secoli XIII-XVI)*. Treviso/Roma: Fondazi-

- one Benetton/Viella; also http://www.unive.it/data/persona/5591507/pubb_anno.
- Ronsard, Pierre de (1914-1975). *Œuvres complètes*. Laumonier, Paul (Ed.), 20 tomes. Paris, Société des Textes Français Modernes,
- Rühl, Joachim (1975). *Die "Olympischen Spiele" Robert Dovers*. Heidelberg: Carl Winter.
- Rühl, Joachim (1984) "Puritanismus und Sport – Zum klassischen und biblischen Erbe," in Krüger, Arnd und McClelland, John (Ed.) (1984). *Die Anfänge des modern Sports in der Renaissance*. London: Arena Publications, 111-131.
- Rühl, Joachim (2001). "Regulations for the Joust in Fifteenth-Century Europe". *International Journal for Sports History*, 18 (2), 193-208.
- Rühl, Joachim (2009). "A Treasure Trove: One of the Four Originals of the Tournament Regulations of Heilbronn 1485", in McClelland, John and Merrilees, Brian (2009). *Sport and Culture in Early Modern Europe/Le sport dans la civilisation de l'Europe pré-moderne*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 147-184.
- Sansone, David (1988). *Greek Athletics and the Genesis of Sport*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Scaino, Antonio (1555). *Trattato del giuoco della palla*, Venice: Giolito dei Ferrar; mod. ed. Nonni, G. (Ed.) (2000). Urbino: Quattro Venti.
- Scarron, Paul (1651). *Le roman comique*. Magne, Emile (Ed.) (1955). Paris: Garnier Frères.
- Simonsohn, Schlomo (1977). *History of the Jews in the Duchy of Mantua*. Jerusalem: Kiryath Sepher.
- Simri, Uriel (2009). "The Contribution of the *Responsum* of Rabbi Moses Provençalo to the History of the Game of Tennis", in McClelland, John and Merrilees, Brian (2009). *Sport and Culture in Early Modern Europe/Le sport dans la civilisation de l'Europe pré-moderne*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 71-80.

- Stubbes, Philip (1584). *The anatomie of abuses*. Kidnie, Margaret Jane (Ed.) (2002). Tempe, Ariz.: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies; also available at: http://etheses.bham.ac.uk/4435/1/Kidnie96PhD_redacted.pdf
- Toner, Jerry (2014) *The Day Commodus Killed a Rhino: Understanding the Roman Games*, Baltimore; Johns Hopkins U.P.
- Villamont, Jacques de (1595). *Les voyages du seigneur de Villamont Gentilhomme du pays de Bretagne. Divisez en trois livres*. Paris: Claude de Monstr'oeil et Jean Richer.
- Watson, Nick (2011). "Identity in Sport: A Psychological and Theological Analysis", in Parry, Jim, Nesti, Mark, and Watson, Nick (eds.) (2011). *Theology, Ethics and Transcendence in Sport*, New York and London: Routledge, 127-28.

IMÁGENES DEL DEPORTE EN LA LITERATURA ESPIRITUAL CRISTIANA (ESPAÑA, SS. XVI-XVII)

*The languages and images of sport in
spiritual Christian literature
(Spain, 16th-17th centuries)*

José Jesús García Hourcade
Universidad Católica de Murcia (UCAM)
Francisco Javier Marín Marín
Universidad Católica de Murcia (UCAM)

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es mostrar de qué forma la literatura espiritual cristiana de los siglos XVI-XVII se apropia de imágenes y términos del deporte. A partir de ejemplos como *Juego de Esgrima a lo divino* (1582), o *Juego de axedrez a lo divino* (1588), ofreceremos materiales para una reflexión sobre la relación entre deporte y cristianismo en el seno de una sociedad sin mentalidad deportiva. La presentación se organiza en dos secciones: i) Tópicos deportivos en la literatura espiritual; ii) Relaciones entre el pensamiento católico y las imágenes y del deporte, especialmente tras el Concilio de Trento.

PALABRAS CLAVE: Deportes, literatura espiritual, siglos XVI-XVII, historia de la Iglesia

ABSTRACT: The aim of this presentation is to show the appropriation of the sports images and languages by the spiritual Christian literature in the XVI and XVII centuries. As from examples like the *Juego de Esgrima a lo divino* (*Fencing Game in a divine style*, Valencia, 1582), the *Juego de axedrez a lo divino* (*Chess*

game in a divine style, Valencia, 1588), and other works, we will provide some comprehensive materials for a further reflection on sports and Christianity in a society without a sport mind. Our presentation is organized in two sections: i) Sports topics in spiritual works; ii) Relations between the catholic thought and the images and the languages of sports and bodies, especially after Council of Trent.

KEY WORDS: Sports, spiritual literature, 16th-17th centuries, Church History

La presentación de la vida del hombre como un combate en la tierra es un tópico recurrente en la literatura espiritual, religiosa y filosófica universal. Ya sea como milicia (Job, 7,1) o como camino (*homo viator*), el itinerario existencial es una lucha en la que se ponen en juego las fuerzas y las potencias humanas y divinas. La vida es esfuerzo, superación, conflicto, y es también un campo de batalla entre los ejércitos del bien y del mal.

El centro de interés del presente trabajo es la apropiación de términos e imágenes extraídas de las actividades físico-deportivas como alegoría, metáfora o símil empleado por autores espirituales preferentemente españoles en la época moderna. Para ello, haremos una revisión de autores ascéticos y místicos, así como de sermonarios, colecciones de homilías, cartas y ejercicios espirituales en lengua castellana. Se trata de una primera aproximación, con resultados provisionales que puedan servir como guía para futuras investigaciones. Para este primer paso, vamos a centrar el estudio en el ámbito hispánico en los siglos XVI-XVII.

1. Primera parte: tópicos deportivos en la literatura espiritual de los siglos XVI-XVII.

Es preciso comenzar acotando el significado de la palabra “deporte”. En el castellano de los siglos XV-XVIII deporte es simplemente distracción. Hacer algo *por deporte*, que algo sirva de *deporte*, es aludir a actividades o comportamientos que nos sacan de nuestra realidad y nuestras obligaciones para llevarnos a un momento de escape, de ocio, de solaz. Se puede entender en sentido positivo, si se trata de un descanso necesario. También se puede presentar en su acepción negativa, si se refiere a una evasión que implica el incumplimiento de nuestras obligaciones. Podemos comprobarlo en una de las obras cumbre de la mística española del siglo XVI: el *Tercer Abecedario Espiritual*, de Francisco de Osuna.

*“Costumbre es á los grandes señores tener en los campos casas de **deporte**, donde se van á holgar muchas veces, según parece en la casa del bosque del rey Salomón y en el huerto del rey Asuero, donde se solían á haver placer; así Nuestro Rey y Señor Dios, no contento con lo que en el paraíso celestial tenia, quiso hacer acá en la tierra una casa para su **deporte**, que es el corazón del hombre, y llamado paraíso terrenal”*¹

*“para que con estas tres cosas se llamase arca de la amistad de Dios, como el corazón con las ya dichas se llama paraíso del deleite y **deporte** de Dios.”*²

*“Onde yo conocí algunas personas que, puesto caso que á los principios se les hacía penosa la oración, empero ya no hallaban cosa de más **deporte**, ni que más les agradase y nunca jamás les faltava devoción, antes no tenían cosa más familiar que la gracia del Señor, aunque unas veces más que otras;”*³

1 Osuna, F. *Tercer abecedario espiritual*, en Mir, M. (Ed.) (1911) *Escritores místicos españoles*. Tomo I, Madrid, p. 361.

2 Ibid. p. 363.

3 Ibid. p. 476.

*“Gustad y ved, ca suave es el Señor, al cual no menos deseardes si lo gustáredes que deseáis todos los otros **deportes** terrenos, antes mucho más.”⁴*

*“En tiempo de guerra suelen estar los embriagos tan seguros como si todo estuviere pacífico, aunque suenen las armas y todo ejercicio haga estruendo, porque los tales piensan que aquello es juego de cañas y cosa de gran **deporte**; y desta manera cree que entonces es tiempo de tomar placer, porque lo echo todo en burla, y el estruendo de la guerra que le havia de poner temor le da más soltura”⁵*

Esa palabra caerá en desuso, y es raro encontrarla en otros textos. Pero cuando aparece, lo hace siempre con el mismo significado: *“quierese una Virtud, que no contradiga al regalo, que no se riña con la comodidad, que permita las licencias del passeio, del juego y del **deporte**...”*⁶.

Centrándonos en la península Ibérica de los siglos XVI-XVII, incluiremos en el mundo del *deporte* aquellas actividades que impliquen un ejercicio físico incruento de carácter lúdico o festivo, ya sean individuales o colectivas, y tengan o no un sentido ritual religioso o cívico. Además, suelen contener un elemento propedéutico, ya que son ejercicios que sirven de preparación para tareas de mayor dificultad. Así, la caza, la esgrima, el juego de cañas, torneos y justas, etc. son elementos de instrucción en el arte de la guerra. Otras actividades como participar en fiestas de toros, el juego de pelota, el de bolos o los antepasados de nuestros deportes de equipo sirven también para desarrollar la coordinación, el trabajo colectivo, o la jerarquía de mando. Junto a este tipo de ejercicios vamos a incluir también otros juegos como el ajedrez o las damas, puesto que contienen un elemento de competición y estrategia comparable a ciertos ejercicios físicos. Estos criterios dejan fuera de nuestro examen juegos en

4 Ibid. p. 479.

5 Ibid. p. 560.

6 Aranda, F. (1696) *Cuaresma de veinte y seis sermones: predicados en el templo metropolitano de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza*, Zaragoza, p. 19.

los que la base es el azar y la apuesta (toda la gama de juegos de naipes y dados, por ejemplo).

Podemos cotejar este planteamiento con las precisiones que hizo en el siglo XVII Juan Eusebio de Nieremberg:

“Quatro suertes pueden diferenciarse de juegos. Unos de solo ingenio, como es el axedrez y damas. Otros de solo fortuna, como los dados, y algunos de naipes. Otros son mezclados de fortuna, e ingenio, como las tablas, y en los naipes ay algunos destos. Otros ay de destreza, como los trucos (...) En segundo lugar estan lo que son compuestos, y tienen de fortuna, ingenio y destreza... La naturaleza enseña cuales entretenimientos, y juegos convengan, principalmente a los Cavalleros, y Principes, por que exercicios de guerra, caça, y dançar, y musica son los juegos naturales (...) Estos entretenimientos convienen a los nobles, de caça, armas y dançar, en que se juntan con el entretenimiento el exercicio corporal, conveniente para la salud, y vigor del cuerpo”⁷.

Así que juegos que combinan el entretenimiento y la actividad física. Caza, esgrima, cañas... En otros párrafos se alude a estos como juegos militares. Otros más populares, como los toros o la pelota no aparecen en las consideraciones de Nieremberg. Junto a ellos, nos interesan, como se ha dicho, los que entrenan el ingenio y proporcionan imágenes del combate, y es el ajedrez el que se ajusta a la perfección al presupuesto.

Este punto de partida nos va a conducir en dos direcciones. Por una parte, localizar, presentar y analizar aquellos textos espirituales que utilizan el lenguaje o las imágenes del deporte. De otra, estudiar la descripción que se hace de estos momentos lúdicos. En un primer momento, el camino que recorreremos va de la actividad en la realidad a la realidad figurada en el texto. En el segundo momento, el texto será evaluado como una fuente para conocer mejor este elemento del contexto que eran las actividades físico-deportivas. Porque todas estas actividades y juegos eran realidades cotidianas de las que bebían predicadores y

7 Nieremberg, J.E. (1651) *Obras filosoficas*, Tomo III, Madrid, f. 30-30b.

maestros espirituales para transmitir, mediante el empleo del símil, realidades espirituales a sus oyentes y lectores. No cabe esperar un examen exhaustivo. El volumen de literatura es inabordable. Se trata de plantear un terreno de trabajo y de presentar unos primeros resultados.

Será necesario dejar fuera muchos aspectos. Toda la literatura que se inspira directamente en la guerra y la preparación física que conlleva, a pesar de su interés, supera nuestros márgenes⁸. Y tampoco es el momento de acercarnos al contexto teológico y el lugar que se asigna al cuerpo humano en la doctrina cristiana (sea católica o reformada) del momento.

Desde el primer momento los textos religiosos nos han permitido conocer aspectos de las actividades físicas y deportivas de las sociedades humanas. En el cristianismo, son paradigmáticos los textos paulinos en los que el apóstol recurre a las imágenes de los atletas griegos (1 Cor, 9, 24-27; Flp, 3, 14; 2 Tim, 4, 7-8; cf. Hb, 1, 1-4). El recurso a imágenes de los juegos clásicos es habitual entre los autores antiguos, pero la relación entre el cristianismo y el deporte y los juegos clásicos se establecerá más tarde como polémica, censura y, al fin, prohibición.

A la altura de 1500 ¿qué deportes, qué ejercicios, qué actividades se realizan en el mundo ibérico que puedan proporcionar material a un autor espiritual? Los relacionados con la guerra, más que cualquier otro. Hernando de Talavera, en su *Breve forma de confesar* nos los presenta⁹:

“Item, los que entienden los tales dias en juegos y en ejercicios de armas, como son justas, torneos, jugar cañas, correr toros, danzas disolutas, componer guirnardas de flores y las dueñas grandes tocados ó atavios de sus personas, en que ocupan mucha parte del tiempo.”

8 Para el caso concreto de la Caballería espiritual, véase Herrán Alonso, E. (2014) “Caminos hacia la felicidad: las narraciones caballerescas espirituales en tiempos de reformas” *Criticón*, 120-21, pp. 9-22.

9 Talavera, H. de *Breve forma de confesar*, en *Biblioteca de Autores Españoles. Escritores místicos españoles*, tomo 1, p. 25.

Pero justas, torneos y ejercicios de armas, ya se ha advertido, quedan descartados.

Los deportes y juegos antiguos quedan excluidos... salvo como referencia erudita, como es el caso de Isidoro Clario¹⁰, citado en la segunda parte de los *Exercicios espirituales para todos los días de Quaresma*, de Pedro Fernández de Valderrama¹¹. El autor aprovecha el texto de Clario, en que se presenta la vida humana con el símil de las carreras de cuadrigas del circo romano:

“Y assi dize Isidoro Claro: Confringatur rota in fouea hoc est fractis rotis currus in foueam per praeceps ruat, donde compara la vida del hombre a un carro, que corriendo desapoderadamente diesse en un hoyo, y se hiziesse pedaços: de donde vinieron los antiguos (aun entendiendo esto) a hazer aquellos juegos Circenses, que no significaban otra cosa sino el curso de la vida. Eran los juegos quatro coches, cada uno dellos tenia quatro cauallos; yvan los coches cada uno de su color diferente.

El primero yva con unas cubiertas todas verdes, que significava la Primavera. El segundo coche, colorado que significava el Estio encendido. El tercero azul oscuro, que significava el Otoño. El cuarto blanco todo, que significava el invierno frio y elado. Los cavallos eran de colores que representavan las calidades y humores del cuerpo, la colera, la flema, la sangre y la melancolia. Yvan pues corriendo los carros en una ancha y redonda plaça, que por esto se llamava Circus, con tanto impetu, uno en pos de otro, dando bueltas y rebueltas por la plaça, que era una cosa de ver. Significando por esto, que nuestra vida era una perpetua carrera, que con gran impetu nos llevaba a la muerte, corriendo los tiempos, sin que se parase el Verano verde y florido, ni el Estio caluroso, ni el Otoño templado, ni el Invierno encogido. Y pues todo se apresurava, y los humores y calidades del cuerpo humano corrian por la posta sin detenerse, era bien gastar toda la vida en plazer y juegos, en ganancia para sustentarlos (...) Pues mirad que os avyso que os convirtays a Dios antes que se quiebre la rueda desse carro, y de en un hoyo, y no penseys

10 Nacido Tadeo Cucchi, Isidoro Clario (Chiari, Brescia 1495 – Foligno, 1555) fue un benedictino italiano, humanista y biblista, participante en la primera etapa del Concilio de Trento y nombrado obispo de Foligno en 1547.

11 Ed. Barcelona 1604, f. 256b; edición de Madrid, 1604, f. 373a.

que la plaça deste mundo es tan llana, y sin hoyos, y barrancos como el cerco donde corren los carros, que esta este mundo lleno de hoyos y de peligros.

Que cosa es ver un carro de quatro cavallos, que va corriendo impetuosamente, si pensando que va por lo llano, diesse en un hoyo y se despeñase, que ruydo haria al quebrarse tanta machina de ruedas y de caxa? Como se harian pedaços los cavallos?"

Con un espíritu muy barroco, Fr. Pedro Fernández de Valderrama titula una de sus obras *Teatro de las religiones*, justificando tal título diciendo que el libro es el escenario en que Padres y Patriarcas se juntan para representar a Jesucristo. Para dejar claro el asunto, incluye una explicación de qué es un teatro (prólogo)¹²:

"... un lugar, que en forma redonda se hazia en las ciudades, donde la gente por su orden se sentaba a ver los juegos, o representaciones que se hazian. Entre los Romanos se llamaban Coliseos, de los quales algunos han quedado, cuyas paredes levantadas aun no a podido la antigüedad poner del todo por tierra, como se ven aqui en Sevilla algunos pedaços de uno, que avia en lo que llaman Sevilla la vieja, y en el Reyno de Valencia en Molviedro otro, otro en el de Francia en Nimes, y finalmente en Roma esta en pie aquel famoso, espantoso y casi eterno edificio del Coliseo, tan celebrado en todo el mundo"

Y hablando de cómo Dios emplea distintas maneras de recordar a los hombres su condición mortal, alude al personaje del Designador, sacado de Horacio, aquél que tenía la misión de señalar a cada uno su lugar para los que asistían a los espectáculos y juegos Gladiotorios (sic)¹³. También recurre a la referencia de los espectáculos romanos para representar la estulticia de los que asisten a los juegos: *"porque estar un hombre ignorante senta-*

12 Fernández de Valderrama, P. *Teatro de las Religiones*.

13 Ibid., p. 258.

do en las gradillas de piedra del Coliseo de Roma para ver las fiestas y juegos, no era por cierto otra cosa sino estar una piedra sobre otra”¹⁴.

No obstante, siempre hay excepciones, y aparecen autores que utilizan la referencia al mundo clásico aplicadas a la materia espiritual que quieren mostrar en el contexto de los siglos modernos. Un ejemplo Eugenio Pastrana, quien compara la unción del sacramento del bautismo con la unción que practicaban los antiguos luchadores¹⁵: “Y esta unzion haze la Iglesia a imitacion de que antiguamente los luchadores, para entrar en sus luchas, y peleas, primero se ungian, para vencer a sus contrarios”... aludiendo a S. Ambrosio. Otro caso es Francisco Aguado, quien hablando de las tentaciones de Cristo y de sus penitencias, se apoya en Tertuliano para escribir¹⁶:

“Previeneſe Chriſto nueſtro Señor con penitencia de quarenta dias, como valeroſo Athleta, y con ſer fortaleza de Dios, quiere fortalecerſe para la pelea. Bien reparó Tertuliano en el eſtilo de los Athletas (...) Retiranſe para hazer una vida mas penitente, y de maior rigor, para con ella edificar, y labrar en ſi mas fortaleza. Contienenſe de todo deleite carnal, de manjares regalados, de bebida que alegre, ponenſe en apretura, paſſan crugia, crucificanſe, fatigan ſus cuerpos, quanto mas fuertes exercicios hazen, tanto mas preſumen de la victoria. Eſto miſmo haze nueſtro ſoberano Athleta...”

Los juegos (lo que hoy podríamos denominar actividades físico-deportivas) son, en primer lugar, un motivo de censura. Se alude a ellos para representar la vanidad, el ocio pecaminoso, el dejar de lado a Dios para dedicar el tiempo a la distracción y a los placeres. Por eso es muy frecuente que la mención a los juegos de cañas o a los toros aparezca a renglón seguido de los deleites, placeres mundanos, saraos, convites, danzas y bailes, nai-

14 Ibid. p. 386.

15 Pastrana Coronel y Herrera, E. (1664) *Silva racional y espiritual de los divinos y eclesiásticos oficios*, Madrid, p. 182.

16 Aguado, F. (1646) *Misterios de nuestra fe*, Madrid, p. 479-480.

pes, y demás espectáculos que son caldo de cultivo para que el diablo conquiste las almas de los pecadores¹⁷. Pero no siempre es así. En un buen número de autores encontramos el recurso a estas imágenes que, por otra parte, debían ser tan familiares con la intención de sugerir diferentes aspectos de la vida espiritual, del combate de la fe y de la vida.

Siguiendo estos criterios, las actividades que vamos a incluir en este trabajo son: los juegos de cañas, la caza y montería, el ajedrez, la esgrima, el juego de pelota y los toros.

El primer caso destacado que vamos a mencionar es el del dramaturgo Diego Sánchez de Badajoz (Talavera de la Reina, fines del siglo XV-1549), autor de un *Juego de Cañas a lo espiritual*, y de una *Montería espiritual*.

El juego de cañas era una representación lúdica de un escenario militar. Dos grupos de hombres a caballo (cuadrillas) se enfrentan tirándose las cañas por turno. Además, se podían realizar cargas, simulacros de escaramuzas militares. Estos juegos se realizaban en espacios amplios, plazas mayores o cosos, con lo que el escenario viene a ser el mismo que en los toros¹⁸. Este juego, de origen moro, es una evolución de los torneos y justas medievales.

17 La cita de los autores que practican esta censura es interminable. De todas formas, nos permitimos sugerir la lectura de Jesús María, J. (1624) *Epistolario espiritual*, Uclés, carta XV, pp. 86-89, dedicada a la censura de los juegos de cañas y de toros, puesto que se trata de un autor que en numerosas ocasiones se inspira, precisamente, en estas realidades cotidianas para hablar de realidades espirituales.

18 Fernández Truan, J.C. y Orthous, M.H. (2012) "El juego de cañas en España", *Recorde*, 5-1, 1-23; cf. http://www.sport.ifcs.ufrj.br/recorde/pdf/recordeV5N1_2012_13.pdf; López Fernández, I. (2003) "Aproximación a la caballería de la jineta y el juego de cañas de Andalucía en el siglo XVI" *Materiales para la historia del deporte*, 1, pp. 167-187; Díez Borque, J.M^a. (1990) "Los textos de la fiesta: ritualizaciones celebrativas de la relación del Juego de Cañas", *La fiesta, la ceremonia, el rito: Coloquio Internacional*, Granada, pp. 181-193; Deleito y Piñuela, J. (1988) *...También se divierte el pueblo*, Madrid, pp. 84-94.

En la obra de Sánchez de Badajoz se enfrentan los dos bandos que son los vicios y las virtudes¹⁹. Uno de los bandos está formado por siete jinetes que son los siete pecados capitales. El otro bando, no podía ser de otra forma, lo integran las siete virtudes principales. Con efectos sonoros de trompetas y atabales se figura el inicio del juego, y el cruzar de cañas. La Sibila, uno de los personajes principales de la obra, exclama:

*“Oh, qué valiente contienda
Hazen en los coraçones
Contra virtudes, pasiones!”*

Y poco a poco, las virtudes se van imponiendo. La Humildad derroca a la Soberbia; Largueza se impone a la Avaricia; Limpieza y Castidad vencen a Lujuria; la Paciencia hace huir a la Ira, y dándose por vencidas, la Envidia, la Pereza y la Gula abandonan el combate.

La realidad del juego de cañas como un espectáculo de dimensiones notables aparece en uno de los primeros clásicos de la ascética hispánica, la *Subida al Monte Sión*, de Bernardino de Laredo, quien al hablar del corazón humano escribe. *“Y no ha lugar el dezir que es estrecho el coraçon, porque mas puede caber en el, y en el largo entendimiento, pues sabeys por experiencia, y sabemos que cabe un juego de cañas...”*²⁰. En su faceta de espectáculo, también

19 La obra de Diego Sánchez de Badajoz está publicada en su *Recopilación en metro*, Sevilla, 1554. Las referencias en nuestro trabajo son sobre la edición de Barrantes, D.V. (1882) *Recopilación en metro del bachiller Diego Sánchez de Badajoz*, en dos volúmenes, Madrid. Los aspectos literarios han sido estudiados en Pérez Priego, M.A. (1996) “La tradición representacional de la Sibila y la Farsa del Juego de Cañas, de Diego Sánchez”, *Criticón*, 66-67, pp. 5-15; Rodríguez, T. (2008) “El funcionamiento de la analogía en la transmisión de la doctrina por el teatro: la Farsa del Juego de Cañas, de Diego Sánchez de Badajoz”, *Criticón*, 102, pp. 103-112; Casal, F (2002) “Funcionamiento de un espacio dramático plural: la farsa en que se representa un juego de cañas espiritual de virtudes contra vicios, de Diego Sánchez de Badajoz”, en Casal, F; Gonzalez, C. y Vitse, M. (eds.) *Homenaje a Frédéric Serralta, El espacio y sus representaciones en el teatro del Siglo de Oro*, Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, Madrid, pp. 137-153; Biblioteca áurea hispánica. Ver también Fothergill-Payne, L. (1977) *La alegoría en los autos y farsas anteriores a Calderón*, Londres, pp. 49-50; Casal, F. (2001) *Dramaturgia y reescritura: el teatro de Diego Sánchez de Badajoz*.

20 Laredo, B. de (1617) *Subida del Monte Sión*, Alcalá, p. 171 (ed. original Sevilla, 1535).

sirve el juego de cañas para aludir al gran espectador, a Dios mismo²¹: *“Estamos a la mira del mundo; y todos los ángeles desde las ventanas del cielo nos mira, los hombres desde las barreras de la tierra; Dios del monte alto de su eternidad, miranos como a cosa extraña, como a lidia de toros y juego de cañas”*. Y aprovecha también para comparar el acontecimiento que suponía dicha fiesta con la fiesta máxima, la Pascua de Jerusalén²²: *“Y assi como quando ay un concurso grande en una ciudad, para el dia que se han de hallar los lugares circunvecinos en ella, ay toros y juegos de cañas, para alegrar las gentes, y esse dia todos concurren a la plaça. Assi en la Fiesta de Pascua de Jerusalén...”*.

Como en otros casos, uno de los elementos que más aprovecha a los autores es la necesidad de un entrenamiento, de una preparación²³:

“Si los caballeros para jugar a cañas, y hazer fiestas, y seraos, se previenen tanto, y se ensayan con tanto cuydado, y vigilancia haziendo sus bueltas, y caracoles, y todas sus entradas, y salidas van primero tan exercitados, para no hallarse nuevos el dia de la fiesta: quanto mas se deve poner esta vigilancia para morir; para correr no cañas sino lanças, no parejas sino muy desiguales con tantos, y tan poderosos enemigos ¿Pues qué medio para este ensayo de morir? Pensar en la muerte como havemos dicho y que de tal manera bivays, que las cosas adversas de este mundo no hos desmayen ni os hagan perder pie en la virtud pues se acabaran mañana vuestros tormentos, trabajos y fatigas, y comenzara el descanso con la buena muerte”.

El desarrollo del juego presta a Baltasar Pacheco una imagen para representar la generosidad de Dios, que nos da el premio no porque lo merezcamos, sino porque generosamente nos lo prometió, y con ello se obligó:

21 Durán, F. (1612) *Dictamen espiritual y razón de estado para el discreto cortesano que lo pretende ser del cielo*, Valencia, p. 268.

22 Fernández de Valderrama, P. (1605) *Ejercicios espirituales para todos los dias de Quaresma. Tercera parte*, Madrid, p. 102b.

23 Durán, *Dictamen...*, p. 95.

“Si en una justa, o torneo, que no dura mas de dos o tres horas, prometiesse el Rey al que mejor corriese o quebrasse dos lanças, una piedra preciosa de grandissimo valor: si Pedro corrio mejor sus lanças, sin duda se dira que la mereció, y que el Rey se le deve...”²⁴.

La vistosidad del juego, así como la importancia de los asistentes, se presta también a hacer consideraciones que enardezcan los ánimos de los oyentes o lectores:

“Haz como los que juegan cañas, y corren cavallos delante del Rey, que no atienden ni hazen caso del aplauso que les haze el vulgo, atendiendo solo a dar gusto al Rey que les mira. Assi en todas tus obras no atiendas las alabanças del vulgo que es torpe y neçio, sino solo agradar a Dios que te ha de premiar”²⁵.

Para Fray Juan de Mora es incluso comparable al mismo sacramento eucarístico, que es descrito como *“solemne juego nobilissimo de cañas, regocijo ruidoso de toros, y placer entretenido de la comedia”*... *“devida correspondencia es que con juego de cañas se celebre Sacramento, que en forma de caña quiso simbolizarse medida de la gloria”²⁶.*

Se encuentra una interesante descripción de los movimientos de los jinetes en esta comparación con la caída de San Pablo, paso previo y necesario para su posterior ascenso espiritual:

“... antes quiero dezir, que el caer, fue lo que haze el buen ginete, quando quiere tirar la caña, que para que vaya con mayor fuerza, se derriba sobre los arçones postreros, derrocando el braço a las espaldas, para cojer mas buelo, y con mayor impetu bolarla por los ayres...”²⁷

24 Pacheco, B. (1603) *Catorze discursos sobre la oracion sacrosancta del Pater noster*, Salamanca, p. 192.

25 Berenguer y Morales, P.J. (1629) *Universal Explicación de los misterios de nuestra santa fe*, Tomo I, Valencia, p. 477.

26 Mora, J. (1682) *Enigma numérico predicable*, Madrid, p. 115.

27 Aldovera y Monsalve, G. (1625) *Discursos de las fiestas de los santos*, Tomo I, Zaragoza, p. 709.

Sirve, también, para amonestar sobre la conveniencia de no tomarlo todo como juego, sino aprender a discernir en qué ocasiones el combate va en serio:

“Vereis algunas vezes en un campo, o en una plaça, que se ordena un Exercito de Cavalleria: que se dividen aqui una quadrilla, y alli otra: que ya se embisten, y corren: unos se adargan otros les tiran cañas como lanças; pero al fin de la tarde, los vereis juntos, y que como amigos se sientan todos en una mesa a cenar. Que es esto? Este fue el fin de la guerra? No fue guerra, diréis, que fue solo juego de cañas. Oireis tambien alguna noche tiros de artilleria, mosquetes, caxas de guerra: se ve fuego, se levanta humo, se oyen gritos, estrepito, clamores. Que es esto? Se da alguna batalla? El ruido eso parece; pero no es batalla sino vocacion de una Fiesta. O propositos del christiano! Son guerra o juego de cañas? Son batalla, o vocacion?²⁸”

No es extraña la lectura condenatoria, la que encuentra en todas estas actividades un motivo para ejemplificar la vanidad de la vida, y el fin de aquellos que ponen su corazón en los placeres de este mundo. Por ejemplo, aquellas mujeres que arrastraron a los hombres a la ruina²⁹:

“Esta es la que hazia raya en hermosura, y pasava de raya, y hazia pasar de raya a todos? Por esta hazian fiestas, se jugavan cañas, justas, y torneos, y se sacavan libreas, se hazian banquetes, y se corrian toros, y han corrido de manera, que han quedado, no solo pobres y mendigos, pero pierniquebrados, y tan apartados de la virtud que en ellos no parece cosa que buena sea?”.

La caza es otro de los ejercicios comunes en la época a la que nos referimos. Es actividad que prepara para el combate, adiestra a los caballeros, ejercita las cualidades de persecución, tenacidad, capacidad de sufrimiento... Pero no cualquier caza entra

28 Barcia y Zambrana, J. (1694) *Despertador Christiano de sermones doctrinales*, Tomo III, Cádiz, p. 140.

29 Berenguer, op. cit., p. 244-245.

dentro de nuestro objetivo. La pequeña caza de volatería, con redes o con ballesta, no es nuestra prioridad. La caza a caballo, organizada en partidas, que implica salir al monte, y que tiene en la montería y la cetrería su expresión mejor, ésa es la que nos llama la atención.

La caza se presta a multitud de interpretaciones. Dios es el gran cazador de almas; Cristo es calificado como el montero de las almas... pero Satanás también es considerado un cazador voraz de las almas de los pecadores. Por otra parte, las imágenes que la caza inspira en los autores espirituales son tan atractivas, tan poderosas en ocasiones, que merece un lugar privilegiado en este estudio.

Como en el juego de cañas, Diego Sánchez de Badajoz es el primer autor a mencionar. Su *Montería espiritual*³⁰, considerada su obra más elevada, elaborada y difícil, nos presenta el escenario de la lucha interior que se desarrolla en cada ser humano. La razón debe ir a la caza de la voluntad y someterla, y para ello es ayudada de una jauría compuesta de lebreles: son la prudencia, la justicia, la fe, la esperanza y la perfecta caridad. Dirigidas por la razón, acechan a la presa (una leona) hasta rodearla e intentar “cazar por arte”. El desenlace llega cuando una “flecha de amor” hiere a la leona, que es rendida, liberada gracias a la caridad del enredo de zarzas y espinos en que habitaba (que como aclara más adelante el autor, *son los deleites que rebotan el juicio de la razón y en sucia delectación la Voluntad nos ensotan*). Tras la montería, el autor añade una *Glosa sobre la montería ya dicha*. En esa glosa se declara que el motivo de la razón para moverse a cazar la voluntad es haber descubierto *que es su fundamento/la divina semejanza*. E inicia la montería ayudado por los perros, lebreles y alano: *Estas virtudes morales/ para subir a los mortales/ a la que es vida inmortal*. Y se inicia la lucha entre las pasiones carnales y los dardos espirituales. Como no podía ser de otra forma, las virtudes, gobernadas por la Caridad perfecta, lograrán su presa.

30 Cf. *Recopilación en metro*, op. cit., edición de 1882, vol. 1, pp. 1-21.

Llama la atención la cantidad de veces que los autores de sermones y homilías recurren a imágenes de la caza para representar aspectos de la vida espiritual. Y llama la atención, también, la vivacidad de sus relatos.

Diego de la Vega saca mucho partido de la caza como inspiradora de comparaciones. Para empezar, hasta la pasión de Cristo puede ser representada como una montería, en la que las fuerzas del mal van tras la presa que es el propio Hijo de Dios³¹. En otros párrafos, es Dios mismo quien es representado como cazador: *“preciase Dios de caçador, y haze grandeza de la montería de los pecadores, y quando caça uno destes, es increíble el contento que toma, y quan sabrosa le queda la mano”*³²; *“Como un señor que tiene una casa de campo donde suele yr a caçar, y holgarse, y de alli sale y caça el jabali, el ciervo, etc., Assi tenia Dios el tabernaculo como casa de recreo, donde salia a hazer sus empresas, y caçar almas”*³³. En tono de súplica se puede solicitar a Dios que sea nuestro cazador, y que nos libre de los otros cazadores, los demonios: *“Hazeos mi Dios caçador, y hallareis en este desierto una cierva herida con el benablo de vuestra infinita bondad, y hermosura, que aunque esta lastimada, no quiere entregarse sino a vos, huyendo anda de los vanos caçadores del mundo...”*³⁴. Así es presentada la tarea de Dios, de forma alegórica, recurriendo a la caza:

“Sale un caçador a caça, y lleva en sus manos un açor, el qual toma buelo tras alguna ave, y si se detiene por alla, para tornarle a la mano, toma un señuelo, que es una apariencia de ave, y arroja se la, a la qual viene el açor, y le cobra el caçador; este caçador es Dios, el açor que lleva en sus manos, es el hombre, que viendo se en el campo deste mundo, arroja se a hazer presa en cosas de carne y sangre, va se de la mano en quanto a no estar en su gracia, quando por semejantes cosas le

31 Vega, D. de la *Parayso de la gloria de los santos*, p. 413.

32 *Ibid.*, p. 269.

33 Berenguer y Morales, P.J. (1629) *Universal Explicación de los misterios de nuestra santa fe*, Tomo I, Valencia, 532.

34 Jesús María, J. de *Epistolario...*, p. 792. Vid. también Apolinar, F. (1663) *Sermones panegíricos en alabanza de María señora nuestra*, Madrid, p. 153 y 387.

ofende mortalmente aunque no se va dellas para huyr el castigo. Viendo pues Dios el açor tan encarnizado, arroja le el señuelo, ponele delante a su Hijo hecho carne para que venga si quiera al nombre: aunque ay diferencia, que el señuelo parece ave, y no lo es, mas aquí realmente es hombre. A este señuelo deven venir los açores, los hombres...”³⁵

En resumen:

“no ay caçador en el mundo por muy aficionado que sea a la caça, ni pescador que muy perdido sea por la pesca, que tantas invenciones haga, como Dios para pescar un alma”³⁶

Es Cristo quien más veces aparece como el supremo cazador, el montero de las almas, que busca nuestro corazón. Así lo vemos en Bernardino de Laredo, Bardaxí, Damián Álvarez y otros autores:

“El Rey caçador de las animas que le crio, y se remontaron del, nuestro inaccesible Dios es, su halcon sacre, con lo qual todo lo caça es nuestro dulcissimo Christo”³⁷.

“Este primogenito, pues devemos a este soberano niño caçador y montero de las almas (...) porque es costumbre dar a los caçadores el coraçon de las aves ...”³⁸

“El aguila Real, quando despues de aver bolado gran rato tras alguna ave la coge entre sus uñas, lo primero en que se ceba es en el coraçon, y el coraçon de su pressa es el primero que recibe, en premio del trabajo que passo en la caça. Assi Christo generoso alcon, que por caçarte bolo del Cielo a la Tierra, y baxa bolando del pecho del padre, del vientre de la madre al madero de la cruz, del madero de la Cruz al infierno, del infierno al mundo, y del mundo al Cielo: que dio tantos buelos para caçarte, en aviendote cogido entre sus uñas, en premio de sus trabajos, quiere cebarse en tu coraçon, y quierele todo entero, no repartido, la mitad al mundo y la mitad a Dios...”³⁹.

35 Villegas, A. de (1589) *Flos Sanctorum*, Cuarta Parte, Madrid, p. 546.

36 Ortiz Lucio, Fr. F. f. 232.

37 Laredo, B. de (1617) *Subida del Monte Sión*, Alcalá, p. 90.

38 Bardaxí, J. de (1613) *Sermones del adviento y santos*, Barcelona, 139b.

39 Álvarez, D. (1610) *Exposición de los Evangelios de adviento y del primer lunes de Quaresma y día de Navidad*, Burgos, p. 333.

“O Christo mio, Halcón celestial, que teneys uñas contra pecadores rebeldes, y sabeys tomar el açote contra ellos”⁴⁰

“O Christo santo, caçador divino de Nimphas de almas, que el deseo de caçarlas, os saco de vuestro palacio, y os hizo tomar trage de campo, y caçador andar por este desierto del mundo. Que buscais Señor mio, por esos montes de Galilea, que en Iudea? Que en este paramo triste? Bien claro es, que almas que van perdidas”⁴¹.

“Quando el caçador sigue la caça, si el Oso, o Iavali se le encova, le aguarda, vela y no para hasta sacarle fuera donde haze el daño. Asi nuestro Redentor, viendo que el dragon infernal hazia notable daño en sus heredades, le persiguió como a caçador divino”⁴².

La misma estrategia descrita más arriba es la que utiliza Cristo para convertir en cazadores a los apóstoles⁴³:

“El caçador antes que despida el halcon de su mano, le da un pedaço de carne, para que engolosinado con ella, buelva a la mano del caçador. Assi Christo antes que despida a sus Apostoles a caçar almas, les aficiona con su carne”.

Las experiencias de elevación de San Pablo dan pie de nuevo a emplear la cetrería como imagen⁴⁴, con una plasticidad notable en la descripción:

“Sucediole a S. Pablo, lo que al azor que subio por el ayre bolando tras la garça, hasta las nuves, haziendo puntas a una parte y a otra, que despues de avella dado alcance alla riba, y averse empelotado con ella, echando a bolar por el ayre las señas de su victoria: quando buelve a la mano, y el caçador le echa el capirote, y le pone en la ordinaria

40 Lanuza, G.B. (1633) *Homilias*, Tomo II, p. 1842; también en Barcia y Zambrana, J. de *Despertador Christiano...*, Tomo I, p. 153-54 y 295; Vega, P. de (1606) *Declaracion de los siete psalmos penitenciales*, Zaragoza, f. 33; Ordóñez de Ceballos, P. (1614) *Quarenta triunfos de la santissima cruz de Christo N.S.*, Madrid, f. 171v.

41 Lanuza, J.B. (1633) *Homilias sobre los evangelios que la Iglesia propone*, Tomo II, Barcelona, segunda impresión, p. 1754.

42 Montalt, P. (1679) *Panales muy sabrosos para dulçura del alma*, Barcelona, p. 81.

43 Berenguer y Morales, P.J. .op. cit., p. 974.

44 Vega, D., *Parayso...*, op. cit., p. 63.

prision, como queda encarnissado de la passada refriega, lo vereys tan dessassegado que no se halla en la mano, ni ay detenelle, sino que con el pico y las garras quiere romper las piguelas, sacude las alas, y haze mil amagos al buelo”.

En otros textos, son los ángeles los que aparecen como cazadores, aunque en una situación muy curiosa⁴⁵:

“Ai unos caçadores tan diestros, que al buelo matan la caça, y otros que para hazer caça no ha de ser al buelo, ha de estar el ave a quien ha de tirar queda y sossegada. Los Angeles son caçadores de Dios, nos vienen a flechar con santas inspiraciones: pero quando las doncellas a quien amartelar y herir con las flechas de sus inspiraciones, no las hallan los Angeles en sus encerramientos: buelvense a Dios, y dizenle: Señor, estas mugeres no paran un punto en su casa, dexan de andar, y buelan por las calles, no sabemos tirar al buelo, y assi nos bolvemos con las flechas de las inspiraciones: pero quando las hallan encerradas, alli disparan las flechas de sus favores”.

En otras ocasiones, el cazador es el predicador que va tras la presa que son las almas de los que le escuchan: *“el predicador es el que hiere la caça con la saeta de la palabra de Dios, y el confesor es el que la apiola y la mata...”*⁴⁶.

También los demonios son presentados practicando la montería:

*“Quando los cavalleros estan de gusto, suelen salir a caça, unos con lebreles, con galgos, perros, halcones, etc., y en topando alguna fiera se avisan, se juntan, la cercan, la persiguen, y prenden, y sobre la triste presa hazen ellos su fiesta y regocijo. Assi salen los demonios a la caça de almas, y en topando una desdichada alma destas, desdichada de ella”*⁴⁷.

“Assi mientras estan los santos en el mundo, andan con sobresalto, por los grandes peligros que ay; porque por una parte, los caçadores de

45 Avendano, C. (1627) *Sermones del Adviento con sus festividades y santos*, Madrid, p. 109.

46 Madrigal, J.B. (1605) *Discursos Predicables de las Dominicas de Adviento y Fiestas de Santos hasta la Cuaresma*, Madrid, imagen repetida en f. 14, 276b y 308.

47 Berenguer y Morales, P.J., Op. cit., p. 848.

*los demonios, con deseo de caçarlos, arman mil redes, y ponen mil lazos de ocasiones, y les arrojan muchas saetas de tentaciones*⁴⁸.

Estos textos muestran que la cetrería es una fuente de inspiración muy potente, muy versátil. No solo aplicable a la propia actividad de la caza, sino también a otros aspectos:

*“En saliendo de la mano del caçador elalcon al primero buelo muestra que tal ha de ser despues, lo mismo barruntamos del cavallo, del galgo, y de todos los animales de que nos servimos por necesidad o recreacion, y el mismo juyzio hemos de hacer del hombre”*⁴⁹.

La situación del ser humano y de qué forma Satanás lo apresa es representada de forma sobresaliente en este párrafo⁵⁰:

“Por qué piensa v.m. pone el caçador capirote alalcon? Que le han hecho al caçador los ojos delalcon, que lo tenga en capotado, y en lutado? Dize el caçador, este nacio para bolar, y si viese la techumbre, y pudiese abalançarse, andaria rabiando, e inquieto por esto, y haziendo todas diligencias por soltarse del cordel con que le tengo atado en mi mano, pues por esto le echo este capirote en los ojos, con lo qual esta en mi mano quieto, y contento con comer de un pedazito de carne que le doy de quando en quando. Sabe bien Satanas que nuestra alma nacio para bolar al çielo, y para esto la crio Dios, como dize San Agustin, para conocer al sumo bien que es Dios, y conociendole, amarle y gozarle; pues conociendo el demonio, que si el alma viese se abalançaria al çielo: que remedio para que no se abalance? Señor, echemosle un capirote a este hombre, tapemosle los ojos, y demosle de quando en quando un pedacito de carne que coma, que con este le tendremos en nuestro poder quieto, y contento, y no se nos ira de entre las manos, ni aun hara si quiera fuerza para salir dellas”.

48 Madrigal, J.B. (1602) *Homiliario evangélico*, Madrid, p. 258.

49 Fonseca, C. (1597) *Vida de Christo Señor Nuestro*, Barcelona, 241b.

50 Jesús María, J., *Epistolario espiritual...* p. 87.

La imagen del halcón cegado de forma intencionada con un capirote también es empleada para sugerir la actitud de Job, quien cierra los ojos ante la tentación:

“el remedio de que se valen los diestros caçadores , es echarle un capirote a los ojos, que no vea por ellos, sino la caça que ha de seguir, lo que ha de ser en remedio del pobre, en reparo del trabajado, en honra y servicio de Dios”⁵¹.

Y el corazón humano también es representado con el recurso a la cetrería:

“Es el halcón un ave codiciosa, que a quanto vee se abalanza, y lo mueve qualquier cosa, que tiene delante. Para tenerlo quieto, le echan un capirote, con que le cubren los ojos, y lo tienen con el, que no vea aquello a que no se a de arrojar, y solo se lo quitan, quando a de ver la perdíz, la garça, o la ave, que le esta bien seguir y dar caça. Es nuestro coraçon un halcon cudicioso: quanto vee, tanto apetece, y a todo se abalanza y arroja”⁵².

Uno de los juegos que es más empleado como símbolo es el ajedrez. Alejo Venegas del Busto (Toledo 1497-1562) en su obra más conocida, *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que cerca de ella son provechosos* (Toledo, 1537)⁵³, incluye esta reflexión en la que se recurre al ajedrez (y también a los toros):

“La regla es ésta: Que por ninguna vía, en ninguna manera, ni por pensamiento, so pena de ser vencido, se tome el hombre con el diablo á demanda y respuesta, ni salga con él al coso, pues él no es poderoso para sacar de barrera al que no quiere ser sacado. Antes como el jugador de ajedrez que conoce la gran ventaja de su contrario en juego que va la vida, si está en su mano hacer maña al juego, suya sería la culpa

51 Lanuza, G.B. (1633) *Homilias...* Tomo II, Barcelona, p. 1054.

52 Ibid. Ibid., p. 1053.

53 Citamos la edición de Mir, M. (1911) *Biblioteca de autores españoles, Escritores Místicos Españoles*, tomo I, Madrid, p. 142.

si saliese de sus casillas á campo raso con el contrario que le llevase conocida ventaja."

*"Como si no huviese visto muchas veces vencer el cuasi vencido, solamente por el descuido y menosprecio del vencedor, como (por poner ejemplo) muchas veces parece en el juego del ajedrez, en el cual vemos que el cargado de muchas piezas, por menospreciar al contrario, que está cuasi robado, recibe un mate nunca temido en mitad del tablero, é la gente en quien confiaba le fué ocasión de la pérdida, porque le ocuparon las casas en que el rey se pudiera acoger si las hallara vacías. Así cuando el diablo da jaques á la intención del hombre que confia en la multitud de sus obras y en las piezas gruesas que tiene, en lugar de entrar el hombre á quien el diablo da jaques en casa vacía, que es la humildad y el conocimiento que tiene de su propria cosecha, que es nada para escaparse de mate, echa el hombre los ojos á la casa primera y hállala ocupada y llena de pobreza de espíritu (Math., V)."*⁵⁴

El *Dechado de la vida humana* (1549) es una obra de Jacobo de Cessoli⁵⁵ traducida por el licenciado Reina que se inspira directamente en el ajedrez como símbolo moralizante de la vida y el combate humano. De hecho, el título completo es *Dechado de la vida humana moralmente sacado del juego del Axedrez*. Utilizando la imagen del ajedrez, el autor/traductor expone *la manera del regimiento y la doctrina de la contienda o batalla del humano linaje*. A través de las figuras (escaques o trebejos), el licenciado Reina nos presenta a dos grupos de personajes: los nobles y los plebeyos. Entre los primeros, el Rey, la Reina, los Arfiles (sic), los Caballeros y los Roques. De cada uno de ellos nos va describiendo su apariencia, su forma de moverse, sus funciones, sus atributos. Por ejemplo, los alfiles representan a los jueces, los Caballeros (no podía ser de otra manera) a los hombres de armas, y los roques son los representantes del poder real en diferentes regiones (virreyes, gobernadores...) y las dignidades eclesiásticas.

54 Ibid. p. 153.

55 Monje dominico que pudo vivir entre 1250 y 1322. Fue el autor del *Ludus Scacchorum* (ca. 1300), obra de enorme difusión en la Europa medieval. Cf. Gómez Redondo, F. "El ajedrez y la literatura (25). Jacobus de Cessolis", en Centro Virtual Cervantes, http://cvc.cervantes.es/el_rinconete/antteriores/junio_14/25062014_01.htm.

Por último, los hombres populares, divididos en ocho categorías: agricultores; carpinteros; labores de la lana; mercaderes y cambiadores; médicos, boticarios y especieros; taberneros y mesoneros; guardas de las ciudades y oficiales; corredores y jugadores. De esta forma, el ajedrez sirve de representación general de la vida humana y sus órdenes.

El ajedrez es orden, rigor. Por eso también se usa como contrapunto a la situación de desorden moral que preside el mundo de los hombres:

*“Allá en el siglo la vida que viven los seglares es vna vida desconcertada: porque en el mundo todas las cosas estan sin orden, y sin concierto, es vn axedrez mal entablado, apenas ay pieza en su lugar. Y aun por esto se llama este mundo Babilonia, confussión, desorden, behetria”*⁵⁶.

*“Si veys una tabla de axedrez, entabladas las piezas al reves, que el peon esta en la casa del Rey, y el cavallo, en la de la dama, y el or(...) en el puesto del Roque, dezis: no ay aqui jugador que entable y gobierne este juego. Ved esta tabla del mundo. O, qué mal entabladas las piezas”*⁵⁷.

*“Agora esta mal dispuesto y entablado el axedrez, entonces se pondra cada pieza en su casa. Agora esta la pobreza y trabajo en casa del bueno, y el descanso y riqueza en casa del malo: entonces se dispondra, poniendo cada cosa en su legítima casa”*⁵⁸.

El combate que se produce en el tablero es interpretado desde diversos ángulos. Por ejemplo, para explicar de qué manera el demonio ataca a los hombres:

“El que juega al axedrez, todo su intento es coger el Rey, alla van todas sus diligencias, maquinas, y tretas. Cogido el Rey, qué queda? Quando le dizen al otro, que se lo cogen: Xaque, y mate, qué a de

56 Jesús María, J. (1624) *Epistolario espiritual para personas de diferentes estados*, Uclés, p. 540.

57 Lanuza, G.B. (1636) *Homilias sobre los Evangelios de la Quaresma*, Tomo I, Zaragoza, p. 261.

58 *Ibid.*, p. 264.

esperar? (...) Cata el diablo lo que busca, tus males, tus daños."⁵⁹

*"Haze con vos el demonio, como el que juega al axedrez, que os va dando a comer, y entradas a vuestros vicios, para llegar a daros mate, y acabar con vossea vuestra diligencia ygual a la suya, para saberos escapar del"*⁶⁰.

*"Esto quedara facilmente declarado con un simile, y sea de dos que juegan al axedrez con un hombre intelligente, el uno de ellos astuto y experimentado en el, y el otro ignorante mucho, es ley de aqueste juego que la pieça tocada vaya por jugada si el que sabe mas toca la pieça, aunque por averla de jugar pierda el juego, es cierto la ha de jugar, porque la ley dize pieça tocada jugada, pero si a caso el que sabe menos la tocare, no por esto pierde el juego, sino que le advierten lo que ha de hazer atendiendo su ignorancia..."*⁶¹

Es decir, que al hombre, en razón de su ignorancia y de haber sido engañado, no se le aplica la regla de *pieça tocada, pieça jugada*.

Fray Francisco Ortiz Lucio emplea el ajedrez y la jugada del mate para el momento del pecado original⁶²:

"Esta el otro jugando al axedrez, y esta en jugar una pieça medio dia, y despues la juega por donde le dan un mate. Mal aveys jugado. Es verdad señor que no lo vi. Que no lo vistes? Ha dos horas que lo miravades, y teneys el juego delante, y no lo vistes; no lo advertistes? Ansi Adam bien avia visto que estava desnudo, pero no lo avia visto hasta que le dieron mate..."

En otras ocasiones se recurre al juego del ajedrez para explicar la intervención de Dios en la historia de los hombres, como advertencia: *"Haze Dios como quando estando jugando al axedrez un gran jugador, esta mirando y viendo que su amigo que al presente tiene buen juego ha de tenerlo malo si persevera en el y perder, baraja el jue-*

59 Ibid, p. 222.

60 Lanuza, G.B. (1636) *Homilías sobre los Evangelios de la Quaresma*, Tomo V, Zaragoza, s.p., Homilía del Miércoles de ceniza.

61 Bardaxi, J. (1613) *Sermones del adviento y santos*, Barcelona, p. 81b. Este simil está inspirado en fray Luis de Granada.

62 Ortiz Lucio, F. (1595) *Summa de Summas de avisos*, Alcalá, p. 234.

go, y haze que dexede jugar"⁶³. O como comparación con el predicador y las materias de sus sermones: "*que si acierta el Predicador, como buen jugador de axedrez, a trasponer con arte los conceptos y discursos, tendrá con qué predicar muchas Quaresmas y años*"⁶⁴. Se utiliza para hablar de no juzgar hechos ajenos: "*Como si jugando al axedrez estuviese otro mirando y avisasse tal trecha, o que guarde tal pieza, se enojaría el otro con quien juega del que avisa*"⁶⁵. Los movimientos de las figuras dan pie a ciertas comparaciones. Por ejemplo, si el hombre se hace asiduo al Santísimo Sacramento podrá, como el peón, cambiar su condición a la de dama:

*"Pero el hombre que es el peón, y que menos vale, puede mereciendo en el estado de viador subir, y andar tanto que passando el valor de los choros inferiores, se ponga en le última cassa, y andar de los Seraphines, que son las damas de la celestial corte, dexando los demas atras..."*⁶⁶

Es el mismo símil que emplea Diego de la Vega, hablando de los progresos de virtud de San Diego⁶⁷: "*Assi le fue Dios llevando desde sus primeros principios, como quien lleva un peon de axedrez de casa en casa, y de assiento en assiento, hasta ponerle lado con lado con el Rey*".

Un caso particular es la imagen que ofrece Baltanás para ilustrar cuán miserable es esta vida: "*Es esta vida como el juego del axedrez. Que durante el juego el rey tiene su lugar: y la dama y el peón: y acabado el juego echados en el bolson: a las bezes el rey cae en lo baxo: y el peon en lo alto*"⁶⁸. Y también es aprovechado este juego para representar la actitud orante⁶⁹:

63 Baltanás, D. (1558) *Exposición de los evangelios con sermones*, p. CLXVIIa.

64 Lanuza, J.B. (1633) *Homilias*, tomo III, Barcelona, en la Censura.

65 Baltanás, D. (1558) *Segunda parte de la exposición de los Evangelios con sermones*, Sevilla, XXXVI.

66 Ceita, J. (1626) *Quadragesima de sermones en loor de la Virgen María y de Christo Señor Nuestro*, Córdoba, p. 444.

67 *Parayso de la gloria de los santos*, p. 413.

68 Baltanás, D. *Segunda parte*, op. cit, p. LXXVa.

69 Madrigal, J.B. (1605) *Discursos Predicables de las Dominicas de Adviento y Fiestas de Santos hasta la Cuaresma*, Madrid, p. 224b.

“Acontece jugar uno al axedrez, estando assentado, y diziendo grazias y donayres, y salir del juego con ganancia; y acontece jugar otro a la pelota, y salir del juego molido, quebrantado y con perdida. Assi esta el justo, en la quietud de la oracion, requebrandose con Dios...”.

Aún más singular es la utilización de los movimientos de la Dama para ejemplificar el caracter femenino⁷⁰:

“En el juego del axedrez todas las piezas tienen sus veredas, que no pueden andar por otras, mas la dama todo lo anda y todo lo corre, y por esto está siempre en peligro, y todo el cuydado del jugador, es que no se pierda la dama, y en perderla, se tiene el juego por perdido. Assi es la muger, pieza que todo lo anda, y si se pierde, el juego anda perdido”.

Santa Teresa de Jesús constituye otro ejemplo notable. En su *Camino de perfección* (1564-67) recurre al símil del ajedrez para presentar la búsqueda de Dios, hasta darle “jaque mate” empleando la Dama, es decir, la humildad:

1. *Y no os parezca mucho todo esto, que voy entablado el juego, como dicen. Pedísteime os dijese el principio de oración; yo, hijas, aunque no me llevó Dios por este principio, porque aún no le debo tener de estas virtudes, no sé otro. Pues creed que quien no sabe concertar las piezas en el juego de ajedrez, que sabrá mal jugar, y si no sabe dar jaque, no sabrá dar mate. Así me habéis de reprender porque hablo en cosa de juego, no le habiendo en esta casa ni habiéndole de haber. Aquí veréis la madre que os dio Dios, que hasta esta vanidad sabía; mas dicen que es lícito algunas veces. Y cuán lícito será para nosotras esta manera de jugar, y cuán presto, si mucho lo usamos, daremos mate a este Rey divino, que no se nos podrá ir de las manos ni querrá.*

2. *La dama es la que más guerra le puede hacer en este juego, y todas las otras piezas ayudan. No hay dama que así le haga rendir como la humildad. Esta le trajo del cielo en las entrañas de la Virgen, y con ella le traeremos nosotras de un cabello a nuestras almas. Y creed*

70 Berenguer y Morales, P.J. (1629) *Universal Explicación de los misterios de nuestra santa fe*, Tomo I, Valencia, p. 700.

que quien más tuviere, más le tendrá, y quien menos, menos. Porque no puedo yo entender cómo haya ni pueda haber humildad sin amor, ni amor sin humildad, ni es posible estar estas dos virtudes sin gran desasimiento de todo lo criado.

Por último, una referencia que nos permite contemplar la realidad de un juego que incluye también a los espectadores:

“Pues V. S. no pregunte assi, sino con deseo de que le digan sus faltas, que como hombre las ha de tener: y los hombres Governadores, y metidos en negocios no saben en lo que faltan, mas los que desapassionadamente los miran, echan de ver que faltan, y en que faltan. No vé tambien el que juega al axedrez, como el que ve jugar”⁷¹.

En 1588 se edita en Valencia un pliego que incluye un *Juego de ajedrez a lo divino*⁷². Fernando Gómez Redondo ha presentado ya las líneas maestras de esta obrilla⁷³. Como en otras ocasiones, el tablero es el escenario/mundo en el que se desarrolla la vida de los hombres, mientras que Dios y el diablo juegan una partida por conquistar o salvar el mayor número de almas. La Virgen es la reina, y jugará un papel fundamental. Como explica Gómez Redondo, el autor del pliego conoce y presenta los movimientos del ajedrez, haciendo alusión a diferentes aperturas o a la famosa jugada de gambito⁷⁴. Nos remitimos a su análisis⁷⁵:

“Interesan sólo aquellos movimientos que puedan ser fácilmente reconvertidos a enseñanzas alegóricas; así se describe una apertura en la que se ven involucrados peón y caballo sin que se especifique, por supuesto, cuáles son las piezas que se mueven: basta con decir que «el negro juega un peón» y que Dios responde con ese «caballo soberano»

71 Jesús María J. *Epistolario espiritual...*, p. 349.

72 Se trata de un pliego con dos obras, la primera de las cuales se presentará más tarde: *Juego de esgrima a lo divino*.

73 Gómez Redondo, F. “El ajedrez y la literatura (30). El juego de ajedrez a lo divino”, *Rinconete*, consultado en http://cvc.cervantes.es/el_rinconete/antiores/octubre_14/08102014_01.htm.

74 “Cuando vido esto el Rey blanco, / permitió en tal ocasión / que se pierda algún peón / y se meta en el barranco / de perpetua perdición”.

75 Gómez Redondo, F., art. cit.

que figuraba la cruz; la respuesta del contrincante implica a la misma figura: «bolvió el negro de Plutón / con su cavallo al alcance» para que, sin más indicaciones, se señale y se subraye con la rima, que Dios «ganósel a al primer lance». Sin embargo, era preciso acomodar la expulsión de Adán y de Eva del paraíso a estas correspondencias alegóricas y, así, en la copla tercera, se describe la sutil maniobra —«jugó luego de un arfil / y a siete casas le echó»— con que el diablo engañara a la primera mujer apoderándose de dos piezas a la vez: «pues de aquel lance perdió [Dios] / el primer peón y dama». La dicotomía «Eva/Ave», con la que se señala el modo en que la humanidad es salvada gracias a las virtudes atesoradas por María, rige el siguiente movimiento en el que Dios saca a esa dama tan singular «del aposento sagrado» apoyándola en el roque y provocando el inmediato temor en su oponente: «por do el negro conocía / que su juego se perdía»; de nada le servirán ya su «saber» ni las «mañas» en las que su soberbia se manifiesta, puesto que, entrando en liza esa figura de tanto poder, su fin se fija en la cuarta copla:

Mas Dios, que lo malo estraña, / como vio su juego roto, / con la dama en su compañía / le dio por mayor hazaña / jaque en uno y mate en otro”.

Una de las rimas más interesantes es aquella en la que se presenta al vencedor, el Rey Blanco eternal (Dios), con ayuda del caballo (la cruz de Cristo) y de la dama (la Virgen) rescatan las dos piezas que le habían sido tomadas de una sola jugada.

En 1588 se edita en Valencia un pliego con dos obras: *Juego de esgrima a lo divino* y un *Juego de axedrez a lo divino*⁷⁶. El *Juego de esgrima* será aprovechado más tarde por Fernán González de Esclava, en sus *Coloquios espirituales* (El Coloquio X es, precisamente, *De la esgrima espiritual*).

La esgrima es una actividad que ejemplifica la lucha interior. Así, por ejemplo, en Cristóbal de Avendano⁷⁷:

76 Infantes, V. (1987) “Un anónimo literario entre la escena y el contrafactum: el Juego de esgrima a lo divino (¿1587?)” *DICENDA Cuadernos de Filología hispánica*, 7, pp.389-437.

77 Avendano, C. (1627) *Sermones del Adviento con sus festividades y santos*, Madrid, p. 34.

“Passa adelante el Eclesiastico y dize Illie lude. Ai dentro de tu conciencia, pecador, interiormente juega (...) Exercitate en contemplar el rigor de aquel dia; y viene bien esto con la palabra lude, juega dentro de tu alma, aludiendo en esta palabra al juego de la esgrima. Los que esgrimen con espadas negras, que propiamente se llama jugar a las armas, es para hazerse diestros, quando se ofrezca ocasión de llegar a reñir con espadas blancas. Lude. Esgrime con la consideración con el dia del juicio, que aora tiene espada negra, para que quando venga con espada blanca estes diestro, esgrime con las llamas del infierno (...) juega con la muerte, y esgrime con ella; hazte diestro, como esgrimia san Pablo.”

La lucha por excelencia es la del hombre que aspira a la santidad, contra las tentaciones. Así, San Antón el de Siria (San Antonio, padre del desierto) es calificado como *“aquel buen maestro desgrima en tentaciones”*⁷⁸. La descripción de los movimientos, lances y situaciones del combate se presta a establecer comparaciones con momentos de la vida espiritual:

*“Que como quando dos competidores entran en la esgrima, el mas sagaz para conocer la valentia de su contrario, lo que haze es, tientale la espada, y por alli saca la fuerça del braço que la rige, y lo que para conseguir la victoria le conviene; y si es mas la pujança del otro que la suya, comiença a jugar con artificio y maña, y le barrena el pecho. Assi el demonio, como ni lee los coraçones nuestros, ni sabe al cierto la pujança de cada uno, tienta la espada, y si le vee fuerte llevale por maña y si flaco a campo abierto le acomete”*⁷⁹.

“Convirtiose el glorioso s. Agustín a la Fe, y fue tan de veras su buelta, y con tanto pecho, que desde aquel punto tuvo vando rompido con los vicios, sin hazer jamas amistad con ellos: pero v.m. jamas se acaba de determinar, ni de romper con las ocasiones, y por esto jamas se acaba su pecar; todo es juego de esgrima. Vera v.m. dos hombres que esgrimen con tanta colera que parece que se han de hazer tajadas, y al cabo ningun golpe se dan; que es aquello señor? Es juego de esgrima,

78 Gracián de la Madre de Dios, J. (1596) *Cerco spiritual de la conciencia tentada*, Roma, s.p.

79 Ponce de León, B. (1605) *Primera parte de Discursos para todos los evangelios de la Quaresma*, Madrid, p. 380.

que no haze sino señalar sin executar el golpe. A señor, y quien viere a v.m. acometer a dexar el vicio, y el deleite quando viene a este santo desierto, y en otras ocasiones, y quien le viere derramar lagrimas, y dexir que antes reventaran que tornar mas a pecar, pensaran que tiene v.m. a desjarretar el pecado, y que no ha de levantar mas cabeza contra v.m. y si bien se mira a lo que despues, no fue mas que señalar, sin hazer sangre”⁸⁰.

Gracias a Dios, el cristiano cuenta con el mejor maestro de esgrima posible⁸¹:

“Otro motivo mui principal tuvo el Señor en dexarse tentar, y fue enseñarnos con su exemplo, como nos debemos aver quando nos vemos tentados. Pondero esto San Juan Chrisostomo con el exemplo de un maestro de esgrima, o de los Atletas, que amaestran a los otros, a pelear y a jugar las armas (...) Quiso el Señor dar ocasion al Demonio, para que el Demonio se atrevisse a acometelle, para que peleando con el, enseñase a los hombres, como le avian de vencer. No de otra suerte, que los maestros de esgrima, o los que instruyen a los Atletas, de proposito se pone a jugar las armas, para que viendo sus discipulos, como ellos las juegas, aprendan el arte de pelear, y vencer. Assi Christo Nuestro Señor quiso entrar en batalla con el enemigo, y jugar con las armas de la divina palabra, y esperar a pie quedo sus golpes, y rechazarselos con arte, y destreza, para que nosotros en el, aprendamos a pelear, y a vencer”

Jugar a la pelota es otra de las actividades físico-deportivas que está presente de forma constante en la vida cotidiana del siglo XVI. Gracias al uso que los diferentes autores hacen de este juego podemos conocer algunos detalles del desarrollo del propio juego. Y además ver qué aspectos son reutilizados como inspiración para la reflexión espiritual. Lo que parece llamar más la atención es el ir y venir de la pelota, golpeada por los jugadores, y que da pie a presentar circunstancias diversas de la fortuna:

80 Jesús María, J. (1624) *Epistolario espiritual*, p. 667.

81 Aguado, F. (1646) *Misterios de la fe*, Madrid, p. 478.

*“ca ninguno puede subir á él si primero no entrase dentro en sí; é con cuanta más fuerza ó más profundamente entrare, tanto subirá más alto, porque el que se humilla desta manera es ensalzado, y le acontece como á la pelota, que tanto sube más alto quanto da mayor golpe consigo en tierra”*⁸²

“Los que juegan a la pelota, cada uno pone todo su esfuerço en echarla más alto que el otro, y que no perezca en sus manos, para lo qual siempre que la toca le da mayor golpe con ansia de ganar a su contrario (...)”,

y lo aplica a la comparación, y pone como ejemplo la comparación entre predicadores: *“no ay pelota que tantos golpes reciba como los pobres predicadores”*⁸³.

Las idas y venidas de la pelota son imagen de este mundo:

*“...porque este mundo es semejante al juego de pelota, donde por momentos passa de unas manos a otras sin detenerse en ninguna, como pasan los Reynos, los Imperios, las haciendas, y todos los bienes desta vida” (...) “Tambien habla de este mundo el Sabio como de juego de pelota por la brevedad con que se acaba, como acontece en el juego...”*⁸⁴

*“El doctissimo Nicolao de Lyra dijo que es el juego de pelota: ludens, id est, ludum faciens de orbe terrarum: qui similis est ludo pila. Es porque como la pelota en el juego va pasando de una mano a otra: asi pasan los imperios de una a otra mano, por la Providencia divina? Asi el grande Expositor. Pero Hector Pinto hallo una moralidad. Llamase (dize) buena en el juego la pelota, no solo la que buela por el ayre sin tocar la tierra: sino la que aunque toque la tierra, se levanta luego para bolar por el ayre. Pues veis ai (dize el Sabio) qual es el juego en que Dios entretiene sus divinas complacencias: ludens in orbe terrarum: porque no solo se complace en el justo, que nunca cayo en tierra del pecado; sino en el que aunque cayo en la tierra de la culpa, se levanto luego al punto como pelota, a respirar el aire de la gracia: similis est ludo pila”*⁸⁵.

82 Osuna, F., *Tercer abecedario...*, p. 528.

83 Teresa de Jesús (1695) *Avisos espirituales comentador por el padre Alonso de Andrade*, Barcelona, pp. 415-416.

84 Ponce de León B. (1605) *Primera parte de Discursos para todos los evangelios de Quaresma*, Madrid, pp. 17-18.

85 Barcia y Zambrana, J. (1697) *Despertador Christiano quadragesimal de sermones doctrinales*, Tomo III, segunda reimpresión, Madrid, p. 284.

“Dos cosas se hallan en el juego de la pelota: la primera es, que buelve la pelota a la parte de donde salio; y esta se halla en el juego de pelota, de las cosas de este mundo: el sol que salió de Oriente, buelve a Occidente: los rios y las fuentes, que nacen invisiblemente del mar, buelven a el visiblemente, la mala materia que fue en arbol torna a la sustancia del arbol, el invierno buelve a sus rigores pasados, y el verano a las flores que perdio. Y si la otra condición del juego de la pelota es, que dure poco tiempo (que no es razon que juego tan cansado dure mucho) siendo tan grande la brevedad, con que se passan las cosas de esta vida, muy bien se llama juego de pelota”⁸⁶.

Son muchos los símiles inspirados en el juego de pelota. Veamos algunos de ellos:

- Tomar el nombre de Dios en vano, con una llamativa advertencia al final:

“No como muchos, que para decir que haze frio o calor, o para decir que les sabe bien la comida, o que esta bien guisada, echan el voto a Dios, o juro a Dios, etc. Juegan con el nombre de Dios, como si fuera una pelota, votándole de una parte a otra: entiendas los tales, que quando esten mas descuydados, dara Dios con sus almas un votiboleo, que no paren hasta el infierno”⁸⁷.

- La vida del pecador:

“assi como los jugadores no dexan reposar la pelota, dandole aca para aculla, y asi como las mugeres que juegan a la jueca, que dando con el maço a la bola, no la dexan parar: assi anda el triste del pecador, rodando de la casa del juego a la de la amiga, y de alli al hurto, o logro, etc., porque los vicios le dan de açotazos”⁸⁸.

86 López, G. (1620) *Discursos para todos los evangelios*, Córdoba, p. 41-42.

87 Madrigal, J.B. (1602) *Homiliario evangélico en que se tratan diversas materias espirituales*, Madrid, p. 439.

88 Berenguer y Morales, P.J. (1629) *Universal explicación de los misterios de nuestra santa fe*, tomo I, Valencia, p. 815.

- Hablando de los sacerdotes que solo se ocupan en comer y beber, y descuidan su misión pastoral, nos dice:

“los quales andan como pelotas de viento por esas calles, plaças y encruzijadas, jugando con ellos los seculares, dandoles el vote, y el puntillazo que los avientan hazia donde quieren, y en aquestos exercicios vienen a morir...”⁸⁹

- La justicia de Dios con los malos gobernadores y con pecadores:

“también avra visto V.S. jugar a la pelota, a algunos Cavalleros, en un lugar ancho y espacioso, con sus palas, o no sé como se llaman, en las manos; cosa es de ver qual traen a la triste, y desventurada pelota, que no la dexan un momento descansar de aqui para alli, arriba y abaxo, dandole el golpe y el bote, que la arrojan muy lexos de alli; pues como esta pelota dize tambien Dios, que ha de poner al mal Governador, para que jueguen todos con el, como al juego de pelota, y que le ha de quitar el gobierno, y el lugar en que le tenia puesto”⁹⁰.

“Arrojarte ha Dios como pelota en tierra, ancha y espaciosa. Quando arrojan a la pelota en una calle angosta tiene adonde pararse y detenerse; pero si es arrojada en campo raso por un braço muy fuerte, como no tiene quien lo impida va muy lexos. Una alma arrojada de un braço tan fuerte como el de Dios, a do parara el miserable sino en el profundo del infierno?”⁹¹

- Símil de la gratitud, en Miguel Ángel Pasqual⁹²:

“La gratitud viene a ser muy parecida al juego de pelota; no solo porque este consiste en retornar, o bolver la pelota a quien la embia; sino tambien, y principalmente, porque assi como en este juego se

89 Jesús María, J. (1624) *Epistolario espiritual para personas de diferentes estados*, Uclés, p. 758.

90 *Ibid.*, p. 360.

91 Madrigal, J.B. (1605) *Discursos Predicables de las Dominicas de Adviento y Fiestas de Santos hasta la Cuaresma*, Madrid, p. 91.

92 Pasqual, M.A. (1687) *Desagravios de Christo nuestro bien sacramentado*, Tomo I, Valencia, p. 114.

gana, quando se buelve la pelota, y quando no se retorna, se pierde; de la misma manera en el juego del beneficiar, consiste la perdida, o ganancia, en retornar la pelota del favor, con la pala de la gratitud”.

Al final, esta vida es casi como un juego de pelota entre Dios y los hombres⁹³:

“Parece que este Señor juega con los hijos de los hombres a la pelota, sacando de su mano beneficios, que embialles, unos mas blandos y otros mas fuertes. Con los buenos jugadores, y mas exercitados en la Fé, juega con mas fuerça, embiándoles mas recias pelotas de tribulaciones, y trabajos: con otros juega con mano mas blanda, sacando della bienes, que reciban las suias. Lo que deben hazer unos, y otros, es volvelle al Señor la pelota con igual agradecimiento: pues no es menor beneficio lo adverso; que lo prospero: la enfermedad; que la salud: la pobreza; que la riqueza. (...) Todo quanto hazemos o padecemos debemos ofrecerselo a Dios, y hazer lo que en el juego de la pelota: en el qual uno saca, y el otro vuelve: y dura el juego con gracia, mientras la pelota anda de mano en mano, sin dexalla caer: y si cae es con quince, o treinta de falta. Asi debemos pensar que anda el juego entre Dios, y nosotros. El Señor saca la pelota de su mano, y ya saca bienes, ya males; y unos, y otros nos los arroja a la mano: corre por nuestra cuenta volverselos todos a Dios con un presto, y agradecido retorno, sin que dexemos caer la pelota, sin volversela a la mano: porque sera fuerça, si nos descuidamos, que sea con falta culpable”.

Pero si hay una actividad que sobresale por encima de todos, esta es la fiesta de correr los toros⁹⁴. Ello denota la importancia

93 Aguado, F. (1646) *Misterios de la Fe*, Madrid, p. 36.

94 La bibliografía sobre este asunto es inmensa. Referimos unos pocos títulos: Deleito y Piñuela, J. (1988) *También se divierte el pueblo*, Alianza, Madrid, pp. 97-153; Benassar, B. (2000) *Historia de la tauromaquia: una sociedad del espectáculo*, Madrid; Fernández Truán, J.C. (2006) “Orígenes de la tauromaquia”, *Sport and violence*, pp. 80-90; González Troyano, A. (2008) “Ensayo para una historia de la tauromaquia en Andalucía”, *Revista de Estudios Taurinos*, 25, pp. 15-62; Montes, R. (2009) “Toros en Lorca, aproximación a su evolución histórica” *Alberca*, 7, pp. 143-152; Amigo Vázquez, L. (2015) “El escenario taurino: Plazas mayores y plazas de toros (siglos XVI-XVIII)” *Andalucía en la historia*, 48, pp. 8-13; Ybáñez Worboys, P. (1997) “Los regocijos de toros en los albores de la modernidad”, *Baética*, 19-2, pp. 223-232; Gómez Martínez, E. (2000) “Correr toros en Andújar en el

que tiene en el contexto hispánico de los siglos modernos, y de qué forma aparece en tantos textos espirituales. El toro, por supuesto, suele representar al demonio que acosa a los hombres; en tanto que el coso es el escenario de este mundo y de nuestra vida. De nuestro comportamiento en este trance dependerá nuestra suerte. También es ocasión de censurar la vanidad que suele acompañar a los muy aficionados a esta fiesta, y la facilidad con que suelen caer en tentaciones:

“Por no quitar los hombres esta ocasión dan ocasión que temerariamente juzguen los hombres. Luego la ocasión es materia bastante de donde el diablo saque pecados; por eso le ofresce al paciente cuantas veces fué ocasión de pecados. A los que dieron facultad de correr toros les pone delante todos los males que de allí procedieron, como son cuchilladas, que por maravilla faltan, meriendas y colaciones hechas á mala parte. Allí se traman los adulterios, de allí nascen las competencias, allende de los juramentos que pasan de cuenta y puñadas de muchachos que son muy anejas al correr de los toros; demás de los que no volvieron á casa, porque fueron tributarios al coso”⁹⁵.

“Antes quisiera persuadir a los moços, y que agora se estan prometiendo larga vida, y por esto se entregan a todo linage de vicios y maldades, que traen mas jugada la vida, y mas puesta al tablero la salud, que ellos son a los que mas facilmente boltea el toro, y pisa el tropel de los caballos en la ancha plaça, y coso de este mundo”; “Por el pecado del hombre entró el toro en la plaça, porque la punta del aguijada de la culpa lo encerró y truxo a donde haze tal estrago. Y assi como el toro arremete a los que mas lo agarrochan y se embrabece mas, quando le pican, y quando viene el otro cauallero, y le amenaza con su lança, allí es donde el cierra y arremete todo junto impetuofamente, estando muy seguros, y holgandose los que estan en las talanqueras y ventanas. Assi la muerte mas arremete de ordinario contra (132) contra los que mas pecan, porque essos la aguijonean mas. Pues si esto es assi echad vos mancebo la cuenta, y mirad quien son los que mas garrochas

siglo XVII” CVDAS, 1, pp. 187-202; Rodríguez Esteban, M.L. (1993) “Juegos y festejos en la ciudad bajomedieval: sobre el correr de toros en la Daroca del siglo XV” *Aragón en la Edad Media*, 10-11, pp. 747-762; Álvarez Cantos, F. (2009-2010) “La fiesta de toros en Marbella durante el Antiguo Régimen” *Ciliana*, 22-23, pp. 95-116.

95 Venegas, A., Op. Cit., p. 182.

*tiran al toro, y los que mas pecan, y por ay no se os hara nuevo que los mas que mueren sea gente moça, pues ellos con el estímulo del pecado provocan mas al toro a que arremeta contra ellos, y los quite la vida, que no al viejo a quien el desengaño lo puso en la talanquera, y lo quitó de los pies de los caballos*⁹⁶.

También se encuentra la crítica a la costumbre de ordenar se celebren toros con motivos religiosos⁹⁷: *“Unos de una señalada merced que Dios les haze ordenaran que se corran toros, como si tuviesen mucho que ver los santos con los toros”*.

En este combate que es la vida es importante saber burlar las acometidas del Diablo o de la muerte. Y es usual recurrir a una argucia que debía ser normal en el coso: dejar la capa en la testuz del animal, para aprovechar la ocasión de su ceguera y huir a lugar seguro: *“Huye della como del toro, que sigue a uno en el coso, y por verse libre de la fortaleza de sus cuernos, dexale la capa en ellos, para dessa suerte verse libre de su daño”*⁹⁸. Esta maniobra para librarse del toro da pie a Juan Bautista de Madrigal para amonestar a los que hacen testamento cuando están enfermos, pero cuando sanan se olvidan de lo prometido⁹⁹:

“Semejantes al que acomete el toro en el coso, que le arroja la capa sobre los ojos, y en passando el toro, y quedando libre, la vuelve a tomar. Assi como le acometio el toro de la enfermedad, arrojava la capa mandando restituyr, pero como passo el toro, ceso la enfermedad, torno a tomar su capa, dexando la restitucion”.

96 Valderrama, P. *Teatro de las religiones...* op. cit. p. 131-132.

97 Ponce de León, B. (1605) *Primera parte de Discursos para todos los evangelios de la Quaresma*, Madrid, p. 650.

98 Durán, F. (1612) *Dictamen espiritual y razón de estado para el discreto cortesano que lo pretende ser del cielo*, Valencia, Parte III, f. 222, hablando de la historia de Job. La misma imagen es utilizada por D. Baltanás, *Primera parte de la exposición de los evangelios*, f. CLlb; y en Durán, *Dictamen espiritual...* p. 222.

99 Madrigal, J.B. *Homiliario evangélico...* op. cit., p.243. La imagen de la burla del toro echándole la capa a los ojos es muy frecuente. Véase, por ejemplo, Aldovera, G. *Discursos en las fiestas*, op. cit., p. 568.

Esta imagen se repite de forma casi idéntica en Barcia y Zambrana:

“Quereis exemplos? Bien lo explica el que seguido de un toro, dexa la capa. Porqué la dexa? Por el temor del toro que le sigue; y se ve claro, en que buelve à tomar su capa en pasando el toro. Sigue la enfermedad: teme el pecador: dexa la capa de sus culpas; pero pasa, y buelve a ellas: porqué fue? Porque las dexo por el temor de la muerte, no por odio del pecado”¹⁰⁰.

Por otros motivos utilizaban los santos la misma estrategia:

“Assi como por una puerta angosta entran a porfia los que van huyendo del toro, y por escapar con vida, uno dexa la capa, y otro el sombrero, y otro el braço: assi los sanctos corrian y dejavan las vidas y las honras, y esso con mucha alegria”¹⁰¹

Otros autores nos describen otra maniobra para burlar al toro:

“Del toro se dize, que por muy agarrochado y acosado que este, no haze golpe, ni hiere al muerto, sino al vivo. Y assi los hombres diestros quando andando en el coso les da alcance el toro, tiendense en el suelo a la larga, y detienen el aliento, como muertos, y quando llega el toro, y los halla sin aliento, pensando que estan muertos, passa de largo y dexalos vivos. Assi los justos hazense como muertos a las cosas del mundo...”¹⁰².

“En algunas partes, donde se corren toros, suele haber en el coso algunos hoyos grandes, en que puede caber un hombre, hundese alli, y quando mas cierta le parecia al toro que estava la presa, entonces se queda burlado y se le desaparecio delante de los ojos. Esta alli tan seguro el hombre, que puede echarse a dormir sin miedo de que le haga daño el toro, aunque passe mil veces”¹⁰³

100 Barcia y Zambrana, J. (1687) *Despertador christiano de sermones doctrinales*, Tomo II, Madrid, p. 200.

101 Ortiz Lucio, F. (1595) *Summa de summas de avisos y amonestaciones*, Alcalá de Henares, f. 64b.

102 Madrigal, J.B. (1602) *Homiliario evangélico en que se tratan diversas materias espirituales*, Madrid, p. 644.

103 Ponce de León, B. (1605) *Primera parte de discursos para todos los evangelios de la Quaresma*, Madrid, p. 708.

lo que utiliza el autor para comparar con situaciones del libro de Job: el hombre con esperanza, puede echarse a dormir.

Porque el toro es la muerte: *“Dime amigo, no estas en el corral del mundo, donde saldrá el toro de la muerte cuando menos piensas?”*¹⁰⁴. Su arremetida es tan furiosa como la que podemos ver en la plaza:

*“Es la muerte como el toro, a quien antiguamente cuando era muy bravo para que todos se pusiessen en cobro, le ataban en el cuerno un manojo de heno, y salía primero el pregonero a la plaza, y pregonando en alta voz que todos se guardassen del toro, porque era bravo, y llevaba heno en el cuerno, faenum gestat in cornu, por lo qual querian decir, que era toro muy bien mantenido que estava gordo, y con el gran vigor arremeteria impetuosamente, y asi es verdad que quando un toro esta flaco no puede menear los quadriles, todos los huchean y andan con la capa en los ojos, y le tiran del cuerno atrevidamente, pero quando sale de una buena dehesa saca un cerviguillo rollizo, es un relampago en el arremeter, levanta el polvo con los pies, pone miedo y grima aun a los que estan en las talanqueras. Asi es la muerte agora, al principio como habia comido poco heno, y avia muerto pocos hombres, dava pocas arremetidas, vivian mucho los hombres uvo quien viviesse novecientos años, tal estava el toro de flaco, pero agora que se a comido tanto heno, y que desde Adan aca no se le a escapado hombre cada dia arremete, y los Predicadores desde los Púlpitos no hazen mas otra cosa sino pregonar que nos guardemos que la muerte esta furiosa y no perdona a nadie”*¹⁰⁵.

Y se describen con precisión las sensaciones de pavor cuando el toro persigue a alguien en el coso:

*“Como el que se vio en los cuernos del toro, que si escapa aun toda via parece que no lo cree, buelve a mirar atras, y con el miedo le falta el aliento, los pies se le embaraçan, y no puede correr tanto como otras vezes, a lo menos tanto como entonces desea”*¹⁰⁶.

104 Lanuza, G.B. *Homilias...* Tomo I, p. 617.

105 Valderrama, P. *Teatro de la religiones...* op. cit., p. 674.

106 Vega, P. (1606) *Declaración de los siete psalmos penitenciales*, Zaragoza, f. 80.

Si hace falta, se pasa de representar a la muerte o al propio Satanás utilizando al animal, para hacer de la fiera encarnación del mismo Dios:

“Dize Esayas, que Dios matara al malo con la respiracion de su boca: y viene a nuestro proposito, que ya se sabe que quando a un toro bravo en el coso, va siguiendo a uno, casi a sus alcances, solo el bufido es tan fuerte, y pone tal turbacion al que va huyendo, que le corta los pies, y le desmaya de suerte que, aunque mas ligero sea, le alcança: de turbado se cae, antes que el toro le alcançe”¹⁰⁷.

La misma furia que tiene el toro al salir al coso, es la misma con la que nosotros a veces nos arrojamos a la misma muerte: *“Con que aceleracion sale a la plaça el fiero toro, a ser publica, y sangrienta victima del pueblo! Y que sollicitos procuran muchas vezes el origen de su daño los mortales!”¹⁰⁸.*

Hay otras posibilidades. En algunos textos, el toro manso nos presenta al hombre en la hora de la muerte:

“Si se ve un toro cargado de garrochas, de que os maravillais que ya con la mano no sacuda el polvo de la tierra ni la haga temblar? De qué os maravillais que no arremeta? De que os espantays que no haga plaça, y que todos se le atrevan, hasta el muchacho le hucea, y echa la capa en los ojos? Y si un hombre en su cama al tiempo de morir se ve todo lleno de garrochas de dolores por que no a de estar manso?”¹⁰⁹

Bernardino de Laredo, hablando de que el hombre que ha recibido más dones debe tener más cuidado, escribe:

“Y la diferencia destes dos figuraseme que es tal como de uno que anda en el coso puesto a las bueltas del toro, y otro que esta subido en la talanquera. Cierto esta, que aquel tiene mayor libertad, y corre por donde quiere, y estiendese en la plaça ancha, pero su mayor peligro no

107 Ibid., f. 134v.

108 Pasqual, M.A. (1687) *Desagravio de Christo nuestro bien sacramentado*, Valencia, p. 119.

109 Valderrama, P. *Teatro de las religiones...* op. cit., p. 633.

*es menos manifiesto que su vana libertad. El segundo, que esta sobre la barrera, veese que esta compremido, mas con mas seguridad pero si se tiene bien, porque muchas veces se ve que suele llegar el toro al pie de la talanquera, y que asi como fiero leon anda bramando en muchedumbre de bueltas buscando a quien tragar pueda, y si el que esta alto se descuyda, y se dexasse caer es el peligro mayor que el de aquel que corriendo cayo en el cosso, pues de mas alto es la cayda*¹¹⁰.

El riesgo que se corre en la plaza es similar al que se experimenta en la vida. Pero lo que está en juego no es solo la salud corporal... está en juego la vida eterna, la salvación del alma. Por eso, toda advertencia es poca. La primera, contra el tentador: *“quando el demonio tienta al hombre, como toro le coge en sus cuernos”*¹¹¹. Máxime, cuando de igual modo que se ciega al caballo para que no reconozca la fiereza del animal que le acomete, Satanás nos ciega para que no seamos conscientes de que estamos pretendiendo lo que nos daña, y que en realidad deberíamos huir¹¹²:

“Mire, quando quiere un ginete alañçar un toro, porque el caballo este quedo, y viendo la braveza, y fiereza del toro, y los cuernos agudos, no se espante, y huya; antes arrostre, y se sosiegue, echale algo sobre los ojos, y asi esta muy contento, relinchando, y jugando de los pies, y manos”.

El mismo *Epistolario espiritual* emplea las imágenes taurinas con diversos fines. Para comparar el sufrimiento del toro con el de Job, por ejemplo¹¹³:

“... y alli desnudo en carnes, aviendole tapado los ojos lo garrochasen como a toro con agujijones, y con saetas enarboladas que le rompiesen las entrañas de dolor, sin que los

110 Laredo, *Subida al monte Sión...* op.cit., p. 40.

111 Berenguer y Morales, P.J. (1629) *Universal Explicación de los misterios de nuestra santa fe*, Tomo I, Valencia, p. 794.

112 Jesús María, J. *Epistolario espiritual...* p. 97.

113 *Ibid.*, p. 95.

verdugos le hablasen palabra, sino callando le atormentasen, y quando el pobre quisiese defender el braço derecho, le hiriesen el izquierdo, y quando quisiesen defender la espalda le hiriesen en el pecho, que haria un pobre en tanto trabajo?”

La epístola XIX, escrita a una priora, trata sobre una religiosa que había salido del convento. A este respecto, exclama: “*Si estando en la talanquera procura el toro cogerla entre sus cuernos, que hara quando las coja en medio del coso, sin nadie que las defienda?*”¹¹⁴. Y en la epístola LXXX desarrolla el tema del justo que escapa de los cuernos del maligno, y se sube a la talanquera¹¹⁵:

“Las almas justas estan ya en las manos de Dios, y el tormento de la muerte no las tocará en un cavello. Los necios piensan que mueren, pero ellas estan en grande paz subidas en la talanquera de la gloria, y eterno descanso: como vemos que acontece aca que estando un hombre en la plaça ancha, donde estan lidiando un toro muy brabo, y feroz, acometiendole el toro, y no pudiendo el hombre huir el rostro, le da la capa, y haze buena suerte. Haze en ella el toro los golpes, y despedaçala, pero el con ligereza de compas de pies se sube a los andamios, y barreras. Los que miran de lejos esto lloran su suerte pensando ser muerto, y esta en la talanquera, lugar seguro, muy alegre y contento, gozando muy mejor de las fiestas que los que andan en el coso: pero en echando de alli el toro, o en desjarretandolo, buelverse paseando por su capa, cogela, y çurcela, y cubrese otra vez, y pasease con gloria y descanso”.

“Y lo que ha pasado a la Señora N. que estando en la plaça ancha deste mundo donde todos estan lidiando este toro brabo, y feroz de la muerte, acometiola el toro: pero ella dexo la capa del cuerpo, viendo que no le podia huir el rostro (...) Esta determinado que todos mueran, y el toro de la muerte hizo los golpes en el cuerpo despedaçandolo y echandolo en la sepultura: pero ella su alma con ligereza de pies de afectos de buenas obras, de caridad, y de humildad, de conformidad con Dios, y de virtudes, de subio a los andamios, y barreras de la gloria. V.m. y los que de lexos de la vista del alma veian esto lloraban su suerte pensando ser muerta del toro tan derrepente: pero ella esta en

114 Ibid., p. 102.

115 Ibid., p. 706-707.

la talanquera de la bienaventurança, lugar seguro, y pacifico, y con grande alegría, gozando muy mejor de las fiestas que todos vs. ms. que andan toda via metidos en el coso, donde anda el toro brabo haziendo lanzes, y grande riza: pero en hechando el fuerte toreador Iesu Christo el toro de la muerte del mundo, en desjarretandola, que sera el dia del juyzio, bolvera nuestra hermana por su capa, por su cuerpo, y tomarlo ha muy hermoso, luzido, claro, limpio y resplandeciente, sobre la claridad del sol, y de las estrellas, eterno, inmortal y zurcido con quatro dotes de gloria, y cubrirse ha con esta capa otra vez. Mas con que regozijo, y alegría se pondrá su cuerpo, y con que gloria, y descanso se paseara con ella: no ya por la plaça deste miserable mundo, sino por aquella celestial de la bienaventurança. No tenga v.m. lastima della, que antes ella la tiene de v.m. y a los que toda via andamos en el coso entre los cuernos del toro”.

También aprovecha el carmelita para prevenir sobre la suerte de los que mueren súbitamente: *“Y al otro vaquero estando muy alegre lidiando toros, uno dellos tomandolo en sus cuernos lo arrojó tan alto, que cayendo en el suelo le hiço pedaços la cabeça, y quedo allí en la plaça muerto”*¹¹⁶. O sobre la necesidad de salvar el alma a toda costa¹¹⁷:

“Nunca ha visto v.m. correr toros: correse un toro, y hazese un tan fiero, y lastimoso expectaculo, que cierto lo es, y vera un vaquero diestro en el oficio, llegarse al toro, y encarar el toro en el, y ir tras el, y el buelve el rostro, y hechale la capa en los ojos, y verle ha cebarse en la capa y vengarse en ella.”

En definitiva, el consejo de este autor, interesante entre otras muchas cosas porque su obra está escrita en México, se resume en huir de la tentación¹¹⁸: *“gran cosa fuera salirse de los cuernos del toro, y subirse a la talanquera”*. Dicho de otra forma: *“qui-*

116 Ibid., p. 293.

117 Ibid., p. 307.

118 Ibid., 759.

*tesse de entre los cuernos del toro, dexé el mundo, antes que el mundo le dexé*¹¹⁹.

Aunque puede suceder que, en realidad, quien contempla los toros desde la talanquera esté deseando en su interior bajar al coso a disfrutar de la experiencia:

*“Y por el contrario, qué mayor lástima, que tener estado retirado, y vivir en recogimiento, y no perder los deseos de la distracción. Anda el toro en el coso, y allí un hombre de a pie, echandole una capa en los cuernos, y haciendo en el cien mil suertes, y esta el otro desde la ventana temblando del toro, que haze suertes en el desde el coso, haziendolas en el toro el hombre de a pie. Assi pasa aqui. Estará la otra pisando sus galas, y con astio mortal dellas, disgustada de verse en aquel estado, y estará la muger recogida, desde la talanquera, adorando lo que la otra huella: suertes haze en ella el toro, desde aca baxo: y assi llevad a Dios con vos, quando fueredes a lugar de peligro, y vereys como os va bien*¹²⁰.

Los toros son también las fieras que atacan a Cristo en su pasión, los jueces del sanedrín¹²¹:

“Ai juntaron su consejo contra Christo, y dieron sus golpes como toros. El toro quando da la cabeçada, cierra los ojos, por su mucha colera, que lo ciega, o por darla mas seguramente, sin ver cosa que pueda detenerlo. Ved los toros, que dan contra Christo el golpe de su sentencia, tan a ojos cerrados, y tan sin mirar, que despues de averlo condenado, preguntan: Quis est hic?”.

De entre todas las imágenes que hemos podido encontrar, hay dos que llaman poderosamente la atención. Una, la que nos muestra a Cristo llevando la cruz, de igual forma que el toro se lanza hacia su sacrificio. Y la cruz es para Cristo lo que la higue-

119 Ibid., p. 471.

120 Aldovera y Monsalve, G. (1625) *Discursos en las fiestas de los santos*, Tomo I, Zaragoza, p. 579.

121 Lanuza, G.B. *Homilias...*, Tomo I, p. 311.

ra es para la res, puesto que era creencia que el toro se amansaba cuando se ataba a dicho árbol¹²²:

“Representa el toro a Christo mi señor, llevando la cruz a cuestas en la calle de la amargura (...) Quitaron las fuerças al toro Christo, convirtiendo su antigua ferocidad en mansedumbre. El mayor remedio, dize Plinio, que ay para amansar al toro mas feroz, es ligarlo debaxo de una higuera. La higuera es imagen de la cruz en sentir de nuestro doctissimo Cartagena (...) Y debaxo de la Cruz solo se vio el tauro Christo, quando la llevo sobre sus ombros en la calle de la amargura”.

La otra, la de Jesucristo en el papel de toreador. Ya Lanuza en una de sus homilias escenifica la resurrección de Lázaro como una corrida de toros en la que Cristo sale a enfrentarse con la muerte, y con la dureza de corazón de los Judíos. Su lanza es la palabra, y termina por alancear a la muerte pronunciando: *Lazare veni foras*¹²³. Más gráfica es la descripción de Aguado¹²⁴:

“Quien por gran toreador que sea, se atreve a ponerse delante de un toro jarameño, quando sale del toril rabioso, hechando centellas por los ojos, y espuma por la boca, y llamas por la nariz; pero quando ia esta bien agarrocheado, y alanceado, qualquiera se atreve a hazer el fuerte. En viendo satanas a Christo nuestro Señor en el desierto, arremetio, qual toro bravo, contra el; esperole el Señor con la lança en la mano, y hizo en el suertes con tanta destreza, que perdio su braveza, y quedo debilitada su furia, y ia niños, y tiernas doncellas, hazen maravillosas suertes en él”.

El juego, en definitiva, es alegoría de la vida y del combate espiritual. Escribe Gerónimo Batista Lanuza¹²⁵:

122 Mora, J. (1682) *Enigma numérico predicable*, Madrid, p. 199-200.

123 Lanuza, G.B. (1622) *Homilias...* Tomo III, Barbastro, p. 675.

124 Aguado, F. (1646) *Misterios de la fe*, Madrid, 1646, p. 478.

125 Lanuza, G.B. (1636) *Homilias sobre los evangelios de la quaresma*, Tomo I, Zaragoza, p. 178.

“Advirtio S. Gregorio Nazianzeno, que no entendays, que se queda Dios fuera del espectáculo, donde estan convocados angeles, y hombres, y todo el mundo, antes el es, el principal que asiste, como quien tiene el supremo gobierno y dominio. Toma la metáfora S. Pablo, de lo que passa entre nosotros, que una de las cosas, que mas regozija universalmente una Ciudad, son los espectáculos publicos, justas, torneos, cañas, y toros. Hazese una justa en la Corte, ay acude el Rey, los Principes, los Nobles, los ciudadanos y plebeyos: a un corro de toros todos acuden, y se pone a vista para mirar, como sale el toro, y como emprende al toreador, como el se defiende, se desvia, lo jarreta, o le clava el garrochon, con que le rinde a sus pies: es cosa de ver, como a vezes una bestia tan fiera, llega el otro, que sabe tan bien hurtar el cuerpo al golpe, que se queda riendo, y el toro como corrido. Veys aqui lo que haze fiesta a Dios y a los angeles, la pelea, las justas travadas, y los torneos fuertes entre los justos y sus enemigos: que sale el demonio con sus mentiras, el mundo con sus maquinas, la carne con sus halagos, todos hazen guerra, y ponen en tormenta el justo. Estase Dios mirando, como rebate el golpe, como se retira, como acomete, como se tiene firme, como agora a los Apostoles en la tormenta. Esta mirando Dios como espectáculo grande, y te pone en congoxoso aprieto, que no sabes donde bolverte (...) Quando sale el toro del mundo, y da el golpe a oxos cerrados, sin saber lo que se dize, que os quiere arrojar por esos ayres, haziendo os desvanecer, en que pretendays la dignidad y el cargo, y atendays a vuestra honra con mas fausto, que podeis llevar y sustentar. O que espectáculos estos. Esta os mirando Dios, y los Angeles, y se ponen a ver como os aveys, como os teneys, como no os rendís, sino que con que animo resistís”.

Puede parecer una exageración, pero es una pequeña muestra de lo que se puede conseguir a través del estudio sistemático de la literatura espiritual, sermonarios y homilias. En ellos se nos ofrece un interesante material para conocer mejor la realidad de las actividades que hoy incluimos en la categoría de deportes. En dirección contraria, nos lleva a una espiritualidad en la que Cristo aparece como el supremo “deportista”, merecedor de calificativos como *Divino Cazador*, *Montero de las Almas*, *Halcón Celestial*, *Soberano Atleta*, maestro de esgrima y gran toreador.

2. Segunda parte: la imagen del *Divino Deportista*, palabra por palabra.

*“Torno otra vez a decir que se parece y va imitando este amor al que nos tuvo el buen amador Jesús [...]”*¹²⁶

Cazador, montero, halcón, atleta, toreador... y todos estos apelativos se encarnan, según los autores, en la figura de Cristo, cuyo propósito trasciende, a claras luces de todos los documentos, hasta fundir cuantos atributos sean necesarios en uno, el que Teresa de Jesús transmite a sus hermanas de comunidad: «Amador». Dios Trinidad se convierte en continente y contenido de tantas contiendas como los textos describen; es también (y siguiendo una secuencia lógica que va de fuera adentro en los lances físicos a los que dichas fuentes nos tienen acostumbrados) artífice, motor, atacante, defensor y objeto; y todo ello para que el hombre, mirando en todas direcciones mientras contempla el espectáculo que es la vida de sus gentes y la suya propia, sólo alcance a ver a Dios.

Por ello, una vez realizada la búsqueda de cuantas fuentes documentales han sido referenciadas, emergía de nuestro trabajo la necesidad de volver a leerlo una y otra vez aplicando sistemas de análisis que mostrasen lo que hay más allá de la retórica y la elocuencia. Una realidad que se topa con la posible pregunta del lector: ¿Por qué no es una exageración hablar en los términos (en ocasiones, hasta escandalosos) que utilizan los autores en estas centurias para referirse a Dios y a Cristo? En primer lugar, porque queda claro (más, si cabe, en un estudio histórico) que los recursos provienen del intento por atraer al lector desde situaciones que envuelven su entorno sociocultural (hasta los místicos fueron siempre grandes maestros en el arte de «tocar tierra» mientras describían lo inefable). Y en segundo lugar, porque, si junto con la reflexión ofrecemos una propuesta me-

126 Teresa de Jesús (Santa). (2015). Capítulo7. En que trata de la misma materia de amor espiritual, y da algunos avisos para ganarle. En *Camino de Perfección* (p. 31). Madrid: Verbum.

todológica, y de ella podemos obtener una descripción sintetizadora de todas las fuentes presentadas, no veremos sino cómo la recreación alcanza cotas mucho mayores.

Así, por tanto, planteamos una revisión de todas las fuentes una vez habían sido ordenadas y clasificadas por temáticas, según las ramas que salían de ese tronco común al que «acercábamnos» todos los textos (esto es, la actividad física y las prácticas sociales -deportivas o lúdicas- más extendidas en la Edad Moderna peninsular), aplicando para entonces nuevas coordenadas: ¿Qué es la vida? ¿Qué es el deporte? ¿Cómo se emplean los conceptos que, para nosotros, actúan como categorías de análisis con las que entender la práctica deportiva según la cosmovisión de la época?; ¿«Qué» es Cristo, y «cómo» es Dios? Y, para la exposición que nos ocupa, preferimos ahondar en este último principio, sacando de entre las líneas al «Amador» que ejecuta la acción del Amor siendo imagen animada de cuantos juegos, espectáculos y combates habían sido expresados. Veinticuatro son los puntos que aquí presentaremos, por no ahondar en mayores matizaciones que harían de este aspecto una fuente inagotable de riqueza simbólica (proveniente, claro está, de quien los tratadistas se afanan por presentar como la fuente de toda riqueza, todo símbolo y toda imagen):

1. No cabe duda de que, ante todo, Cristo es un atleta; atleta que, durante su penitencia de cuarenta días, se fortaleció para la pelea (para vencer a su contrario). Recordemos:

“Previeneſe Chriſto nueſtro Señor con penitencia de quarenta días, como valeroſo Athleta, y con ſer fortaleza de Dios, quiere fortalecerſe para la pelea...”¹²⁷.

2. Como un atleta que, cuanto más fuerte es el ejercicio que realiza, más puede presumir de la victoria. Así, leíamos:

127 Francisco Aguado, *Misterios de nuestra fe*, Madrid, 1646, p. 479-480.

“...quanto mas fuertes exercicios hazen, tanto mas presumen de la victoria. Esto mismo haze nuestro soberano Athleta...”

3. Es también aquel que acude a Jerusalén como en un día de juego de cañas, en el que todo el mundo está reunido para asistir al espectáculo; mientras Dios Padre (el gran espectador) observa los actos de la humanidad como cosa extraña. Tal era la reflexión:

*“Estamos a la mira del mundo; y todos los ángeles desde las ventanas del cielo nos mira, los hombres desde las barreras de la tierra; Dios del monte alto de su eternidad, miranos como a cosa extraña, como a lidia de toros y juego de cañas”*¹²⁸.

4. Dios (comprendemos la distinción por referirse a Dios Padre, frente a Cristo como Dios Hijo), por su parte, representa la generosidad plena, que salta por encima del merecimiento del premio para cumplir con su promesa y su fidelidad:

*“...si Pedro corrio mejor sus lanças, sin duda se dira que la mereció, y que el Rey se le deve...”*¹²⁹.

5. A su vez, Cristo ha sido calificado como el montero de las almas, cazador incluso anhelado por aquellas. Describía el texto:

*“Hazeos mi Dios caçador, y hallareis en este desierto una cierva herida con el benablo de vuestra infinita bondad, y hermosura, que aunque esta lastimada, no quiere entregarse sino a vos, huyendo anda de los vanos caçadores del mundo...”*¹³⁰.

128 Francisco Durán *Dictamen espiritual y razón de estado para el discreto cortesano que lo pretende ser del cielo*, Valencia, 1612, p. 268.

129 Baltasar Pacheco, *Catorce discursos sobre la oracion sacrosancta del Pater noster*, Salamanca, 1603, p. 192.

130 Juan de Jesús María, *Epistolario...*, p. 792. Vid. también Francisco Apolinar, *Sermones panegíricos en alabanza de María señora nuestra*, p. 153 y 387, Madrid, 1663.

6. También, Cristo es calificado como presa, siendo las fuerzas del mal los cazadores que van tras Él. Así era cuando la pasión de Cristo era recreada como montería en que las potencias del mal iban a zaga de tan bella presa.
7. Pero Cristo es incansable (infatigable), en el ejercicio de ganar almas para su Amor.

“no ay caçador en el mundo por muy aficionado que sea a la caça, ni pescador que muy perdido sea por la pesca, que tantas invenciones haga, como Dios para pescar un alma”¹³¹.

8. Es el ser cuya fuerza emplea para proteger del mal a todos los seres:

“O Christo mio, Halcón celestial, que teneys uñas contra pecadores rebeldes, y sabeys tomar el açote contra ellos”¹³².

9. La representación de quien no sólo se contenta con su fuerza, sino que anima a quienes van a su lado a emprender la misma marcha, la misma misión.

“El caçador antes que despida el halcon de su mano, le da un pedaço de carne, para que engolosinado con ella, buelva a la mano del caçador. Assi Christo antes que despida a sus Apostoles a caçar almas, les aficiona con su carne”¹³³.

10. La acción de Dios favorece a la humanidad como quien, viendo la jugada de ajedrez de su adversario, se adelanta a los siguientes pasos, advirtiendo el trágico desenla-

131 Fr. Francisco Ortiz Lucio, f. 232.

132 G.B. Lanuza, *Homilias*, Tomo II, p. 1842; también en José de Barcia y Zambrana, *Despertador Christiano...*, Tomo I, p. 153-54 y 295; Pedro de Vega, *Declaracion de los siete psalmos penitenciales*, Zaragoza, 1606, f. 33; Pedro Ordóñez de Ceballos, *Quarenta triunfos de la santissima cruz de Christo N.S.*, f. 171v., Madrid, 1614.

133 Pedro Juan Berenguer y Morales, op. cit., p. 974.

ce al que conducirían sus movimientos, y cambiando la historia en favor de su salvación por encima de todo (ya que, sin procurar el bien de la humanidad, «el juego no sigue», no merece la pena, a los ojos amorosos de Dios).

“Haze con vos el demonio, como el que juega al axedrez, que os va dando a comer, y entradas a vuestros vicios, para llegar a daros mate, y acabar con vossea vuestra diligencia y igual a la suya, para saberos escapar del”¹³⁴.

11. Y es que Dios, de manera indirecta, es interpretado como aquel que guía a la persona en una senda por la que avanza hasta ocupar los primeros puestos del más noble podio; pudiera ser visto, por tanto (y aunque así no se meustre de manera tan explícita) como un entrenador cuyo mayor orgullo es el de situar a su lado al atleta que aspiraba toda su vida a ser como éste.

“Assi le fue Dios llevando desde sus primeros principios, como quien lleva un peon de axedrez de casa en casa, y de assiento en assiento, hasta ponerle lado con lado con el Rey”¹³⁵.

12. En la sabiduría de Dios se encierran los planes y el sentido de toda la historia de la humanidad; en ella, el sacrificio posibilitó la salvación final. La visión del supremo deportista salta la decepción del instante perdido para abrazar con pasión el triunfo definitivo (y téngase en cuenta esta interpretación, porque será «con Pasión», con «su Pasión», como dé respuesta y luz a toda la historia; aunque primeramente pongamos los ojos en Nuestra Señora advirtiendo el comienzo de la historia):

134 Jerónimo Batista de Lanuza, *Homilías sobre los Evangelios de la Quaresma*, Tomo Quinto, Zaragoza, 1636, s.p., Homilía del Miércoles de ceniza.

135 *Parayso de la gloria de los santos*, p. 413.

“Mas Dios, que lo malo estraña, / como vio su juego roto, / con la dama en su compañía / le dio por mayor hazaña / jaque en uno y mate en otro”.

13. Hay, por tanto, «una sola jugada» por la que quedan justificados los riesgos y padecimientos, el sacrificio y la donación: el Amor de Dios. Todo, entonces, se transforma en medio y sentido hacia la luz victoriosa del Reino.
14. Pero no sólo eso. El mismo Cristo sabe ser buen maestro porque no oculta a sus pupilos la cara menos amable de la vida, los rasgos más oscuros que acechan a la persona. Es más, vive, entiende y sale de su propio desierto.

“Otro motivo mui principal tuvo el Señor en dexarse tentar, y fue enseñarnos con su exemplo, como nos debemos aver quando nos vemos tentados”¹³⁶.

15. Es Cristo, que hace nuevas todas las cosas, quien padece el dolor y la tentación mostrando así cómo el Amor es capaz de vencer. Sólo midiendo las fuerzas, mostrando la realidad del dolor, el Señor ha dado a conocer hasta qué punto la persona ha de mantener la confianza en su Misericordia. La medida es total.

“Quiso el Señor dar ocasion al Demonio, para que el Demonio se atreviesse a acometelle, para que peleando con el, enseñase a los hombres, como le avian de vencer”¹³⁷.

16. Dios actúa, en ese combate diario de la humanidad, como el Padre bueno que sabe valorar y curar la herida de quien cayó durante el camino; porque comprende que de ahí saldrán las enseñanzas más eficaces en mu-

136 Francisco Aguado, *Misterios de la fe*, Madrid, 1646, p. 478.

137 Francisco Aguado, *Misterios de la fe*, Madrid, 1646, p. 478.

chos casos, y la verdadera victoria de quien ama la luz porque ha conocido la oscuridad.

*“Dios [...] no solo se complace en el justo, que nunca cayo en tierra del pecado; sino en el que aunque cayo en la tierra de la culpa, se levanto luego al punto como pelota, a respirar el aire de la gracia [...]”*¹³⁸.

17. Dios advierte y ejercita las almas cuando éstas han vivido en la mera confianza de sus posibilidades, jugando con el nombre de Dios y apartándolo así en realidad de su vida con la trascendencia que habría de tener.

*“Muchos [...] echan el voto a Dios, o juro a Dios, etc. Juegan con el nombre de Dios, como si fuera una pelota, votándole de una parte a otra: entiendas los tales, que quando esten mas descuydados, dara Dios con sus almas un votiboleo, que no paren hasta el infierno”*¹³⁹.

18. Pero Dios no maneja al hombre como un objeto. Los escritos no lo expresan de tal modo. Son las circunstancias las que encarnan dicho papel, convirtiéndose los seres en depositarios de cada cualidad o hecho.

*“Parece que este Señor juega con los hijos de los hombres a la pelota, sacando de su mano beneficios, que embialles, unos mas blandos y otros mas fuertes”*¹⁴⁰.

19. La historia sigue adelante; y no se contenta Dios con dejar que la persona se regocije en sí mismo (en sus cualidades, en sus triunfos) cuando son muchos los talentos que su ser encierra. Así, como buen entrenador, anima al jugador a emprender nuevos y mayores retos, que no

138 Jose de Barcia y Zambrana, *Despertador Christiano quadragesimal de sermones doctrinales*, Tomo III, segunda reimpresión, Madrid, 1697, p. 284.

139 Juan Bautista de Madrigal, *Homiliario evangélico en que se tratan diversas materias espirituales*, Madrid, 1602, p. 439.

140 Francisco Aguado, *Misterios de la Fe*, Madrid, 1646, p. 36.

son otra cosa sino la continuación de todo cuanto sabe, el perfeccionamiento de su alma.

“Con los buenos jugadores, y mas exercitados en la Fé, juega con mas fuerça, embiándoles mas recias pelotas de tribulaciones, y trabajos”.

20. Así mismo, Dios es «el que es»; en Él se concentran las fuerzas, las potencias, que vencen todo. Aunque nada sea comparable a Dios, todo se pone en el ánimo de entender las facultades de cada elemento que entra en juego. Es la imagen del récord; la esencia del mejor espíritu deportivo; la materia con la que está hecha la pista o la arena, el campo y hasta el lugar de descanso; el aliento del luchador, el contrincante frente al mal, el destino y el objeto que vuela hasta llegar al glorioso final... Todo; lo es todo; pero siempre que se hable de Él, sujeto u objeto, lo será activo, porque en el ejemplo se encuentra la respuesta y el valor ejemplarizante, la confianza de todos los seres y la esperanza.

“Dize Esayas, que Dios matara al malo con la respiracion de su boca: y viene a nuestro proposito, que ya se sabe que quando a un toro bravo en el coso, va siguiendo a uno, casi a sus alcances, solo el bufido es tan fuerte, y pone tal turbacion al que va huyendo, que le corta los pies, y le desmaya de suerte que, aunque mas ligero sea, le alcança: de turbado se cae, antes que el toro le alcançe”¹⁴¹

21. A colación de lo que acabamos de expresar, Cristo es al mismo tiempo «divino deportista» y «eterno descanso». La encarnación de la promesa del Padre hace de su ejemplo un apoyo, para descansar en su Palabra cuando el mal aceche. En determinados acontecimientos de la vida, nadie entiende el maravilloso encuentro con Cristo como compañero en la actividad más allá de quienes lo viven.

141 Pedro de Vega, *Declaración de los siete psalmos penitenciales*, Zaragoza, 1606, f. 134v.

*"[...] como vemos que acontece aca que estando un hombre en la plaça ancha, donde estan lidiando un toro muy brabo, y feroz, acometiendole el toro, y no pudiendo el hombre huir el rostro, le da la capa, y haze buena suerte. Haze en ella el toro los golpes, y despedaçala, pero el con ligereza de compas de pies se sube a los andamios, y barreras. Los que miran de lejos esto lloran su suerte pensando ser muerto, y esta en la talanquera, lugar seguro, muy alegre y contento, gozando muy mejor de las fiestas que los que andan en el coso"*¹⁴².

22. Por su parte, Cristo recibe los envites de quienes atacan como animales cegados por la furia. Mas sabe que los momentos de trance no constituyen el fin ni la meta del ejercicio. Esto es lo que aquí nos viene a expresar la siguiente declaración:

*"Ai juntaron su consejo contra Christo, y dieron sus golpes como toros. El toro quando da la cabeçada, cierra los ojos, por su mucha colera, que lo ciega, o por darla mas seguramente, sin ver cosa que pueda detenerlo. Ved los toros, que dan contra Christo el golpe de su sentencia"*¹⁴³.

23. Es más, sabe Cristo encarnar todos los papeles en esa lucha física y vital, a lo largo de la cual, pasando por aparentes fracasos y horas de debilidad, recoge en su persona las aspiraciones y sinsabores de todos cuantos recorren el mismo camino necesitados de alguien que sirva de estímulo y constituya el modelo a seguir hasta cuando todo parece perdido. Por ello, Cristo aporta la enseñanza sobre aquello por lo que un deportista ha de ser ídolo: su servicio, su sacrificio, su Amor.

*"Representa el toro a Christo mi señor, llevando la cruz a cuestas en la calle de la amargura [...] Quitaron las fuerças al toro Christo, convirtiendo su antigua ferocidad en mansedumbre"*¹⁴⁴.

142 Ibid., p. 706-707.

143 Geronimo Batista Lanuza, *Homilias...*, Tomo I, p. 311.

144 Juan de Mora, *Enigma numérico predicable*, Madrid, 1682, p. 199-200.

24. Por último, y en definitiva, en tal sacrificio, el deportista que es Cristo afronta todas las muertes que existen en la vida. Pero es, no sólo la imagen del sacrificado, sino la potencia y la sabiduría que, lejos de redundar en el sacrificio, lo que ofrece al mundo es vida. El fin del toreo como aquí se presentaba, o de cualquier ejercicio físico, no es el padecimiento o el escarmiento, sino el triunfo y la alegría de haber sabido mirar, entender, sortear y vencer el dolor a base de Amor. La pasión de este deportista no se traduce en una lección de sufrimiento, sino de vida en abundancia, en sanación y sanidad: *Lazare veni foras*¹⁴⁵.

¿Qué nos queda de todo lo anterior? La imagen de Cristo como «todo en todo». El deportista que se precie no es sólo aquél que, como en tantas circunstancias profesionales, se presenta oficialmente «acreditado» para ello. Su verdadera carta de presentación está en: su consciencia sobre el lugar que ocupa, sabiendo ser uno entre el resto; sus gestos más cotidianos, por los que se construye una «acción» humana que va más allá de la «actuación» ofrecida durante el espectáculo; y los principios que habrán de motivar en todo momento lo que, por mera coherencia, definirá su estilo de vida y sus objetivos. En la descripción que todos estos sermones, homilias y tratados arrojan sobre la figura de Dios, Cristo logra ese «todo» al que aludíamos porque no se contenta, según los autores, con ser una sola figura que deje a las demás en el terreno de la compasión o el desprecio; o un solo lugar o acción que afee todas las demás acciones que parezcan mostrarse contrarias a aquélla. Por eso, no es de extrañar que nos hayamos encontrado con un «divino deportista» que, para construirse y acompañar por completo al ser, se encarna como ojeador, entrenador, jugador y espectador; un deportista que concibe la contienda de modo completo,

145 Geronimo Batista Lanuza, *Homilias...* Tomo III, Barbastro, 1622, p. 675.

conociendo el campo de juego, el objeto de cada ataque, las armas de las que dispone, la estrategia y los riesgos; y un deportista, al fin y al cabo, que entiende que, a pesar de todos los capítulos que compongan su historia, el triunfo más cotidiano estuvo en darlo todo. De hecho, resultaría de gran interés volcar aquí profundas reflexiones sobre el análisis pormenorizado de los verbos que, junto a esas imágenes que hemos repasado sobre Dios Hijo y Dios Padre, vienen precisamente a justificar tales recreaciones (*mira, atiende, cae, derroca, vuela, hiere, es herido, pesca, azota, alimenta, aficiona, remedia, espera, sortea...*); pero nos vemos aquí obligados a volcar otra perspectiva que mejor complementa a nuestro comentario, sin abrir ese amplísimo campo de estudio que merece la atención morfológica y semántica de cada párrafo referenciado.

Por último, volvamos, con Cristo como Verbo encarnado, a lo propio de la historia, el espacio-tiempo donde el deportista ejemplar hunde las raíces de su Palabra y su acto de Amor: la vida misma de cada ser.

Así, y arrojando un último y pertinente análisis secuenciado, definamos, a la luz de todos los textos que sobre la caza, la montería, los juegos de cañas, la esgrima, el ajedrez, el juego de pelota y los toros se han leído, el sentido e imagen de la vida a los ojos de los autores del tiempo barroco hispánico porque:

- La vida es esfuerzo, es superación, es conflicto; y en ella se enfrentan los ejércitos del bien y del mal.
- Es una perpetua carrera, que con ímpetu nos lleva a la muerte, corriendo todos los tiempos, sin posibilidad de que se pare en ninguna de las estaciones, apresurándose la evolución de nuestro propio cuerpo. Y mientras tanto, esa vida se configura cada día como una disputa de bandos, los vicios y las virtudes.
- Puede ser, indiscutiblemente, interpretada como un combate sin un único resultado u objetivo absoluto aparente, visto desde diferentes ángulos, tantos como quienes en él intervienen, tantos como las aspiraciones, in-

genios, inteligencias, aprovechamientos y bondades sean aquéllos capaces de desplegar.

- Si la vida no «se vive» como un continuo aprendizaje, todo lo que viene tras los momentos de crisis no es más que falsa confianza y nueva puesta en peligro por no aprovechar el sentido y la enseñanza de cuanto hemos vivido. La vida avanza para nosotros si a ella le acompaña «la memoria de nuestro interior».
- No cabe duda de que la vida es como una tormenta; pero la cual no deja Dios de observar, para que nunca sienta el ser humano que está solo, o que puede volcar la nave.
- Y, en definitiva, la vida es como un gran espectáculo. Sea con los ojos abiertos o cerrados, todo sale a escena, todo sucede, y todo se muestra, para ser entendido y vivido con la mayor sabiduría, intentando hallar en ello la enseñanza, la Verdad, la bondad y la belleza.

FUENTES IMPRESAS

Aguado, F. (1646) *Misterios de nuestra fe*, Madrid.

Aldovera y Monsalve, G. (1625) *Discursos de las fiestas de los santos*, Tomo I, Zaragoza.

Álvarez, D. (1610) *Exposición de los Evangelios de adviento y del primer lunes de Quaresma y día de Navidad*, Burgos.

Apolinar, F. (1663) *Sermones panegíricos en alabanza de María señora nuestra*, Madrid.

Aranda, F. (1696) *Cuaresma de veinte y seis sermones: predicados en el templo metropolitano de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza*, Zaragoza.

Avendano, C. (1627) *Sermones del Adviento con sus festividades y santos*, Madrid.

Baltanás, D. (1558) *Exposición de los evangelios con sermones*.

Baltanás, D. (1558) *Segunda parte de la exposición de los Evangelios con sermones*, Sevilla.

- Barcia y Zambrana, J. (1694) *Despertador Christiano de sermones doctrinales*, Tomo III, Cádiz.
- Bardaxí, J. de (1613) *Sermones del adviento y santos*, Barcelona.
- Barrantes, D.V. (1882) *Recopilación en metro del bachiller Diego Sánchez de Badajoz*, en dos volúmenes.
- Berenguer y Morales, P.J. (1629) *Universal Explicación de los misterios de nuestra santa fe*, Tomo I, Valencia.
- Ceita, J. (1626) *Quadragena de sermones en loor de la Virgen María y de Christo Señor Nuestro*, Córdoba.
- Durán, F. (1612) *Dictamen espiritual y razón de estado para el discreto cortesano que lo pretende ser del cielo*, Valencia.
- Fernández de Valderrama, P. (1605) *Exercicios espirituales para todos los dias de Quaresma. Tercera parte*, Madrid.
- Fernández de Valderrama, P. *Teatro de las Religiones*.
- Fonseca, C. (1597) *Vida de Christo Señor Nuestro*, Barcelona.
- Gracián de la Madre de Dios, J. (1596) *Cerco spiritual de la conciencia tentada*, Roma.
- Jesús María, J. (1624) *Epistolario espiritual para personas de diferentes estados*, Uclés.
- Lanuza, G.B. (1622) *Homilias...* Tomo III, Barbastro.
- Lanuza, J.B. (1633) *Homilias sobre los evangelios que la Iglesia propone*, Tomo II, Barcelona.
- Lanuza, G.B. (1636) *Homilias sobre los Evangelios de la Quaresma*, Tomo I, Zaragoza.
- Lanuza, G.B. (1636) *Homilias sobre los Evangelios de la Quaresma*, Tomo V, Zaragoza.
- Laredo, B. de (1617) *Subida del Monte Sión*, Alcalá.
- López, G. (1620) *Discursos para todos los evangelios*, Córdoba.
- Madrigal, J.B. (1602) *Homiliario evangélico en que se tratan diversas materias espirituales*, Madrid.
- Madrigal, J.B. (1605) *Discursos Predicables de las Dominicas de Adviento y Fiestas de Santos hasta la Cuaresma*, Madrid.
- Montalt, P. (1679) *Panales muy sabrosos para dulçura del alma*, Barcelona.
- Mora, J. (1682) *Enigma numérico predicable*, Madrid.

- Nieremberg, J.E. (1651) *Obras filosoficas*, Tomo III, Madrid.
- Ordóñez de Ceballos, P. (1614) *Quarenta triunfos de la santísima cruz de Christo N.S.*, Madrid.
- Ortiz Lucio, F. (1595) *Summa de Summas de avisos*, Alcalá.
- Osuna, F. *Tercer abecedario espiritual*, en Mir, M. (Ed.) (1911) *Escritores místicos españoles. Tomo I*, Madrid.
- Pacheco, B. (1603) *Catorze discursos sobre la oracion sacrosancta del Pater noster*, Salamanca.
- Paqual, M.A. (1687) *Desagravios de Christo nuestro bien sacramentado*, Tomo I, Valencia.
- Pastrana Coronel y Herrera, E. (1664) *Silva racional y espiritual de los divinos y eclesiásticos oficios*, Madrid.
- Ponce de León B. (1605) *Primera parte de Discursos para todos los evangelios de Quaresma*, Madrid.
- Talavera, H. de *Breve forma de confesar*, en *Biblioteca de Autores Españoles. Escritores místicos españoles*, tomo 1.
- Teresa de Jesús (1695) *Avisos espirituales comentador por el padre Alonso de Andrade*, Barcelona.
- Vega, D. de la *Parayso de la gloria de los santos*.
- Vega, P. de (1606) *Declaracion de los siete psalmos penitenciales*, Zaragoza.
- Villegas, A. de (1589) *Flos Sanctorum*, Cuarta Parte, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA:

- Álvarez Cantos, F. (2009-2010) "La fiesta de toros en Marbella durante el Antiguo Régimen" *Ciliana*, 22-23, pp. 95-116.
- Amigo Vázquez, L. (2015) "El escenario taurino: Plazas mayores y plazas de toros (siglos XVI-XVIII)" *Andalucía en la historia*, 48, 8-13.
- Benassar, B. (2000) *Historia de la tauromaquia: una sociedad del espectáculo*, Madrid.
- Cazal, F. (2001) *Dramaturgia y reescritura: el teatro de Diego Sánchez de Badajoz*.
- Cazal, F. (2002) "Funcionamiento de un espacio dramático plural: la farsa en que se representa un juego de cañas espiritual"

- de virtudes contra vicios, de Diego Sánchez de Badajoz”, en Casal, F.; Gonzalez, C. y Vitse, M. (eds.) *Homenaje a Frédéric Serralta, El espacio y sus representaciones en el teatro del Siglo de Oro*, Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, Madrid, 137-153.
- Deleito y Piñuela, J. (1988) *...También se divierte el pueblo*, Madrid, Alianza.
- Díez Borque, J.M^a. (1990) “Los textos de la fiesta: ritualizaciones celebrativas de la relación del Juego de Cañas”, *La fiesta, la ceremonia, el rito: Coloquio Internacional*, Granada, 181-193.
- Fernández Truán, J.C. (2006) “Orígenes de la tauromaquia” *Sport and violence*, 80-90.
- Fernández Truan, J.C. y Orthous, M.H. (2012) “El juego de cañas en España”, *Recorde*, 5-1, 1-23.
- Fothergill-Payne, L. (1977) *La alegoría en los autos y farsas anteriores a Calderón*, Londres.
- Gómez Martínez, E. (2000) “Correr toros en Andújar en el siglo XVII” *CVDAS*, 1, 187-202.
- Gómez Redondo, F. “El ajedrez y la literatura (25). Jacobus de Cessolis”, en Centro Virtual Cervantes, http://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/junio_14/25062014_01.htm.
- Gómez Redondo, F. “El ajedrez y la literatura (30). El juego de ajedrez a lo divino”, *Rinconete*, consultado en http://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/octubre_14/08102014_01.htm.
- González Troyano, A. (2008) “Ensayo para una historia de la tauromaquia en Andalucía”, *Revista de Estudios Taurinos*, 25, 15-62.
- Herrán Alonso, E. (2014) “Caminos hacia la felicidad: las narraciones caballerescas espirituales en tiempos de reformas” *Critición*, 120-21, 9-22.
- Infantes, V. (1987) “Un anónimo literario entre la escena y el contrafactum: el Juego de esgrima a lo divino (¿1587?)” *DI-CENDA Cuadernos de Filología hispánica*, 7, 389-437.

- López Fernández, I. (2003) "Aproximación a la caballería de la jineta y el juego de cañas de Andalucía en el siglo XVI" *Materiales para la historia del deporte*, 1, 167-187.
- Montes, R. (2009) "Toros en Lorca, aproximación a su evolución histórica" *Alberca*, 7, 143-152.
- Pérez Priego, M.A. (1996) "La tradición representacional de la Sibila y la Farsa del Juego de Cañas, de Diego Sánchez", *Criticón*, 66-67, 5-15.
- Rodríguez, T. (2008) "El funcionamiento de la analogía en la transmisión de la doctrina por el teatro: la Farsa del Juego de Cañas, de Diego Sánchez de Badajoz", *Criticón*, 102, 103-112.
- Rodríguez Esteban, M.L. (1993) "Juegos y festejos en la ciudad bajomedieval: sobre el correr de toros en la Daroca del siglo XV" *Aragón en la Edad Media*, 10-11, 747-762.
- Ybáñez Worboys, P. (1997) "Los regocijos de toros en los albores de la modernidad", *Baética*, 19-2, 223-232.

EL ENTRENAMIENTO Y LA MOTIVACIÓN RELIGIOSA DE LAS HUESTES DE LA REGIÓN DE MURCIA QUE FORMABAN PARTE DE LOS TERCIOS ESPAÑÓLES

*Training and religious Motivation of the
Army in the Region of Murcia which was
a part of the Spanish Tercio*

José Antonio García Ruiz
Universidad Católica de Murcia

RESUMEN: La monarquía Hispánica tuvo que enfrentarse durante el siglo XVI y el siglo XVII a un notable crecimiento de la beligerancia militar exterior, tanto con nuestra vecina Francia, con Inglaterra y por la rebelión de las Provincias Unidas. Los cambios acaecidos en la formación de los ejércitos, la necesidad de crear unas milicias para no dejar el territorio desprovisto de fuerzas militares, sobre todo en las fronteras, la preparación que tuvieron los soldados, tanto los profesionales, los voluntarios como los forzosos y los problemas que hubo para reclutar a las distintas facciones de la población, unas por desinterés, otras por falta de motivación, hicieron que muchos párrocos, desde su posición privilegiada dentro de la sociedad, motivaran a la población a participar de manera activa y consciente a defender y fortalecer las fronteras peninsulares.

PALABRAS CLAVE: Ejército, sistema de milicias, reclutamiento, espiritualidad.

ABSTRACT: During the XVI and XVII centuries, the Spanish monarchy had to deal with a notable rise of the military foreign belligerence, both with our neighbor, France, as well as with England, and with the rebellion of the United Provinces. Changes that took place in army training, the need of creating militias in order to not leave the territory without army forces, especially, in the borders; the training of the soldiers, both the professional ones and the voluntary ones, and problems when it came to recruiting different factions of population, some had a lack of interest and some had a lack of motivation, led priests to motivate people to participate in an active and conscious way to defend and strengthen the peninsular borders, from their comfortable position in society.

KEYWORDS: Army, militia system, recruitment, spirituality.

A lo largo de la historia, las formas en las que afrontar los conflictos han ido cambiando muchísimo. No solo las formas, sino las tácticas, las armas y la tipología de los ejércitos, así como las personas que los van formando y por supuesto, sus motivaciones.

No vamos a detenernos en el triunfo de la infantería sobre la caballería, como atestigua Nicolás Maquiavelo, pero sí debemos puntualizar que esa supremacía había permitido y casi podríamos decir exigido el aumento del tamaño de los ejércitos. Pero este gran número no es suficiente, había que ordenar y disciplinar a los infantes. Pero es igualmente cierto que no podía haber ordenanza si antes no se contaba con una tropa suficientemente numerosa; *“Sin ninguna duda es mejor y más necesario el número grande que el pequeño, y aún para mejor dezir adonde no se puede ordenar gran cantidad no se puede hacer ordenanza perfecta”*.¹ Aquí

1 Diego de Salazar, *Tratado De re Militari*, Alcalá de Henares 1535

vemos una clara contraposición de un tratista de lo militar con otro, Maquiavelo con respecto a Diego de Salazar.² Podríamos decir que la batalla de Pavía, librada en 1525 será la última gran batalla librada a campo abierto entre las dos monarquías más poderosas de la época, la francesa de Francisco I y la germano-española de Carlos V.

Con estos cambios, ya entrado el siglo XVI, los estados europeos, especialmente Francia y España se dieron cuenta de que lo importante era la capacidad defensiva de las ciudades, incluidas las más pequeñas, por lo que se reformaron y reforzaron las defensas de muchas ciudades. Esto fue lo que terminó con la caballería, ya que estos no tienen nada que hacer a la hora de defender o sitiar una plaza fortificada, por lo que la artillería adquiere una importancia decisiva, y su número no dejará de crecer.

Aquí surge la problemática de si es bueno armar al pueblo o no. Vamos a encontrar distintas versiones de si es positivo o negativo. Aunque los nobles ya no sean caballeros, y tomarán los cargos más relevantes del ejército, lo cierto es que será el pueblo el que esté armado. El propio Cardenal Cisneros crea una milicia de carácter popular, los *"hombres de ordenanza"* con misión policial y militar. Pero los argumentos de los nobles son rotundos; *"armar al pueblo es peligroso porque es inútil, al carecer de experiencia militar, y es inútil porque es peligroso, al adiestrarlos y equiparlos militarmente, puede volverse contra los señores"*.³ Aquí es de las primeras veces que vemos la necesidad de ese adiestramiento del ejército. Y unido a este concepto, también señala Maquiavelo la necesidad de que este ejército sea nacional, ya que es importante que sean los súbditos de alguien, por la motivación. Subraya también que el ejército no ha de ser voluntario porque

2 Aquí habría que matizar que esto se deberá a que las guerras que más ejército demandarán son las de asedio, y que este tipo de guerras no se pondrán de moda hasta después de la muerte de Maquiavelo, por lo que, por eso, este solo incluirá la importancia del número en cuanto a integrantes del ejército.

3 Maravall, J. A. (1972). *Estado moderno y mentalidad social*, Rev. de Occidente, Madrid.

entonces no se elige a los mejores, sino solo a los que quieren alistarse.⁴ Aquí, el Cardenal Richelieu afirmaba que había gran obstáculo al dominio universal español, y era la escasez de hombres. La población que España podía destinar a los frentes que tenía abiertos por todo el mundo era muy limitada, como bien apunta el escritor francés Blaise de Vigenere;⁵ “*En cuanto a los españoles, no se puede negar que son los mejores soldados del mundo, pero escasean tanto que a duras penas es posible reclutar cinco o seis mil de una vez*”. Teniendo en cuenta que gran parte de esas levadas no se quedaban en la Península, sino que salían hacia ese famoso “camino español” del que autores tan importantes como René Quatrefages⁶ o sobre todo Geoffrey Parker⁷ nos han hablado, y autores no tan internacionales pero con gran aportación al tema como Fernando Martínez Laínez lo califican como milagroso en cuanto a hazaña logística.

Pero el comienzo de todo será el cambio en las formas de la guerra que se dará en España, tras la finalización de la conquista de Granada por parte de los Reyes Católicos. En este momento, viendo al país vecino, Alonso Fernández de Palencia y Alonso de Quintanilla, expertos en política exterior, comprendieron que habría necesidades de adaptar las débiles estructuras militares castellanas para poder enfrentarse o simplemente resistir a la famosa y eficaz caballería del país vecino, Francia, por lo que se aumentará el número de hombres de caballería. Así, como bien apunta Francisco Andújar Castillo, se produciría una curiosa mezcla de ejército medieval, al servicio de un señor, y un ejército moderno, pues el pago de los servicios militares de esas

4 “los que voluntariamente militan no son de los mejores antes de los peores de una provincia, porque todos o los más viven ociosos, y sin fuero y sin religión, fugitivos del dominio del padre, blasfemadores, jugadores, escandalosos y malcriados, que no son de otra manera los que quieren tener la guerra por oficio, y tales costumbres no pueden ser más contrarias a una verdadera y buena milicia”. Diego de Salazar.

5 Aquí se le cita en calidad de diplomático e historiador, siendo además criptográfico, astrónomo y matemático entre otras cosas.

6 Quatrefages, R. (1983). *Los Tercios*. Madrid. Ministerio de Defensa.

7 Parker, G. (1972). *El ejército del Flandes y el camino español. 1567-1659*. Madrid. Alianza Editorial.

unidades a caballo, correspondería a la administración central real. El éxito en la estructura militar española habría que atribuirlo a varios factores que se interrelacionan entre ellos. Por un lado al sustancial incremento de la infantería en las tropas castellanas en detrimento de la caballería, asunto al que volveremos más tarde, y a la nueva estructura centralizada de ejército, al pasar a depender directamente de la corona varios aspectos fundamentales del sistema militar: por un lado el reclutamiento, que debía ser aportado íntegramente por el pueblo, la financiación y el pago a las tropas. Aquí una nueva ordenanza firmada en Tortosa, el 22 de febrero de 1496 pondría de forma definitiva las bases de la gestión de las finanzas destinadas al ejército. Así, se procedía a crear un ejército, una milicia, que se encomendaba su reclutamiento a las autoridades locales sobre la base de contribución general de todos los hombres en edad de servir, que le permitiese tener alistados y entrenados unos efectivos que iban a ser necesarios en los momentos en que se necesitasen soldados.

Lo que realmente propició este cambio en las formas de la guerra fueron las novedades desde el punto de vista técnico y organizativo. En cuanto a la primera, quizá la más importante de esa época, principios de siglo XVI, fue la adopción de la pica. Esta fue con diferencia, como bien apunta Quatrefages, el arma más noble y la más solicitada. Era la *“reina de las armas dentro del escuadrón”*.⁸ Tenía que ser de buenas dimensiones, es decir, superior a las armas que pudiera esgrimir el enemigo. Las picas de los tercios solían tener al menos 26 palmos, o sea, unos 5,45 metros. La madera de la pica era dura, sólida, normalmente madera de fresno.

8 Sancho de Londoño fue un célebre tratadista militar del siglo XVI que comenzó su carrera militar como piquero y que, con el favor de Felipe II, llegó a ser maestre de campo del tercio de Lombardía. Entre los distintos tratados que escribió sobre arte militar, destaca el que aquí nos referimos; Discurso sobre la forma de reducir la disciplina militar a mejor y antiguo estado, publicado en Bruselas en 1589, y del que el historiador Jorge Sáenz Herrero hace un análisis exhaustivo.

En cuanto al punto de vista organizativo, fue importantísima la nueva organización que se le dio a los hombres. Estos se distribuían en tercios especializados (es probable que el nombre de tercios tenga aquí su origen); un tercio en picas, otro tercio en escudados y otro en ballesteros y espingarderos. Así, en la guerra que se libraría contra Francia en el Rosellón aparecería en el llamamiento el predominio de hombres de “a pie” o infantes especializados, con lo que desde 1504 quedará oficialmente denominada infantería. Este sería el paso previo a otro gran cambio que se produciría en el ejército; la sustitución de los ballesteros y espingarderos por una nueva arma, el arcabuz.

Una nueva ordenanza, ésta en el año 1503, sentaría las bases para una nueva administración militar, más preocupada en salvaguardar los intereses de la hacienda real, y suavizar el impacto de lo militar sobre la población, de mitigar los conflictos entre la justicia civil y militar. Con todo esto, se está procediendo a la auténtica revolución militar, como la denomina Andújar Castillo al situar al ejército en total subordinación al poder central y al extender la obligación del servicio a toda la población, algo que hasta entonces sólo había sido misión del estamento nobiliario.

Para terminar con este cambio en el sistema de la guerra, vamos a ver la importancia de las tropas del exterior, ya que luego, en el devenir del texto, haremos referencia a ellas, sin detenernos, ya que nos centraremos en el ejército del interior peninsular. Pues este ejército que combatirá fuera de España sería conocido con el nombre de “tercios”. Este sistema de tercios se documenta por primera vez en Italia en 1536 cuando la anexión del estado de Milán convirtió aquella región en la avanzadilla de España hacia Europa. Para la defensa del Milanesado se organizó de forma permanente un grupo de compañías que fueron denominadas como tercio de Lombardía, en tanto que para la defensa del sur se creó el tercio de Nápoles y Sicilia, que más tarde se desgajaría con un tercio propio para Sicilia. Estos eran los denominados “Tercios Viejos”. En el resto del ejército, los ter-

cios se fueron creando en función de las necesidades militares e irían recibiendo el nombre de sus mandos o el de sus lugares de operaciones. Los tercios se estructurarán en compañías, y a su vez, cada compañía en diez escuadras mandadas por un cabo encargado del cuidado general de su unidad, tanto de hombres como de armas. En cada compañía, los sargentos se ocupaban de la disciplina y de la transmisión de órdenes, que las daba el capitán, que estaba al mando de ella. Su mano derecha será el alférez, que además era el encargado de la bandera. Al frente del tercio está el maestro de campo, nombrado directamente por el Rey a propuesta del Consejo de Guerra. En la cúspide de mando están los generales, procedentes de la nobleza que entendían la guerra como una carrera profesional.

Todo este sistema militar, gestado por los Reyes Católicos y perfeccionado por los primeros Habsburgo, entró en crisis a finales del siglo XVI a causa de la falta de medios financieros, de las dificultades en el reclutamiento de voluntarios y del cambio en la mentalidad nobiliaria que entenderá su participación en el ejército no como un deber de su condición, sino como un servicio al Rey que, a largo plazo, iba a conducir a una manifiesta defección de la nobleza de la carrera de las armas.⁹

1. ¿Ejército nacional o plurinacional?

Andújar Castillo sostiene que una de las principales características de los ejércitos de la Europa moderna, en cuanto a su composición, radica en su carácter plurinacional, ya que la mayor parte de los efectivos que cada país podía conseguir, se obtenían del extranjero. Ese será el nacimiento de los ejércitos plurinacionales al servicio de los nuevos estados modernos en

9 Aquí, Francisco Andújar Castillo nos da una visión perfecta de estos tercios españoles, y de las reformas militares que se van a ir llevando a cabo en otras monarquías europeas, como las de Mauricio de Nassau en el norte de los Países Bajos, Gustavo Adolfo de Suecia, Luis XIV en Francia o Federico II de Prusia.

la construcción de ejércitos permanentes en determinadas localizaciones. Todo esto ocurre en un momento en el que también muchos historiadores como W. Mallet¹⁰ o M. Herrero Sánchez-Quesada¹¹ hablan de que para los siglos XVI hasta el XVIII se comienza a construir un ejército denominado “nacional”, y aunque puede sonar contradictorio el hecho en sí de que sean dos conceptos opuestos en el mismo espacio temporal, iremos desmembrándolos para darnos cuenta de que realmente coexistieron.

Si España se mostró alguna vez como una potencia superior militarmente, fue en gran medida por la atención que prestó a sus soldados, a los que disciplinó y mantuvo más allá del final de los conflictos bélicos, creando así un sistema defensivo en el que los profesionales eran la clave, sumándose a estos las milicias en caso de ataque, para defender el propio territorio. El modelo que emanaba del estado español de soldado plebeyo, o de descendencia hidalga humilde, pero profesional y en activo todo el año, demostró ser efectivo cuando las pagas llegaban. En guerras tan importantes como las de Italia o las primeras campañas en Flandes, se cosecharon importantes victorias militares, gracias, como apunta Antonio José Rodríguez Hernández, a la conjunción de profesionalidad, oficio militar, precocidad en el uso de armas de fuego y uso conjunto de éstas con las picas.

Los primeros ejércitos permanentes de Europa estarán formados por estas tropas, ya que desde el siglo XVI al XVIII las guerras fueron continuas lo que hacía que se necesitaran oficiales y soldados con una mayor preparación y disciplina, que combatieran durante todo el año, estando siempre movilizados. Así, el siglo XVI se convirtió en el Era del infante profesional, y el siglo XVII será el siglo de la movilización militar, donde, se-

10 Mallet, M. E. Y Hale, J. R. (1984). *The military organization of a Renaissance State*, Venecia, 1400 to 1617, Cambridge.

11 Herrero Fernández-Quesada, M. D. (1983). “Ejército, logística y financiación en la guerra de Granada”, en *Seis lecciones sobre la guerra de Granada*. Granada.

gún Lynn, los ejércitos multiplicarán sus efectivos, y la masa y la capacidad de mantener a gran número de hombres en activo.¹²

Será entonces cuando empiece a configurarse un verdadero estado militar en el que la guerra será el fin máximo. La capacidad de los estados para encontrar recursos, hombres, medios y dinero, fue diferente de unos a otros, haciendo que unas potencias se distinguieran de las otras según los métodos empleados, desde el pacto a la coerción. Desde unos gobiernos de participación, basados en la negociación y el consenso, a unos gobiernos administrativos y burocráticos, asentados en la imposición, como expone Tilly¹³ o Downing¹⁴. Así, en España, a partir del siglo XVII se tendrán que crear distintos ejércitos de campaña que cambiarán los sistemas habituales, haciendo que la movilización de recursos, al hilo de las mayores necesidades de la guerra, sea más “nacional” que nunca.

El sistema defensivo que va a fraguar la monarquía Hispánica durante el siglo XVI se fundamentará en el servicio de soldados profesionales durante todo el año, incluso en los periodos de paz, junto con la acción de las milicias. No hay que olvidar que tras la conquista de Portugal y la Guerra de las Alpujarras, habrá poca actividad en el interior de las fronteras peninsulares, solo esporádicamente hubo batallas campales y alguna contienda, y no fueron extensas en el tiempo, por lo que no generaron problemas o cargas sobre la población. De ahí, que en la Península Ibérica nunca se desarrollara en esa época un verdadero ejército de campaña. En cambio, sí que surgió una amalgama de unidades sueltas que tenían como principal objetivo la defensa territorial del lugar donde se forma o fuese requerido. La más conocida de estas unidades defensivas fue la caballería de las Guardas de Castilla, que siempre fue vista como un ejército de

12 Lynn, J. A. (1991). “The trace Italienne and the Growth of Armies: the Franch case”, *The Journal of Military History*, 55, 3, 297-330.

13 Tilly, Ch. (1992), *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, Madrid.

14 Downing, B. M. (1992), *La revolución militar y el cambio político. Los orígenes de la democracia en el estado moderno europeo*. Princeton.

reserva. Este cuerpo, sufrirá muchos cambios y reformas, quizá las más importantes bajo el reinado de Felipe III, donde sus efectivos se redujeron bastante, dejando de ser realmente efectivos. Así, poco a poco, irán padeciendo la falta de personal, al final actuando de forma desunida e inconexa.¹⁵

En la mayor parte de la península, lo que más se pudo ver fue la pervivencia del sistema de milicias. Las más conocidas en España eran las milicias concejiles, y durante los siglos XVI al XVIII los cuerpos de milicias funcionaron como fuerzas defensivas de carácter popular, sin capacidad real de ataque, si bien, el coste de mantenimiento era muy bajo, ya que estaban compuestos de ciudadanos armados con cargo a los propios territorios a los que defendían. En este punto, se puede entrar en el debate sobre si la lealtad de estos milicianos sería superior a la de los ejércitos plurinacionales o de mercenarios.

Partiremos dos lanzas, una a favor de cada uno de ellos, para extraer nuestras propias conclusiones. Las milicias, por un lado, estaban integradas por hombres que, sin dejar de ser campesinos o artesanos, eran armados para servir a sus estados de forma temporal, con la intermediación de las comunidades en las que residían y con el fin de participar de la defensa del país aunque fuese tan sólo con carácter intimidatorio. A cambio, estos milicianos recibían una serie de exenciones personales y jurídicas y una preeminencia social. Por otro lado, con los ejércitos de mercenarios se hacía un “contrato” en el cual se destacaba que las relaciones entre ambas partes eran de carácter económico, y mientras que la parte pagadora garantizase el suministro estipulado, se mantendría tanto la fidelidad a quien pagaba como la totalidad de la tropa en pie, evitando así la desertión. También es interesante señalar que al contratar mercenarios, privaba al enemigo de la posibilidad de adquirir él un potencial soldado, un experto que ofrecía mayores garantías de eficacia.

15 Thompson, I. A. A. (2003), “El soldado del imperio: Una aproximación al perfil del recluta español del siglo de oro”. *Manuscripts*, 21, 17-38

2. El ejército peninsular: las milicias y el reclutamiento de sus efectivos.

Como hemos visto, la formación de ejércitos permanentes sería el pilar básico y lo que definiría al Estado Moderno, pero no por ello se extinguirían por completo las antiguas formas de organización militar. Durante los siglos XVI y XVII los cuerpos de milicias funcionaron como fuerzas defensivas de carácter popular que tenían como principal misión suplir las deficiencias del ejército permanente ocupándose de la defensa interior de cada país. Este servicio de milicias era gestionado y financiado en su totalidad por las ciudades donde eran reclutados y operaban. Además, para las autoridades de estas ciudades era importantísimo mantenerlas ellas, ya que formaba parte de la autonomía que el monarca le confería a cada región. Y, aunque su formación era escasa, y los recursos de que se disponía también lo eran, pudieron cumplir con sus funciones defensivas ante incursiones portuguesas, francesas e inglesas.

Se pueden diferenciar dos tipos fundamentales de milicias. Por una lado, las milicias locales encargadas de la autodefensa y del mantenimiento del orden público en el que residen. Y por otro, las milicias territoriales, integradas dentro de los planes generales de defensa y que solían ser movilizadas en caso de guerra. En España, esta doble tipología se ve perfectamente representada, como bien señala Ruiz Ibáñez¹⁶, de un lado las milicias locales y costeras, precedente lejano de las milicias urbanas del siglo XVIII, situadas en las fronteras marítimas y terrestres con una función claramente disuasoria y mantenimiento del orden (función más policial que militar). De otro, las milicias provinciales o territoriales, que a diferencia de las anteriores, responden más bien a un plan de defensa general y de reserva de soldados para ser movilizados en caso de guerra. Éstas se ajustaban

16 Ruiz Ibáñez, J. J. (2009), *Las milicias del rey de España. Sociedad, política e identidad en las monarquías ibéricas*, Madrid, Fondo de cultura económica.

a una distribución del territorio en distritos o provincias y a una distribución de la población acorde con el número de vecinos de cada distrito. Así, se convirtió en una de las principales fuentes de reclutamiento en una época de progresivo incremento de los efectivos militares y de encarecimiento de los ejércitos mercenarios. Esto, obliga a los gobiernos a, como escribe Diego Sarmiento:

“... acudir con los naturales a la defensa propia, aunque sea tan a su costa, que dejamos acometer sin resistencia, y entregamos cruzadas las manos, y no obsta decir, que no se puede sacar gente de Castilla sino es para sus fronteras y marinas; porque todo el tiempo que duro la guerra de Cataluña se formaron casi todos los ejércitos de estas milicias, dividiéndose los partidos, unos contribuían con gente para la guerra de Portugal, y otros para la de Cataluña y de los partidos que no se sacaba aquel año gente para Cataluña, se asistía con dinero, que es lo mismo que se podría hacer si llegase el caso”¹⁷.

También hay otros modelos de milicias regionales en España como las milicias forales de las Provincias Vascongadas y los Somatens y miquelets de Cataluña.

Quizá, como dice José Contreras Gay, unos de los puntos más controvertidos de la organización militar es el que se refiere a la fuerza o número de efectivos que debe de mantener en pie cada país. La proporción entre el número de soldados y el número de habitantes ha de atenerse necesariamente a ciertos límites si no quiere perjudicar al conjunto de la población, por ejemplo que no sirvieran siempre los mismos individuos ni durante mucho tiempo, o al sistema productivo, a mayor número de soldados, menor número de brazos aplicados a la agricultura, a la industria y al comercio, base indispensable del sostenimiento de dicha fuerza militar si consideramos que el soldado ha

17 Sacado de la consulta de la junta de tercios provinciales de 5 de septiembre de 1672 sobre la proposición hecha por el Consejo de Guerra en 17 de julio para que e vuelvan a formar las milicias de Castilla.

sido siempre, al fin y al cabo, un consumidor – no productor.¹⁸ Lo malo de estas medidas referidas al número de población que puede ser reclutada es que la gente empezaba a estar cansada de la presión tanto militar como fiscal, y del despilfarro de recursos que hacía el estado, tanto humanos como económicos. Así, el fracaso de la milicia general de Castilla se debió en gran medida al desaliento generalizado de finales de siglo, como señala Thompson, y al desprestigio generalizado de las armas.

No vamos a entrar en el debate de las ventajas o desventajas de estas milicias, ya que es un debate historiográfico muy abierto, que tiene tantos partidarios como detractores por igual. Lo único que matizaremos es que constituyeron una fuerza viva en el Antiguo Régimen, a pesar de las dudas y desconfianza que planteaba a la corona.

Como ya hemos señalado, estas milicias hacían las veces de “canteras” militares para enaltecer el espíritu patriótico y para preparar militarmente a los súbditos. Ahora; ¿cómo se hacía ese reclutamiento de ciudadanos? Teniendo en cuenta que el Estado estaba más preocupado con las amenazas que tenía en el exterior, éste tenía la necesidad de descentralizar el reclutamiento y dejar que fuesen las propias ciudades las que tuviesen la responsabilidad de reclutar, pagar y reemplazar a las tropas. Así, las milicias se convirtieron en una especie de recluta forzosa que sustituía a las esporádicas levas por el alistamiento de hombres sujetos a entrenamiento regular y coordinados por las autoridades locales. Éstas decidían el número de hombres a aportar, el modo de reclutamiento y los oficiales encargados del mismo. Los resultados no fueron siempre los esperados, pues no siempre las ciudades tenían a los soldados preparados para cuando las urgencias del Estado los requerían, por no mencionar que la instrucción y la disciplina distaban mucho de la que debían presentar los soldados profesionales.

18 Contreras Gay, J. (1992), *Las milicias en el antiguo régimen. Modelos, características y significado histórico*, Chronica Nova, nº20.

Pero el primer problema que van a tener estos ejércitos y estas milicias que tendrá que enfrentarse la administración es la generación de fuerzas, o sea, el dotar de los soldados necesarios a los ejércitos, y la región de Murcia no será una excepción. Para ello, se utilizarán tres métodos distintos de reclutamiento: la comisión, el asiento y la coacción. En la comisión, el oficial de reclutamiento es el capitán, y la unidad básica la compañía. El Consejo de Guerra determinará las plazas a cubrir, las regiones donde deben reclutarse los hombres y los capitanes responsables del alistamiento.¹⁹

Este tipo de reclutamiento recaerá en oficiales experimentados. Cada capitán, provisto de su real cédula, la conducta, nombrará oficiales subalternos que le ayudarán en su tarea. Con un estandarte, un tambor y los cabos, el capitán visitará las diferentes ciudades y pueblos especificados en su cédula para “hacer gente”. Por supuesto, los magistrados locales y poderes religiosos les ayudarán en su leva. Así se inicia el alistamiento. De todos los voluntarios, el capitán elegirá gente fornida, de más de quince años y menos de cincuenta, solteros²⁰ y sanos. Hecho este proceso, en aproximadamente seis semanas, el capitán presentará sus levas a un comisario nombrado por el Rey que dará fe del número de hombres presentes. Ahí, jurarán las ordenanzas. Este reclutamiento voluntario resultaba bastante eficiente y se basaba en una relación contractual, de carácter indefinido, establecida entre el nuevo soldado y la monarquía.

La práctica del asiento consistía en que los gobiernos reclutasen buena parte de sus soldados en el extranjero. Las levas de

19 Hay menciones del Consejo de Guerra por primera vez en 1516. Será con Felipe II cuando se nombren consejeros específicos. El Consejo de Guerra mantuvo una estrecha relación con el Consejo de Estado como órgano competente en la política militar extrapeninsular, concretamente en Flandes e Italia. También se relaciona con el Consejo de Hacienda, como órgano encargado de la financiación de la guerra.

20 Se prefería gente soltera a casada. Éstos podían alistarse, pero no era lo recomendable. Si el soldado casado dejaba esposa en casa, era más fácil que llegado el momento pudiese desertar. Y si se llevaba a la mujer consigo, esto generaría otros muchos problemas de los cuales se intentaba huir.

estos extranjeros solían encomendarse a asentistas. El asentista se comprometía a presentar un número previamente establecido de hombres dentro de un cierto plazo y en un lugar acordado. En resumidas cuentas, era un contrato entre la monarquía y un particular que proporcionaba soldados al rey a cambio de dinero. La principal ventaja era la rapidez, y las ventajas explicadas anteriormente para con los mercenarios. El asiento especificaba todas las condiciones de este contrato: el número de hombres a reclutar, la nacionalidad de procedencia, la duración del enganche, el armamento y el equipo que llevarán, etc.

Cómo explica Sánchez Tarradellas, la combinación de los sistemas de comisión y asiento entró en decadencia cuando la crisis demográfica y económica hizo que escasearan los voluntarios y se encarecieran los mercenarios. Así, las levass se fueron complementando con un sistema más rápido y barato: el reclutamiento forzoso o coacción, dirigido por las autoridades locales, municipios y señoríos. Primero, se harían “repartimientos”, asignando a cada circunscripción una determinada cuota de soldados en proporción a su población. Los corregidores y autoridades municipales completaban los cupos alistando forzosamente a la gente necesaria.²¹ Esta forma de reclutamiento fue un método al que se recurriría en los momentos de mayor necesidad bélica, y en teoría, afectaba a todos los hombres del lugar, sin distinción de estamento. En la práctica, quedaban exentos los nobles gran parte de los eclesiásticos y quienes desempeñaban determinadas actividades esenciales para la economía. Realmente, este sistema de reclutamiento se hizo muy impopular por ser injusto y desigual como la propia sociedad, y esta impopularidad fue en aumento a medida en que las demandas de soldados de los ejércitos crecían y recurrían a estos métodos de levass. Obviamente, dependiendo de las economías de los distintos países, para poder pagar unos ejércitos u otros, los ejércitos que más recurrían a este último método de reclutamiento,

21 En España, este sistema se utilizará desde 1620.

fueron transformando sus ejércitos profesionales de guerra en ejércitos nacionales, nutridos de soldados que prestaban servicio como una obligación y no como una profesión, lo cual suponía una evidente pérdida de calidad de la tropa.

Este sería uno de los problemas endémicos de los ejércitos a partir del siglo XVII; la pésima calidad de una tropa reclutada entre los sectores más desfavorecidos y marginados de la sociedad. Pero en este punto, hay que hablar del tipo de reclutamiento mixto que se llevará a cabo en la región de Murcia. En este reclutamiento mixto, se le permitirá al concejo aceptar soldados de todo tipo; vagos, maleantes e incluso presidiarios junto con los voluntarios que se ofrecían libremente a cambio de una paga exigua. La miseria de las poblaciones que vamos a encontrar en algunas regiones de España, y más concretamente en la región de Murcia, donde desarrollamos nuestra investigación, las malas cosechas y la falta de trabajo posibilitó que la guerra fuese una válvula de escape en donde encontrar una alternativa a la difícil existencia y permitió a los ejércitos seguir contando con soldados voluntarios.

3. La Región de Murcia en los siglos XVI y XVII

Vamos a dar unas pinceladas de cómo era el estado económico y social de la región de Murcia durante los siglos XVI y XVII, ya que será este el marco espacial por el que nos moveremos.

Murcia, ya desde el siglo XIII se caracterizará por ser tierra fronteriza, con todo lo que eso supone, tanto del punto de vista económico, social, político y, como matiza Francisco Chacón Jiménez, en la vida cotidiana de varios miles de hombres y mujeres que, de manera desigual y escasa, se repartían por la variada geografía de las tierras murcianas. El siglo XVI, por el fin de las contiendas que han ido asolando el territorio, y por la paulatina pérdida del sentido de frontera que se irá teniendo, será una etapa de plenitud. El crecimiento de la producción agrícola-

la, una mayor demanda de productos artesanales y la intensificación de los intercambios comerciales, hace que se produzca una nueva situación en la vida cotidiana de sus habitantes, que tendrá su gradación según se trate de la capital del reino o de otros núcleos urbanos o bien del propio mundo rural. Siendo evidente que el motor de la economía del antiguo régimen es la población, hay que decir que el reino de Murcia históricamente era deficitario en hombres. Éstos son la fuerza productora esencial en un mundo en el que la tecnología es muy rudimentaria, pero que en el siglo XVI sus condiciones de vida darán un giro y mejorarán. A partir de ahí, la población murciana continuará creciendo gracias a las altas tasas de natalidad como a las corrientes migratorias que se irán dando²² a lo largo de los años. Gracias a tres actividades fundamentales, como son la actividad sericícola, su localización sobre rutas comerciales (Cartagena, Almansa y Yecla) y la minería (Mazarrón), la población va a ir aumentando en localidades como la propia capital, Mula, Lorca, Albacete y Cartagena. Localidades como Mazarrón, Caravaca y Cehegín también verán aumentar su población, pero de manera más tenue.²³

Este crecimiento económico solo pudo sostenerse con un conjunto de actividades económicas que emplearon numerosa mano de obra y que consiguieron el mantenimiento de la familia campesina al menos en el nivel de la autosuficiencia, aunque en muchos casos se llegó a algo más. Esto ocurrió en parte con el trabajo asalariado temporal que necesitaban las actividades ganaderas y agrícolas. Las actividades económicas más importantes en esa época fueron la seda, la lana y el alumbre de cara a la demanda exterior, que sería lo que movería de verdad los cimientos de la economía de la zona.

22 Aquí podemos destacar la llegada masiva de moriscos granadinos.

23 Miguel Rodríguez Llopis hace un estudio pormenorizado del crecimiento de cada localidad, estableciendo que, para los años entre 1530 y 1591, Murcia capital crecería de 11.000 habitantes a 16.000, Lorca de 6.500 a 9.000, Mula de 3.500 a 4.500, Albacete de 4.500 a 6.000, Cartagena de 2.000 a 4.000, y Caravaca de 3.000 a 7.000 habitantes.

A finales del siglo XVI y principios del XVII, los principales sectores de la economía regional entraron en crisis. Su dependencia de los grandes centros industriales europeos les había convertido en sectores frágiles ante cualquier crisis internacional. De manera que se vieron muy afectados por las consecuencias de las guerras europeas. Lo único que perduraba era la seda, beneficiada por la desaparición de la producción sericícola granadina por la deportación de los moriscos, lo que amortiguó la recesión. Otros factores como los demográficos, políticos y climáticos añadieron dramatismo a este periodo crítico.

No vamos a entrar en esos temas, que requerirían otro artículo para ellos, pero si hay que mencionar que ante este panorama de crecimiento y decrecimiento económico, la clase gobernante trabajó para cohesionar sus patrimonios, y serían los linajes tradicionales los que tuvieron una situación óptima para lograrlo.²⁴ Pero una gran parte de propiedades agrarias del reino, constituyeron patrimonios de instituciones eclesiásticas. Por ejemplo, del clero secular fueron el cabildo de la catedral de Murcia y la colegiata de Lorca, los dos grandes centros eclesiásticos acumuladores de bienes inmuebles. El resto de parroquias del reino, presentan patrimonios mucho menores, aumentados levemente por las donaciones testamentarias.

Sí es cierto que desde mediados de siglo XVI, el reino asistió a la proliferación de conventos en las principales villas. Los más tempranos fueron los Franciscanos, los Descalzos, los Jerónimos y los Jesuitas.²⁵

24 Aquí podríamos mencionar a los Gil Rodríguez de Junterón, o los Gasco.

25 Los Franciscanos estaban en Albacete desde 1489, y en Hellín en 1524. En Segura de la Sierra se establecen en 1531, Cartagena en 1549, Lorca en 1555, Villena y Almansa en 1563, Yecla en 15884, Jumilla en 1574 y Mazarrón y Mula en 1574. Los descalzos de San Diego en Murcia en 1586. Los Jerónimos en La Ñora en 1578 y los Jesuitas de San Esteban en 1554-1557. La rama femenina también se instaló, las Verónicas en Murcia en 1529.

4. La motivación religiosa y el entrenamiento de los soldados

Obviamente, el estudio del conjunto de manifestaciones que vienen a constituir las formas de religiosidad de un pueblo en una época, no es fácil. Se trata de unas expresiones no demasiado tangibles, ni mucho menos cuantificables, como bien apunta Antonio Peñafiel,²⁶ y que pasan en ocasiones a diluirse en el amplio conjunto de actividades cotidianas. Lo que sí está claro es que el español de esa época vive en función de una serie de normas y principios de carácter religioso, entre otros, que marcan su vida desde principio a fin. Esto marcará su conducta, pensamiento y forma de actuar.

Así, desde Trento, la Iglesia Católica se sirvió de una serie de mecanismos básicos para controlar la vida espiritual en los distintos espacios y momentos. Lo importante es comunicar la palabra de Dios. Una palabra que puede llegar de muy diversas formas. La más común era en los sermones de la misa, pero también podía llegar en las conversaciones que podía tener el sacerdote con los feligreses a la salida de cualquier ceremonia, en las visitas que podía haber a domicilio, en el caso de los frailes que piden limosna de casa en casa y ya se detienen para orientar, explicar y enseñar un punto de fe, sin olvidar las catequesis de domingos y festivos. Así, la predicación, tanto en la misa como en las misiones, suponía un excelente recurso y forma de propaganda, como dice Marcos Martín.²⁷

En una sociedad en la que tantas veces la guerra y la religión han ido cogidas de la mano, el aliento que un párroco podía dar a sus feligreses para que estos se alistaran en el ejército o incluso a la inversa, que un vecino que no viese salida a su situación,

26 Peñafiel Ramón, A. (1988) *Mentalidad y religiosidad popular suriana en la primera mitad del siglo XVIII*. Colección Maior. Universidad de Murcia.

27 Marcos Martín, A. (2000) *España en los siglos XVI, XVII y XVIII. Economía y sociedad*. Barcelona.

quisiera irse al ejército, y que el párroco le diese otras alternativas, era fundamental.

Ya hemos visto el crecimiento demográfico que se va a producir en esta época, pero hay que decir que no resulta sencillo el estudio y análisis de la población activa de la región de Murcia en esa época. En los censos de población que existen, vienen indicados el oficio que desempeña cada persona, lo primero que deberíamos de hacer es conocer el significado real de cada oficio, pues estamos en un momento muy peliagudo de la historia, en el paso del antiguo régimen a la época contemporánea, con lo que eso supone a nivel social: el paso de una sociedad estamental a una sociedad de clases, por lo que un trabajo de artesano, encierra muchas connotaciones. ¿Es solo artesano, o también vende sus productos? Porque solo esa pregunta encierra muchas más cuestiones y connotaciones de las que estamos analizando ahora, por lo que resultaría un poco arbitrario estructurar en los tres clásicos sectores a un grupo humano que no se articula ni vive en función de lo que supone cada uno de esos tres sectores.

Como ya hemos mencionado, ya habrá censos, pero éstos presentarán algunos problemas. El primer recuento poblacional con el que contaremos para nuestro estudio, data de los años 1528 y 1536.²⁸ Este recuento comprende todo el reino Castellano, a excepción del reino de Granada y de las Vascongadas. Al tratarse del servicio de un impuesto del que estaban eximidos la nobleza y el clero, sólo se incluirá a la población pechera. Los datos están agrupados por provincias y pueblos.

Posteriormente, en el año 1591 tenemos el conocido como censo de Tomás González.²⁹ Este comprende todo el reino de Castilla a excepción del País Vasco. Junto al número de pecheros, aparece por primera vez el de hidalgos y el de clérigos. Los datos que ofrece son: el número total de vecinos para cada pue-

28 Este recuento lo tenemos en el Archivo General de Simancas.

29 Lo encontramos en el Archivo General de Simancas y un resumen parcial en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial.

blo de las provincias y partidos castellanos, descomponiéndolo a continuación en vecinos pecheros, hidalgos, cleros seculares (cada uno considerado como un vecino) y clero regular (cada diez frailes o monjas equivalía a un vecino). La documentación se completa con listas de conventos, el lugar donde están enclavados, su nombre, orden a la que pertenecen y su número de componentes.

Para el encabezamiento de las Alcabalas, nos encontramos los recuentos de los años 1552, 1561, 1585, 1596 y 1597.³⁰ Los datos que van a aportar son demográficos y datos acerca de la realidad económica de Castilla, abarcando no sólo el año que se estudia, sino también los cinco o seis años anteriores.

En 1571³¹ se hizo un recuento en el cual se recopiló un conjunto de informaciones enviadas por los corregidores y alcaldes mayores en las que se hace una evaluación del número de parroquias y vecinos con la finalidad de proceder a la distribución por Castilla de los moriscos recientemente expulsados de Granada.

En 1587 se llevó a cabo un censo de Obispos,³² en el cual se ofrece el número de parroquias y de vecinos por diócesis. Se incluye por primera vez información sobre las islas Canarias. Los informes enviados por los obispos varían en su contenido, unos son generales y breves y otros están muy detallados. Se cree que las evaluaciones de la población son más estimativas que reales.

Para el siglo XVII encontramos el recuento de 1625 y 1635 que no comprende todo el territorio castellano y está realizado para recaudar donativos. Encontraremos pueblos que lo hagan muy detallado, y otros en los que sea muy incompleto. El recuento del año 1646 que se realizó con el fin de repartir juros. Su fiabilidad es dudosa, ya que se encuentra muy incompleto.

30 Los encontramos en el Archivo General de Simancas y resúmenes estadísticos en el Monasterio de El Escorial.

31 Archivo General de Simancas.

32 Se encuentra en el Archivo General de Simancas, y fue publicado con el título: *Censo de población de la Corona de Castilla en el Siglo XVI*. (Madrid: Imp. Real, 1829. Reproducción facsímil: Madrid: INE, 1982).

Su información es muy heterogénea. Y por último, el recuento de 1693/1694. Este se realizó con el fin de hacer una leva de soldados, pero presenta muchas lagunas espaciales, aunque sus datos sí son fiables.³³

Dentro de esta época de crisis, una crisis que no solo será económica sino también demográfica, y que abarca no solo al grupo sin oficio, sino al de viudas y marginados, y a la gente de la ciudad y la de la huerta murciana, su mentalidad tradicional jugará un papel fundamental a la hora de poder ser reclutados por el ejército. Ya en 1637 las milicias cobraron gran importancia con la emisión de las primeras instrucciones para la formación de los tercios provinciales.

Pero a finales de los años 40, se introdujo un nuevo procedimiento ligado a los problemas generados por el agotamiento demográfico castellano. Será el denominado como milicias pecuniarias. Si cada vez había menos gente dispuesta a prestar servicio personal en el ejército o la milicia, lo lógico era que la Monarquía española, en concordancia con las oligarquías urbanas, obligase a los súbditos a sostener a los soldados de los tercios provinciales, convertidos en el nervio del Ejército real y de la defensa nacional.³⁴ Como hemos visto, las milicias se convirtieron así en la mejor respuesta a los problemas de la defensa del territorio antes de 1630 y en el complemento indispensable del aparato militar desde 1630 en adelante. Y con la guerra desatada en el propio territorio metropolitano, no quedó más remedio que adaptar el viejo sistema militar de los tercios de infantería, que tantos éxitos nos había dado en las empresas bélicas del ex-

33 Todos los recuentos los encontramos en el Archivo General de Simancas. Marín Galán, M. (1981), Fuentes y métodos para el estudio de la demografía histórica castellana durante la Edad Moderna. Madrid. *Revista española de Historia*.

34 Con esto, José Contreras Gay explica que lo que busca España con esto es extender el servicio militar e implicar cada vez más a la sociedad en la política de defensa, bien por la vía del servicio físico (impuesto de sangre) o el servicio pecuniario (impuesto de milicias), aún en contra de la opinión pública y del ambiente de desánimo tan extendido. Por que se ya era difícil reclutar y mantener en pie a las tropas autóctonas en el ejército o la milicia, más complicado resultaba todavía por su elevado coste conservar a los mercenarios extranjeros que servían a la corona.

terior, a las necesidades de la defensa interior. Para ello se crean los tercios provinciales, culminando con la formación de los primeros tercios fijos españoles. Así, los tercios provinciales se convirtieron en la institución más sólida para la defensa territorial de España desde mediados del siglo XVII. Desde 1667 aproximadamente, el servicio de las milicias pecuniarias se convirtió en el pilar económico indispensable sobre el que descansó la institución renovada de los tercios provinciales fijos de españoles hasta comienzos del siglo XVIII.

La composición de milicias respondía a un acuerdo entre la Corona y los pueblos de Castilla por el que se les permitía conmutar el servicio armado de los vecinos por un servicio pecuniario. Esto es una fórmula de redención en metálico de la obligación militar. Ribot García³⁵ lo establece como “una imposición sobre el lugar, y no una carga sobre las personas”, con lo que así se tenía que enfrentar a él, o endeudarse cada comunidad concejil.

Es obvio que todo esto pasa en una España sumida en una gran crisis donde no sobran los recursos económicos. Es aquí donde vamos a encontrar la doble vertiente de la motivación religiosa para el ejército. Por un lado, como ya hemos señalado, el párroco, por medio de sus sermones, va a mover nuestras conciencias. Entonces, en las conversaciones ya en privado en nuestros hogares, nos alentará a ofrecer nuestros servicios al ejército como salida a una crisis que está causando estragos en la zona de Murcia, tanto en la zona de huerta como en la ciudad, o bien lo hará a la inversa. Los párrocos podían incluso ayudar a determinados padres de familia y trabajadores de tierras que tienen cierta proyección, a pagar la cuota necesaria para no tener que ir al ejército y poder así seguir trabajando las tierras, y devolverle el favor y el dinero prestado más tarde. Son muchos los documentos notariales que demuestran esta práctica, más común de lo que se piensa, teniendo en cuenta que la zona de

35 Ribot García, L. A. (1985), *El reclutamiento militar en España a mediados del siglo XVII. La composición de las milicias de Castilla*. Cuadernos de investigación Histórica.

Murcia, aunque sufridora de las crisis, igual que el resto de España, es una zona donde la agricultura abundante, ofrecía una doble oportunidad al agricultor.

Pero al soldado recién reclutado, las palabras de aliento de su párroco, ese que velará por su familia en su ausencia, servirán para afrontar las penurias y los enfrentamientos con más fuerza. En este sentido, si los tercios españoles se mostraron como una potencia superior fue en gran medida por la atención que se prestó a sus soldados, a los que entrenó y disciplinó y a la fortaleza mental y religiosa de estos.

Pero no nos engañemos. A parte de las motivaciones que pudiesen tener algunos de los soldados, luego nos vamos a encontrar motivaciones de todo tipo, y conocerlas, no siempre es fácil, ya que en muchos casos la tratadística y la literatura de la época, nos hacen a veces ver una imagen distorsionada y a veces idealizada. Nos vamos a encontrar motivos de toda índole. Desde jóvenes que huyen de un padre severo, los que lo hacen de la servidumbre o de un destino como aprendiz de un taller. También los hay que escapan de la justicia, o simplemente jóvenes con ganas de ver mundo, o una nueva oportunidad en la vida. Pero por encima e todo, están los que lo hacen por necesidad, optando por este oficio para ganarse la vida.

En cuanto al entrenamiento o instrucción que los soldados recibían, el reglamento era muy claro en ese sentido: “salvo en caso de extrema necesidad, todo soldado aprenderá su oficio antes de intervenir en la guerra”, de modo que pudiese estar capacitado para el combate. Como refleja René Quatrefages, cuando un soldado entraba en las filas del tercio, el soldado español iniciaba su formación observando el entrenamiento de sus compañeros veteranos y participando como “pages de rodela” (escudero o portador de un combatiente), hasta estar preparados. Este periodo era variable, dependiendo, claro está de las necesidades. Muchos reclutas pasaban a ser soldados desde el principio, pues la guerra estaba presente, o bien porque pertenecía a la nobleza, y ya había sido educado en armas.

No obstante, la vida en la guarnición suponía la posibilidad de adquirir la preparación adecuada, lejos de los peligros de la guerra. Pero no estando de servicio, había que impedir al infante caer en la ociosidad o en la pereza. No debía dejársele utilizar el tiempo a su capricho. Diariamente, los ejercicios tenían que ocuparle durante un razonable número de horas. Era necesario que se perfeccionara en el manejo de sus armas, fuesen estas el arcabuz, la pica, la espada la rodela u otra cualquiera. Pero además, era conveniente que todo soldado conociera lo elemental con respecto al uso de las armas en las que no estuviese especializado, para no encontrarse desprevenido en el desenlace de una batalla. Los oficiales tenían el deber de vigilar muy de cerca las formaciones y la instrucción de sus hombres, para estar seguros de que contaban con una tropa disciplinada y aguerrida, capaz de reaccionar ante cualquier circunstancia. La instrucción se dedicaba también al dominio de la táctica, practicando maniobras, evoluciones en formación, escaramuzas y simulacros. Para un capitán, disponer de soldados hábiles, bien instruidos y que acaten sus órdenes, sería sinónimo de victoria. Pero en general, para todos los componentes de un regimiento, el saber que pueden confiar en sus compañeros, era una garantía, ya no solo de victoria, sino de vida.

Para que un soldado fuese completo en su aptitud, se le exigía una buena preparación física. Para ello debía someterse a otros ejercicios, además de los ya citados de preparación para las armas y las tácticas. Por ello, se organizaban prácticas de salto, natación, carrera, equitación y juegos de pelota. Toda la instrucción estaba asegurada por los oficiales subalternos, los veteranos más aptos para ello, tanto el capitán como su segundo, el alférez. En el caso de los tercios, se ha insistido mucho en el papel de los presidios italianos³⁶ como centro de entrenamiento de los

36 Se denomina presidios a aquellas localidades en donde residían compañías de infantería de forma ordinaria. Tales enclaves servían como bastiones defensivos frente a eventuales enemigos exteriores, y como centros de control militar frente a posibles revueltas internas. Como aporta G. Muto, las similitudes en el modo de vida, el idioma y el clima hacían de los presidios italianos en destino apetecible para los soldados hispanos.

jóvenes soldados antes de su traslado a Flandes a través del camino español. Dicho procedimiento obliga a un importante esfuerzo logístico, por cuanto había que trasladar a las compañías recién reclutadas hasta un puerto de embarque y desde allí enviarlas a Italia por vía marítima.

Las condiciones de los tránsitos, como relata María del Carmen Saavedra Vázquez, se encontraban estrictamente reguladas por la administración militar, dado que los tercios eran unidades en buena medida nómadas, y la duración de los recorridos podía ser muy variable, y en el caso de las reclutas burgalesas, oscilaba entre un mínimo de trece y un máximo de cuarenta y tres días. Una vez llegados a puerto, los capitanes de las compañías se encargaban de que los soldados confesaran y comulgaran para después iniciar el proceso de embarque

Como conclusión, nos vamos a quedar con una acción que refleja la importancia de la jerarquía militar y la espiritualidad de los soldados de esta España del siglo XVI y XVII: lo primero que debía hacer el capitán al reunir a sus soldados, según el propio Geoffrey Parker, y que resume de manera lógica lo aquí expuesto, era “Una oración breve, significándoles el honroso y valeroso oficio que han profesado”, pues todo tenía que reconducirse hacia Dios.

Bibliografía

- Andújar Castillo, F. (1996). *Consejo y consejeros de guerra en el siglo XVIII*. Granada, Universidad de Granada.
- Andújar Castillo, F. (1991). *Los militares en la España del siglo XVII. Un estudio social*. Granada.
- Contreras Gay, J. (1992). *Las milicias en el antiguo régimen. Modelos, características y significado histórico*, *Chronica Nova*, nº 20
- Contreras Gay, J. (2003). *Las milicias pecuniarias en la corona de Castilla (1650-1715)*, *Estudios de historia. Historia Moderna*, nº 25, Universidad de Salamanca.

- Diego de Salazar, *Tratado De re Militari*, Alcalá de Henares. 1535
- Domínguez Ortiz, A. (1952). La desigualdad contributiva en Castilla durante el siglo XVII, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 21-22, p. 1222-1268.
- Downing, B. M. (1992). *La revolución militar y el cambio político. Los orígenes de la democracia en el estado moderno europeo*. Princeton.
- Herrero Fernández-Quesada, M. D. (1983). Ejército, logística y financiación en la guerra de Granada, en *Seis lecciones sobre la guerra de Granada*. Granada.
- Lynn, J. A. (1991). "The trace Italienne and the Growth of Armies: the Franch case", *The Journal of Military History*, vol. 55, 3, 297-330.
- Mallet, M. E. Y Hale, J. R. (1984). *The military organization of a Renaissance State, Venece, 1400 to 1617*, Cambridge.
- Maravall, J. A. (1972). *Estado moderno y mentalidad social*, Rev. de Occidente, Madrid.
- Marcos Martín, A. (2000). *España en los siglos XVI, XVII y XVIII. Economía y sociedad*. Barcelona.
- Marín Galán, M. (1981). *Fuentes y métodos para el estudio de la demografía histórica castellana durante la Edad Moderna*. Madrid. Revista española de Historia.
- Martínez Ruiz, E. (2008). *Los soldados del Rey. Los ejércitos de la Monarquía Hispánica (1480-1700)*. Madrid. Ed. Actas.
- Muto, G. (2006). *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa Moderna (1500-1700)*. Madrid. Ed. Laberinto, vol. 1.
- Peñafiel Ramón, A. (1988). *Mentalidad y religiosidad popular surriana en la primera mitad del siglo XVIII*. Collección maior. Universidad de Murcia.
- Peñafiel Ramón, A. (2002). "Panorama de la vida murciana en la Edad Moderna", *Militaria, Revista de cultura militar*, 16.
- Parker, G. (1972). *El ejército del Flandes y el camino español. 1567-1659*. Madrid. Alianza Editorial.
- Quatrefages, R. (1983). *Los Tercios*. Madrid. Ministerio de defensa.

- Ribot García, L. A. (1985). *El reclutamiento militar en España a mediados del siglo XVII. La composición de las milicias de Castilla*. Cuadernos de investigación Histórica.
- Ruiz Ibáñez, J. J. (2009). *Las milicias del rey de España. Sociedad, política e identidad en las monarquías ibéricas*, Madrid, Fondo de cultura económica.
- Thompson, I. A. A. (2003). "El soldado del imperio: Una aproximación al perfil del recluta español del siglo de oro", *Manuscripts*, 21, 17-38
- Thompson, I. A. A. (1981). "El soldado, la sociedad y el Estado en la España de los siglos XVI y XVII", *Studia Histórica. Historia Moderna*, 17, 37-62.
- Tilly, Ch. (1992). *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, Madrid.

PEDAGOGIE CORPORELLE ET INSTITUTION
CATHOLIQUE AU ROYAUME DE FRANCE :
L'ECOLE ROYALE MILITAIRE DE SORÈZE A LA
FIN DE L'ANCIEN REGIME

*Pedagogy of the body and Catholic
institution in the Kingdom of France:
the Royal Military School of Sorèze at the
end of the Old Regime*

*Pedagogía del cuerpo e institución
católica en el Reino de Francia:
la Escuela Real Militar de Sorèze al
término del Antiguo Régimen.*

Serge Vaucelle

Université Toulouse 3 - CRESCO

RÉSUMÉ: L'Abbaye-école de Sorèze – située dans la province du Languedoc dans le midi de la France - s'est dotée d'un système pédagogique innovant dès la fin du XVII^e siècle. En particulier, la place accordée aux exercices du corps permettait de former les enfants du village et quelques jeunes aristocrates aux jeux de l'enfance et aux jeux d'exercices de l'époque moderne. Lors de la mise en place d'un *Plan d'éducation* par des Bénédictins mauristes en 1767, le programme s'élargit encore, intégrant une diversité d'activités physiques qu'il convient d'étudier. La reconnaissance de la pédagogie locale par le pouvoir monarchique s'illustre alors par l'obtention du label d'*Ecole royale militaire* en 1776. A partir de cette date, et jusqu'à la fin du XIX^e siècle, l'Ecole de Sorèze mobilise une pédagogie des exercices du

corps novatrice, qui anticipe avec originalité sur le développement ultérieur des sports et de la gymnastique scolaire. Un « patriotisme chrétien » y est propagé, qui complète les prouesses savantes réalisées par les élèves au cours des examens scolaires par une véritable forme d'excellence physique. L'étude exhaustive du corpus exceptionnel des *Cahiers d'Exercices publics* publiés chaque année par l'Ecole entre 1761 et 1874 ouvre des perspectives inédites dans l'analyse de la pédagogie corporelle d'une institution religieuse de la fin de l'Ancien régime.

MOTS-CLÉS: Pédagogie, Corps, Collège, Sorèze, Ancien régime

ABSTRACT: The Abbey-School of Sorèze – located in the province of Languedoc, in the region of the Midi in France– acquired an innovative educational system since the end of the 17th century. Particularly, the place agreed to bodily exercises allowed the teaching of the village children and some young aristocrats in the playground and in the exercises games of Modern Age. With the launch of an *Education Plan* by the Benedictine maurists in 1767, the program expanded even further, by integrating a series of physical activities that should be studied. The recognition of local pedagogy by the monarchical power is shown by obtaining the title of *Royal military school* in 1776. From this date onwards and until the end of the 19th century, the School of Sorèze mobilizes a physical exercises innovative pedagogy, which anticipates with originality the further development of sports and school gymnastic. With this a “Christian patriotism” spread, which completes the academic skills performed by students in the course of the school exams with a true form of physical excellence. The exhaustive study of the exceptional corpus of the *Workbooks for public exercises*, annually published by the school between 1761 and 1874, offers new perspectives in the analysis of body pedagogy in a religious institution at the end of the Old Regime.

KEYWORDS: Pedagogie, body, School, Sorèze, Old Regime

RESUMEN: La Abadía-Escuela de Sorèze –situada en la provincia del Languedoc, en la región del Midi en Francia– se dotó de un sistema pedagógico innovador desde finales del siglo XVII. En particular, el lugar acordado a los ejercicios corporales permitía formar a los niños del pueblo y a algunos jóvenes aristócratas en los juegos infantiles y en los juegos de ejercicios de la época moderna. Con la puesta en marcha de un *Plan de Educación* por los Benedictinos mauristas en 1767, el programa se amplió aún más, integrando una serie de actividades físicas que conviene estudiar. El reconocimiento de la pedagogía local por el poder monárquico se ilustra así por la obtención del título de *Real Escuela Militar* en 1776. A partir de esta fecha y hasta finales del siglo XIX, la Escuela de Sorèze moviliza una pedagogía innovadora de ejercicios corporales, que anticipa con originalidad el desarrollo posterior de los deportes y la gimnástica escolar. Se propagó con ello un “patriotismo cristiano”, que completa las habilidades académicas realizadas por los alumnos en el curso de los exámenes escolares con una verdadera forma de excelencia física. El estudio exhaustivo del corpus excepcional de los *Cuadernos de ejercicios públicos*, publicados anualmente por la escuela entre 1761 y 1874 ofrece perspectivas inéditas en el análisis de la pedagogía corporal de una institución religiosa de finales del Antiguo Régimen.

PALABRAS CLAVE: Pedagogía, cuerpo, Escuela, Sorèze, Antiguo Régimen

Introduction

C'est au sein d'une abbaye bénédictine du sud-ouest de la France, dans la province du Languedoc entre la ville de Toulouse et celle de Narbonne, que se situe l'École de Sorèze. A la fin de l'Ancien régime, les programmes pédagogiques de cet établissement catholique eurent une réputation qui dépassait toutes les frontières. En effet, l'École Royale Militaire de Sorèze était une institution religieuse réputée pour avoir fonctionné sur plusieurs siècles comme un « laboratoire pédagogique »¹ en France, à une époque pourtant marquée par l'ambition d'une « réforme impossible »² en comparaison du système éducatif universitaire plus traditionnel.

Sorèze est une petite bourgade qui se situe à une soixantaine de kilomètres de Toulouse, sur les contreforts de la Montagne Noire. Un monastère y voit le jour entre le VIII^e et le IX^e s. à l'époque de Pépin-le-Bref. Résistant à de nombreuses attaques et brigandages en 814 puis en 903, cette institution catholique qui porte le nom de « Ste Marie de la Sagne » subit une série de démolitions, puis est reconstruite après le passage dévastateur des Sarrazins. Elle prend alors le nom de « Notre Dame de la Paix » en 1273. Dans les années 1571/1573, l'abbaye est cette fois pillée puis démolie par les Calvinistes lors d'un épisode relativement violent des « guerres de religion » dans le Languedoc. Après cette période, le sanctuaire religieux est progressivement occupé par des moines de l'ordre de St Benoît qui entreprennent lentement de redresser le lieu entre 1634 et 1642, date à laquelle l'ordre des Bénédictins est affilié à la congrégation de St Maur.

Il faut attendre 1682 pour que s'y ouvre un petit établissement scolaire, un séminaire réservé aux enfants du village.

1 Munier, M.-O. (2002). *L'Abbaye-école de Sorèze : un laboratoire pédagogique dès le XVIII^e siècle*. Sorèze : Syndicat mixte.

2 Juila, D. (1983). « Une réforme impossible : le changement de cursus dans la France du 18^e siècle ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47-48, pp. 53-76.

On y accueille également les gentilshommes peu fortunés de la région. L'ambition des moines éducateurs est d'éclipser l'aura de l'Académie protestante de Montauban (à 110 km) qui jouit alors d'une forte réputation, mais qui a été contrainte de s'exiler dans la petite cité de Puylaurens (située à 17km de Sorèze) en 1660 après une émeute violente entre écoliers catholiques et protestants. Même s'il n'y a que peu d'académies protestantes au Royaume de France à cette époque, certaines sont cependant présentes dans le sud du territoire (Nîmes, 1561 ; Orthez, 1566 ; Orange, 1573 ; Sedan et Montauban, 1579 ; Montpellier, 1596 ; Die, 1596 ; Saumur, 1599). Dans ces établissements réformés, l'éducation se fait principalement en français (même si on y enseigne également latin, grec et hébreu) pour suivre un enseignement philosophique et théologique, de grammaire et de rhétorique. L'ambition éducative des moines de Sorèze est donc très forte. Elle entre à la fois en concurrence avec la réputation des académies voisines et s'institue en opposition avec le programme traditionnel des Facultés des Arts des universités³. Ces universités sont en réalité les héritières des « écoles cathédrales » ou « écoles mages » (*majores scholae*) très réputées tout au long du Moyen Âge. Dans ce contexte, et malgré une ambition démesurée, le poids du projet éducatif sorézien mérite d'être étudié avec précision.

A la même époque, au sein des paroisses catholiques dans les villes du royaume, de nombreuses « petites écoles » enseignent les rudiments de la lecture et de l'écriture à quelques enfants de la population urbaine, insistant sur le rôle déterminant de l'apprentissage de la signature⁴. A proximité de l'évêché, des séminaires proposent également un enseignement en latin dans les collèges religieux des villes. A Toulouse, le nombre de ces

3 On y enseigne en latin les « 7 arts libéraux » médiévaux du trivium (grammaire, rhétorique, dialectique) et du quadrivium (musique, arithmétique, astronomie, géométrie).

4 Astoul, G. (1992). « L'alphabétisation en Haut-Languedoc au XVIIIe siècle ». *Annales du Midi*, 104 (n°198), pp. 175-194 ; Furet, F et Ozouf, M. (1977). *Lire et écrire*. Paris : Minuit.

institutions est important, avant qu'une réforme au XVII^e siècle ne tente de réunir tous ces petits collèges urbains sous la coupe des Doctrinaires ou des Jésuites dans deux établissements de référence. Au même moment, des « écoles charitables » voient le jour en se développant généralement autour de la personnalité charismatique d'un régent (par exemple, Charles Démia et la *Compagnie de St Sacrement*, Jean-Baptiste de la Salle et le collectif des *Frères des Ecoles Chrétiennes*)⁵. Cette diffusion est encouragée par le pouvoir royal qui entend scolariser mais surtout catholiciser les régions protestantes.

Plus rare pourtant est l'existence de la « maison d'école » rurale qui s'observe parfois dans les villages. On découvre donc une inégalité territoriale en matière de scolarisation de la population (en particulier dans les zones enclavées ou montagneuses) même si certaines vallées des montagnes occitanes, les plaines agricoles et le cordon littoral peuvent être favorisés. Mais ce constat est encore plus défavorable à la situation de Sorèze quand on considère précisément la société d'Ancien régime dans sa dimension confessionnelle : « maximum de Huguenots, maximum d'écoles »⁶. A partir 1685, la Révocation de l'Edit de Nantes interdit les écoles et académies protestantes qui sont progressivement fermées, en faveur d'une politique de reconquête de la sphère scolaire par les autorités catholiques. Les Edits royaux ultérieurs - du 13 décembre 1698, du 14 mai 1724 - s'expriment favorablement en matière de scolarisation et tentent cependant de promouvoir un enseignement des populations. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'installa-

5 S. n. (1645). *Ecole paroissiale ou la manière de bien instruire les enfants*, Paris : Targa ; Démia, Ch. (1668). *Remontrances pour l'établissement d'écoles chrétiennes pour l'instruction du pauvre peuple*. Lyon : Obier ; La Salle, J.-B. de (1720). *Conduite des écoles chrétienne*, Avignon : Maurice-Auguste. *Les règles de la bienséance et de la civilité chrétienne*, Vannes : Enfants Gallez ; Sicard, G. (2007). « La pédagogie dans l'enseignement élémentaire en France au XVIII^e siècle ». In Munier (M.-O.) (sous la direction de), *De l'antiquité à nos jours : histoire et méthodes de l'enseignement* (pp. 139-146). Albi : PCUC.

6 Laget, M. (1971). « Petites écoles en Languedoc au XVIII^e siècle ». *Annales, ESC* (n°26), pp. 1398-1418.

tion des moines de la congrégation des Bénédictins de St Maur à Sorèze en 1638, puis l'ouverture d'une structure d'enseignement rénovée en 1682.

1. De l'école au Collège Royal Militaire

En cette fin de XVII^e siècle, l'Abbaye propose donc généreusement une petite école pour les villageois, ainsi qu'un collège qui accueille 24 gentilshommes parmi les moins fortunés de la province. Cette nouvelle structure se dynamise dès le départ dans une forme de concurrence avec l'académie réformée voisine installée à quelques lieues. Mais en 1685, la fermeture de l'Académie de Puylaurens – alors qualifiée de « Genève du haut Languedoc » - libère l'école catholique de cette exigence d'excellence. Malgré ce contexte qui pourrait s'avérer favorable, l'école rencontre les premières difficultés liées à la désaffection d'une partie de ses élèves. Les contraintes budgétaires, une épidémie de peste ainsi que le coût lié à l'entretien des bâtiments conduisent à la fermeture quasi totale de l'école pour une longue période - 32 ans de travaux entre 1722 et 1759. Seuls, quelques élèves du village continuent à assister aux enseignements des abbés. Les débuts de l'école de Sorèze s'avèrent ainsi très chaotiques, dans cette région rurale du Languedoc où s'exerce une nouvelle concurrence, celle qui met l'école bénédictine en tension avec les nombreux collèges urbains de Toulouse, Montauban, Castres, Carcassonne ou Montpellier. Pourtant, de nouveaux bâtiments voient progressivement le jour autour de l'abbatiale. Un théâtre est construit à proximité des bâtiments conventuels, ainsi que de nouvelles salles de cours. Le projet éducatif est relancé.

A l'occasion de la réouverture de l'école le 15 janvier 1759, le nouveau prieur de l'école - Dom Victor de Fougeras, tout juste arrivé en 1757 de l'abbaye tourangelle de Marmoutier où le chapitre de l'ordre mauriste s'était installé - applique un *Plan*

d'éducation rénové. Il tente de rentabiliser son établissement en recrutant plus de pensionnaires issus de l'aristocratie provinciale, pour une formation ambitieuse, alors que le prix de la pension annuelle s'élève à 700 livres. Dans ces conditions, l'attractivité de l'Ecole ne cesse de croître. La sphère de recrutement de l'institution s'élargit pour dépasser les limites du Languedoc ou de l'Aquitaine et englober Cévennes, Pyrénées, Saintonge, Antilles, royaume d'Espagne⁷. Dans le programme pédagogique repensé que Dom Fougeras publie en 1764, les mathématiques (algèbre, arithmétique, géométrie), l'enseignement des fortifications, la physique expérimentale à partir de 1768, puis l'astronomie ou la chimie (ce qu'il nomme alors « la physique particulière ») prennent toute leur place⁸. L'histoire naturelle fait également son apparition (en 1775), confirmant une évolution permanente de la pédagogie locale, comme cela s'observe à l'étude des programmes scolaires édités à Sorèze entre 1758 et la période révolutionnaire. A son inauguration, l'école accueillait 70 élèves et 40 externes du village ; elle voit son effectif s'élever à plus de 220 élèves en 1771. Parmi eux, plus de 170 avaient le titre de gentilhomme. Les élèves dépasseront le chiffre de 400 en 1790. Dans ce contexte expansionniste, la spécificité particulièrement remarquable de la pédagogie sorézienne – outre la part très importante accordée aux sciences – concerne la place des langues et des lettres. Dès les petites classes, la langue française côtoie les langues mortes – grec et latin – les langues vivantes – anglais, allemand, espagnol puis italien en 1775 – ou encore les belles-lettres, l'histoire et la géographie. En 1763, il

7 Fougeras, Dom V. (1764). *Plan d'éducation exécuté avec succès par les bénédictions de la Congrégation de St Maur*. Pau ; Ferté, P. (2001). « Géographie du recrutement du collège de Sorèze (1767-1790) : un rayonnement colonial international ». In Munier, M.-O. (sous la direction de), *Sorèze, l'intelligence et la mémoire d'un lieu* (pp. 123-139). Toulouse : PUSST ; Chartier, R. Compère, M.-M. Julia, D. (1976). *L'éducation en France du XVIe au XVIIIe siècles*. Paris : Sedes.

8 Astoul, G. (2001). « L'enseignement des mathématiques et des sciences à Sorèze ». In Munier, M.-O. (sous la direction de), *Sorèze, l'intelligence et la mémoire d'un lieu* (pp. 193-208). Toulouse : PUSST.

devient possible d'intégrer un cursus « moderne » sans latin, ce qui est une révolution pédagogique majeure. L'utilisation auprès des élèves de 6 ou 7 ans d'âge du *Bureau typographique* inventé par Louis Dumas en 1720 permet encore d'innover en proposant dès le plus jeune âge un apprentissage ludique de la lecture à partir de cartes à jouer. Cela transforme l'enseignement du français et ouvre vers de véritables expérimentations pédagogiques⁹.

C'est en 1776 qu'une réforme de la formation des cadres de l'armée est engagée par Louis XVI et son ministre de la guerre le Comte de St Germain. Face à ces nouvelles perspectives, l'abbaye de Sorèze revendique le label de « Collège royal & militaire »¹⁰. Déjà en 1751, une « Ecole royale militaire » avait été créée à Paris pour « former solidement les 500 futurs officiers d'une armée moderne ». Une pédagogie à base de formation scientifique (mathématiques, physique, mécanique hydraulique, géographie, topographie, fortifications) et d'exercices militaires était alors offerte aux jeunes aristocrates, en remplacement des anciennes méthodes d'éducation du courtisan qui fonctionnait dans les académies nobiliaires. Peu après, le collège jésuite de La Flèche – créé sous Henri IV en 1603 – était rénové en 1764 pour préparer l'accès à l'école parisienne. En 1776 cette fois, c'est toute une réorganisation du royaume qui est envisagée en matière de formation des élites guerrières¹¹. Dix, puis douze « Collèges royaux et militaires » sont créés dans des institutions déjà existantes, dont l'abbaye école de Sorèze. Ces collèges, initialement formés par diverses congrégations religieuses

9 Grandière (M). « Louis Dumas et le système typographique (1728-1744) ». *Revue Histoire de l'éducation*, n° 81, 1999. pp. 35-62.

10 Julia, D. (2001). « L'enseignement dans les écoles royales militaires au cours de la seconde moitié du XVIIIe siècle ». In Munier, M.-O. (sous la direction de), *Sorèze, l'intelligence et la mémoire d'un lieu* (pp. 73-89). Toulouse : PUSST.

11 S. n. (1782). *Recueil des édites, déclarations, ordonnances, arrêts et règlements concernant l'Ecole royale militaire*. Paris : Imprimerie royale. Voir tout particulièrement le « Règlement du 28 mars 1776 concernant les nouvelles Ecoles royales militaires », pp. 77-104.

à travers les provinces du royaume (la moitié est tenue par des bénédictins mauristes : Auxerre, Beaumont-en-Auge, Pontlevoy, Rebais, Thiron ainsi que Sorèze) se voient confier une nouvelle mission. Ils se doivent d'accueillir une cinquantaine de jeunes aristocrates devenus « boursiers du roi » pendant six années de formation. « En les mêlant avec des enfants des autres classes de citoyens », l'objectif est de leur « apprendre à considérer sous un point de vue juste tous les ordres de la société » (p. 83). Mais l'étude des programmes d'éducation qui sont développés dans les onze autres établissements royaux n'apporte pas la preuve de la mise en œuvre ni de la diffusion d'une pédagogie totalement unifiée. En particulier, le site de Sorèze demeure totalement original en matière de formation corporelle des élèves. Ici, les Bénédictins, qui avaient une antériorité en promouvant un plan d'éducation particulier, poursuivent une expérimentation initiée avec succès depuis le début du XVII^e siècle. Plus encore, ils vont traverser les encombres historiques de la Révolution et perpétuer un modèle éducatif particulièrement inédit pour l'époque. Cette ambition sera poursuivie ultérieurement à l'arrivée du « Tiers-ordre enseignant » dominicain au milieu du XIX^e siècle sous la direction charismatique du Père Henri-Dominique Lacordaire. C'est donc en cette fin de XVIII^e siècle que l'école de Sorèze, devenue « Ecole royale militaire », se voyait confier l'éducation de cinquante élèves gentilshommes dont les pensions étaient payées par le roi selon le règlement du 28 mars 1776.

2. Tradition aristocratique et pédagogie des jeux d'exercices

Un des aspects les plus marquants de l'orientation prise par l'enseignement sorézien demeure la place accordée aux exercices du corps dans cette pédagogie du second XVIII^e siècle. Certes, les élèves reçoivent une formation qui s'inspire du

contenu des anciennes académies nobiliaires, les « écoles de noblesse » des siècles précédents. Dans une certaine forme de perpétuation de la tradition, on éduque les élèves aux « arts académiques » et autres « jeux d'exercices », tout particulièrement dans le domaine des « exercices militaires » et de « l'escrime »¹². Cela s'inscrit en conformité avec les usages visant à former l'élite de la société aristocratique d'Ancien régime, et cela commence avec les arts musicaux ou chorégraphiques.

La « musique » vocale et instrumentale est systématiquement enseignée par les moines. Parallèlement, un enseignement de la « danse » et du « ballet » est assuré par un maître à danser. Douze maîtres à danser se succèdent ainsi à l'École entre 1760 et 1800¹³. Ces enseignants – au nombre de deux en 1773, sont trois en 1790, puis quatre en 1801 – s'organisent pour transmettre leur art aux élèves. Ils orchestrent de nombreux ballets lors des représentations annuelles qui se déroulent sous forme d'intermèdes à l'occasion de la cérémonie de remise des prix devant le public des parents. Cette manifestation qui prend le nom d'*Exercices littéraires* (1761-1771) ou *Exercices publics* (1772-1855) est généralement organisée au cours des premières journées du mois de septembre. Les thèmes des divertissements sont parfois précisés dans les recueils : on y observe un joyeux mélange d'opéra comique, de spectacles féériques à l'inspiration antique ou militaire¹⁴. Autant de représentations qui se déroulent à l'intérieur du théâtre de l'École en fin de journée lors des *Exercices*, et qui semblent emporter l'adhésion

12 Vaucelle (S), *L'art de jouer à la cour*, thèse, EHESS, Paris, 2004.

13 Le plus ancien maître de danse de l'École est le Sieur Marchant (1761-1766), puis viennent Messieurs Blache, Laporte, Capus, Charensac, Poirier, Morand, Nicolini, Dufour, Pitrot, Potard, Brullot... En 1804, ancien danseur de l'Opéra et maître de ballets des théâtres de Rouen, Limoges et Bordeaux, Me Guingret propose la réalisation de « divertissements mêlés de pas de caractère ». A partir de 1821, les élèves n'exécuteront plus des ballets hérités des modes anciennes mais des « danses de société » sous la conduite des maîtres Cazabon et Alexandre.

14 « Le rosier de l'amour, ballet anacréontique en un acte ; Picus et Canente, ballet féerie en deux actes ; Les Pirates vaincus, ballet mêlé de combats, en deux actes ». *Exercices*, (1802), p. 157.

du public, de l'entourage des élèves et de leurs familles. Cependant, si la pratique de la danse demeure encore une activité jugée comme utile à la formation du gentilhomme, elle est plutôt perçue comme un intermède entre les exercices solennels des élèves lors des cérémonies de fin d'année que comme une véritable discipline d'enseignement scolaire : elle ne donne pas lieu à la distribution du moindre prix pour les meilleurs danseurs.

Il en est différemment de la pratique de l'équitation ou du « manège », proposés dans le parc de l'école dès 1761. A partir de 1767, c'est sous la responsabilité du Sieur Laugier, ancien officier des Dragons, que ces exercices équestres ont lieu. Les plans de l'école en 1779 permettent de situer la présence d'un « manège ouvert » de plein air - une carrière d'équitation - qui accueille les évolutions collectives¹⁵. En 1789, un nouvel édifice est construit à proximité de l'ancien séminaire pour accueillir cette fois un « manège couvert » réservé à l'art équestre¹⁶. Il servira tout au long du siècle avant d'être transformé en établissement de bains vers 1880. En fonction de leurs résultats scolaires, les élèves ont la possibilité de faire des reprises supplémentaires, encadrés par quelques maîtres d'équitation réputés : Laugier (1767-1777), De Goursac (1780-1790), D'Arexi (1804-1822), De Froidefond (1826-1850)¹⁷. A l'inverse, les leçons peuvent être supprimées en cas de mauvais résultats. Mais l'activité équestre est suspendue après la Révolution, suite au départ des religieux entre 1791 et 1800. Une véritable « Ecole d'équitation » n'est relancée qu'en 1801, à partir d'une ving-

15 Cet espace recouvre une surface de 60m par 30m environ. Situé à l'origine aux abords immédiats des bâtiments d'éducation, le manège est par la suite déplacé vers la carrière actuelle de dimension analogue. Un « gymnase » ouvert le remplace pour les exercices de la gymnastique à partir de 1848. Des agrès sont progressivement édifiés à cet emplacement. Ils semblent dater du milieu du XIXe siècle et sont antérieurs à l'obligation réglementaire d'intégrer la gymnastique au sein des programmes scolaires des années 1880.

16 Pousthomis-Dalle, N. *L'abbaye de Sorèze*, thèse Université de Toulouse, 1983.

17 Une dizaine de maîtres d'équitation se succèdent au sein de l'école entre 1767 et 1850 : Laugier, De Seine, De Rivecamps, de Goursac, Fontès, De Murtin, Colsenet, Matthieu D'Arexi, Du Meige, De Froidefond, Henri.

taine de montures que l'établissement vient d'acquérir – dont 8 sont issues d'une dotation « du gouvernement » venant des haras de l'Etat¹⁸. Ces chevaux permettent l'éducation équestre des plus grands élèves, de ceux qui se destinent au recrutement dans les grandes écoles de la nation. Un règlement en date de 1804 indique que 100 élèves reçoivent chaque année les leçons d'équitation dans le manège ou dans la carrière extérieure sous la direction de l'écuyer de l'école. Les chevaux sont présentés à l'occasion des *Exercices* de fin d'année. Lors de ces exhibitions, et à chaque fois qu'on « voudra faire paraître le manège en parade », les élèves doivent revêtir « l'habit de manège »¹⁹. Le contenu des représentations n'est cependant pas très explicité dans les récits des démonstrations annuelles que constituent les cahiers d'*Exercices*. Il faut retenir que l'examen du « manège » était organisé à partir de 1775 comme faisant partie des « exercices du corps »²⁰, les élèves étant répartis en plusieurs classes en fonction de leur maîtrise équestre. Initialement, cet enseignement ne donnait pas lieu à la délivrance du moindre prix lors des cérémonies solennelles, mais la reprise d'une école d'art équestre au début du XIX^e siècle est l'occasion de relancer un tournoi afin de décerner un prix d'équitation : les épreuves de « la course des têtes et de la bague » s'organisent sous forme de carrousels²¹. Ce genre de manifestation prend de l'ampleur vers

18 Les recueils n'évoquent plus que 16 chevaux à partir de 1810.

19 Règlements organiques de l'École de Sorèze, Toulouse, an XII (1804/1805), p. 72. « Les pères de famille savent depuis longtemps quelles ressources offre l'École de Sorèze pour cette partie essentielle de la Gymnastique : des écuries richement peuplées et soigneusement entretenues ; un beau manège couvert, pour prendre les leçons en temps de pluie ; une carrière ombragée de grands arbres, pour manœuvrer en plein air quand le temps le permet. Aussi ce genre d'exercice présente-t-il un vif attrait aux jeunes élèves parvenus aux dernières années de leur cours d'études ». *Exercices*, (1841), p. 80.

20 *Exercices*, (1775), p. 93. En 1804, les exercices d'équitation ont lieu le quatrième jour des Exercices publics : ils figurent au programme des affiches de l'école.

21 *Exercices*, (1803), liste des élèves, p. 7. Les premiers lauréats sont Favereau, Frichou I, Poudens. 28 élèves étaient présentés au cours de deux tournois, ainsi que 10 remplaçants. 110 élèves ont suivi l'enseignement de Colsenet et De Murtin au sein des quatre classes d'équitation de l'année scolaire 1802-1803. *Exercices*, (1821), p. 202. Il s'agit d'évolutions équestres individuelles ou collectives au cours desquelles le cavalier

1815, avant d'arbore le label des « exercices gymnastiques », puis d'être intégré aux « arts militaires » qui évaluent les élèves pour « les prix de bague, de tête, de dard »²². En 1843, ce sont deux prix « de course » et « de tenue » qui sont délivrés. Il faut dire que le regard porté sur l'activité est en train d'évoluer, en même temps qu'on en parle comme d'un nouvel « art d'agrément » (1846). « L'Équitation ne doit plus être considérée par les parents comme un simple exercice de Gymnastique, mais comme un des arts les plus utiles à l'homme, par les nombreux services qu'il peut en retirer. Comme exercice du corps, aucun n'est plus salubre, plus propre à développer les forces du jeune homme, à lui donner de la souplesse et de la grâce. Aujourd'hui que ce noble art, si longtemps négligé, semble reprendre faveur en France, l'École de Sorèze peut, comme autrefois, soutenir avantageusement la comparaison avec les autres Etablissements où il est enseigné, par le nombre de ses chevaux, la beauté de ses Ecuries, de ses Manèges couvert et découvert, et par la manière dont les leçons y sont données »²³. Cet « art d'agrément des plus dispendieux (...) qu'on ne trouve qu'à grands frais dans les grandes villes »²⁴, durera jusque dans les années 1860, positionnant l'établissement catholique à la pointe des institutions de formation des élites de la nation par l'utilisation de contenus pourtant relativement traditionnels. « Nous savons ce que (l'homme) devient par l'éducation intellectuelle, la seule qu'on ait pris jusqu'à présent en sérieuse considération », explique l'ancien médecin de l'école qui se voit confier la rédac-

tente de récupérer un anneau suspendu et tenu pour cible d'un coup de sa lance (course de bague). Il s'agit également de percuter un mannequin (quintaine) ou une tête de mannequin figurée (course des têtes) avec différentes armes (lance, javelot, dards, épée, sabre, parfois pistolet - ou fusil comme en 1846). Ces jeux d'exercices sont organisés sur la carrière sous forme de tournois, parfois enchaînés au cours d'un cheminement qui prend alors le nom de carrousel. Une épreuve nécessite l'usage d'un « sauteur » ; Clare, L. (1983), *La quintaine, la course de bague et le jeu des têtes*, Paris : CNRS.

22 *Distribution solennelle des prix*, (1841), p. 16.

23 *Exercices*, (1844), p. 88.

24 Ferrand-Puginier, recteur de l'académie de Toulouse (1820). *Prospectus de l'École de Sorèze*, Toulouse, p. 68.



Leçon d'escrime dans la Cour des collets rouges en 1878
(Arch. de l'Abbaye-école de Sorèze)

tion d'un *Plan d'organisation* national pour les Collèges royaux en 1838. « Mais la nature nous avertit à sa manière du danger d'oublier l'éducation physique. Ce n'est pas seulement un être incomplet que fera l'un de ces systèmes à l'exclusion de l'autre ; c'est, dans bien des cas, un être dégradé qui, par sa faiblesse, s'isole de la société »²⁵. La solution préconisée ne peut être que « d'élever le corps avec l'âme, et cela simultanément, sans que l'un souffre des soins accordés à l'autre ». En complément des exercices physiques et de la pratique de l'art équestre, une formation théorique est ainsi mise en place à partir de 1838. Avec l'ambition de permettre aux élèves des plus grandes sections de

25 Pouget, Valat, (1838), *Plan d'organisation hygiénique et médicale pour les Collèges royaux*, Bordeaux : Faye, pp. 7-8.

l'école de s'intégrer au mieux au sein des régiments militaires ou des principales écoles de la nation (écoles Centrale, Polytechnique, de St Cyr...), un enseignement d'hippiatrique puis d'hippologie est organisé sur la base de connaissances d'anatomie équine et de techniques vétérinaires, selon un programme qui se s'élabore en plusieurs années²⁶. Il durera jusqu'en 1854.

Avant la fin du XVIII^e siècle, une salle d'armes est également repérable dans les plans des bâtiments. Il faut noter qu'un « Prix d'escrime en fait d'armes » est décerné à chaque fin d'année au meilleur des élèves parmi ceux retenus pour concourir à l'épée lors des cérémonies scolaires. Plusieurs maîtres d'armes (M^e Donato, M^e Daydé et M^e Lavigne) assurent l'encadrement des assauts, reproduisant à Sorèze une tradition bien présente au sein des académies nobiliaires du royaume mais également dans la société languedocienne. Cela s'observe par exemple à Toulouse où un *Prix des deux Epées* est organisé annuellement depuis le début des années 1600²⁷. A partir de 1773, les assauts de fin d'année permettent de décerner « un Prix des armes » et un accessit pour les deux finalistes parmi les huit élèves qui s'affrontent en tournoi, après avoir mis en scène une vingtaine d'élèves « qui s'exercent deux à deux » au cours d'une « Ecole d'escrime en fait d'armes », « tirant à toute feinte, parade & riposte »²⁸. Si après 1796 des démonstrations au sabre ont lieu, il faut comprendre que cette évolution oriente l'art de l'épée puis du fleuret moucheté vers une troisième arme, permettant d'ouvrir la formation des élèves aux attentes des grandes écoles d'Etat dont le développement s'accélère sous l'Empire. L'activité prenant de l'ampleur au sein de l'établissement, les deux maîtres d'armes « sieur Chevalier Donato, maître privilégié des Académies du Roi et sieur Daydé » présents dès les années 1770 sont aidés

26 *Exercices*, (1838), p. 190. *Exercices*, (1842), pp. 87-89. Une classe de 25 élèves y assiste dès 1840.

27 Juhle, S. (2010). « Jouer de l'épée à l'époque moderne. Le Prix des armes de Toulouse, XVII^e-XVIII^e siècles ». *Annales du Midi*, 122 (n°269), 23-45.

28 *Exercices*, (1774), p. 106. *Exercices*, (1775), p. 94.

par Maître Lavigne à partir de 1783 et resteront trois jusqu'en 1823. Deux salles référencées « escrime » sont alors aménagées dans des salles de classe donnant sur la cour des Collets Rouges – sûrement pour le rangement des armes, des vestes, gants, plastrons et des masques de protection - comme repéré sur un plan de l'École datant de 1881. Le recul de l'escrime ne s'observe qu'à partir des années 1850, alors que c'est le nouveau contenu de la gymnastique militaire et de l'école de peloton qui se développe.

Dans une même perspective, le regard porté sur la danse évolue néanmoins en 1841, alors qu'une explication est livrée dans un texte récapitulant le programme de l'année : « la danse n'est pas uniquement considérée comme un exercice gymnastique propre à donner aux mouvements du corps de l'agilité, de l'aplomb, de la force et de la souplesse. Elle occupe encore sa place comme moyen hygiénique, particulièrement dans la saison où la pluie et les neiges privent quelquefois les élèves de récréations en plein air. Mais, surtout, elle a l'avantage de corriger les mauvaises allures, de redresser ou de prévenir les habitudes vicieuses dans la démarche, le maintien, l'attitude de diverses parties du corps, et de les remplacer par l'aisance et la grâce, sans lesquelles les agréments physiques perdent bien souvent tout leur prix ». Les ambitions orthopédiques et un souci de santé prennent donc progressivement le dessus au sein d'un plan d'étude qui évolue grandement au milieu du XIX^e siècle. La formation physique des élèves telle qu'elle avait été pensée initialement au cours des années 1760 vit une profonde mutation qui touche à la fois l'escrime, l'équitation et les activités dansées. Le regard porté sur l'élève évolue, les pratiques d'enseignement et les justifications pédagogiques aussi. Si en 1841 une réflexion plus précise place l'exercice de la danse à un moment précis de la formation, c'est qu'il « est important de faire donner aux jeunes gens des leçons de danse dans les premières années du cours d'études, lorsque les membres de l'élève ont encore toute leur flexibilité ». L'activité prend finalement une

dimension propédeutique non négligeable, puisque « ce genre d'exercice sera désormais spécialement affecté aux élèves de la division des plus jeunes, comme acheminement aux leçons d'escrime et d'équitation, successivement réservées aux élèves des divisions supérieures »²⁹. Déjà dans les années 1820, les anciens ballets chorégraphiés sur des livrets classiques - ces « divertissements mêlés de pas de caractère » - avaient été remplacés par les « danses de société » présentés lors des examens publics. Un prix de danse et 3 accessits sont ainsi distribués aux meilleurs élèves à partir de 1842. Au sein de leur « Ecole de danse », les maîtres de Sorèze s'ouvraient ainsi à la modernité du XIX^e siècle, intégrant une forme de sociabilité inédite nouvellement offerte par les danses de salon. Cependant, à partir de 1855, ce sont les « exercices militaires » qui reprennent définitivement le dessus. La « section de danse » lors de la distribution solennelle des prix est arrêtée. La « gymnastique scolaire », initiée à Sorèze dès les années 1840, s'établit avec force dans le nouveau contexte hygiénique favorable aux exercices du corps et promu par le ministre Fortoul³⁰.

3. Richesse et diversité du programme des exercices physiques

C'est ainsi que, contrairement aux académies nobiliaires des XVI^e et XVII^e siècles, les « arts d'agrémens » - de l'escrime, l'équitation et la danse - ne sont pas l'essentiel de la formation du jeune aristocrate. D'autres contenus permettent de développer la formation corporelle des élèves au sein de cette institution : il s'agit de la natation, des exercices militaires puis des activités gymniques. Certaines activités complémentaires, pratiquées dès avant le XIX^e siècle, comme les randonnées en direc-

29 *Exercices*, (1841), p. 78.

30 Poyer, A. (2006). « 1854 : aux origines de l'institutionnalisation de la gymnastique scolaire. Contexte et portée de l'arrêté Fortoul », *STAPS* n° 71, Paris : De Boeck, 53-69.

tion de la Montagne Noire et les expériences de spéléologie au Trou du Cael prolongeaient encore le temps d'activité physique des élèves en poursuivant des buts qui n'étaient pas que récréatifs³¹. Mais tous ces enseignements d'exercices physiques ne sont cependant pas proposés à l'ensemble des élèves. Une distinction s'opère entre les élèves les plus jeunes (parmi lesquels on retrouve les enfants d'extraction populaire qui arrivent à l'âge de 6 ou 7 ans – ils sont appelés « commençants » ou « souriceaux » - auxquels une formation plus restreinte est envisagée) et ceux qui sont destinés aux études prolongées. Les exercices physiques s'adressent à tous les élèves de l'école, même si les plus âgés sont les seuls à présenter le fruit de leur travail lors de la cérémonie des *Exercices*. Cette mise en scène des disciplines enseignées livre la hiérarchie des matières telle qu'elle est structurée dans le plan d'éducation des Bénédictins. L'ouvrage annuel – ou *Cahier d'exercices* - qui est alors édité à cette occasion relate l'intégralité des résultats des élèves. L'étude de ce corpus si particulier permet en outre de retracer l'évolution des programmes scolaires au cours des différentes périodes³².

Il est cependant intéressant de noter que les Collèges royaux offrent aux aristocrates une formation moins corporelle mais plus intellectuelle et morale que celle délivrée dans les anciennes académies du XVII^e siècle. En outre, la formation qui y est dispensée est à la fois ambitieuse et plus complète que

31 Clos, J.-A. (1822). *Notice historique sur Sorèze et ses environs*. Toulouse : Benichet. Lire en particulier le récit sur « Le voyage au dedans et au dehors de la Montagne du causse ».

32 Les archives de l'Abbaye-Ecole de Sorèze ont conservé une collection unique du corpus des Cahiers d'exercices publiés sans discontinuer à Toulouse, Carcassonne, Revel, Montauban ou Castres entre 1761 et 1874. L'intégralité de ces ouvrages a été analysée, en complétant les éléments manquants de la série par l'étude des fonds archivistiques régionaux. Nous remercions chaleureusement les responsables de l'École, des Archives départementale du Tarn ainsi que ceux des Archives communales de Sorèze qui nous ont permis d'accéder sans limite à l'ensemble de ce fonds, permettant la reconstitution d'un série documentaire inestimable. Pour la liste complète des Cahiers d'Exercices publics, voir Munier M.-O. (2009), *Catalogue des Archives de l'Abbaye-Ecole de Sorèze*, pp. 59-64, 119-140.

Dates	Exercices militaires	Manège Equitation	Escrime	Musique	Ballet Danse	Natation
Le tiret « - » signale que l'exercice n'est pas organisé « s.n. » indique que l'exercice est enseigné, mais sans la précision du nom du pédagogue						
1761-62	-	-	-	s. n.	-	-
1763-66	-	-	-	s. n.	Marchant	-
1767-68	Laugier	Laugier	-	s. n.	Blache	-
1769	Laugier	Laugier	-	s. n.	Laporte	-
1770	Laugier	Laugier		s. n.	Capus	-
1773	Laugier	Laugier	Donato Daydé	s. n.	Poirier Charensac	-
1774-75	Laugier	Laugier	Donato Daydé	s. n.	Poirier Morand	-
1776-77	Laugier	Laugier	Donato Daydé	s. n.	Poirier Morand	s. n.
1778	(Laugier)	De Seine	Donato Daydé	s. n.	Morand Nicolini	s. n.
1779	(Laugier)	De Rivecamps	Donato Daydé	s. n.	Morand Dufour	s. n.
1780-81	(Laugier)	De Goursac	Donato Daydé	s. n.	Morand Dufour	s. n.
1782	Charlier	De Goursac	Donato Daydé	s. n.	Morand Dufour	s. n.
1790	Casse	Casse	Donato Daydé Lavigne	s. n.	Morand Pitrot Potard	s. n.

Evolution de la pédagogie corporelle au Collège de Sorèze
Evocation des noms des pédagogues dans les recueils d'Exercices (1761-1790)

celle qui se développe dans les établissements universitaires de l'époque. Les orientations impulsées par le Comte de St Germain en 1776 demandent qu'on enseigne un nouveau programme pédagogique fait de « langue française, latine et allemande, histoire, géographie, mathématiques, dessin, danse, musique, escrime en fait d'armes »³³. Bien avant cette commande royale, l'École de Sorèze avait réorienté sa pédagogie sous l'impulsion de Dom Fougeras à l'occasion de sa réouverture au mitant du XVIII^e siècle. S'il est délicat de reconstituer la genèse précise du programme d'enseignement sorézien, on observe que l'établissement tarnais propose diverses innovations dès le début des années 1760. Exercices militaires, escrime à l'épée, manège d'équitation, ballets dansés, musique d'ensemble et chant choral agrémentaient le quotidien des Soréziens dès l'ouverture de l'école. En 1773, un nouvel exercice fait son apparition. L'apprentissage de la natation dans le bassin qui sert de vivier à l'établissement intègre le plan d'éducation. Elle devient même le prétexte à une démonstration collective de fin d'année. Cette piscine improvisée - d'une centaine de mètres de longueur sur moins de vingt mètres de large - et établie dans le parc de l'abbaye permet d'accueillir une soixantaine d'élèves, dont une vingtaine concourt pour le prix annuel³⁴. Dès 1777, l'exercice de nage dure une heure. Il s'agit de parcourir « le plus d'espace dans un temps limité ». La distance réalisée par les meilleurs est parfaitement validée : elle n'est pas simplement calculée en nombre de longueurs de bassin, mais précisément mesurée en toises et en pieds. Le contrôle du temps devait également faire

33 Ibidem, p. 80.

34 Parmi les « possessions des religieux », le bassin figure sur les plans du compoix de 1747 sous le nom de « vivier rural » (archives communales de Sorèze, Inventaire général Région Midi-Pyrénées). Il est alimenté par les eaux du ruisseau d'Orival qui descend de la Montagne Noire et traverse le parc de l'École. Il possède de vastes dimensions (97 à 99 mètres de longueur en fonction des côtés, 18 mètres de large, 2m50 à 3m50 de profondeur). Il est entouré d'un mur de pierre, un escalier maçonné (extrémité est) ainsi qu'une margelle en pierre (ouest) permettant l'accès à l'eau. Plusieurs échelles de bois étaient également utilisées pour sortir de l'eau en milieu de bassin.

l'objet d'une vigilance chronométrique particulière. Les bénédictins possédaient des instruments de mesure suffisamment précis, qu'ils avaient acquis dès 1765 dans le cadre du cabinet de physique et de l'observatoire astronomique aménagés par Dom Despaulx³⁵. En septembre 1784, la durée de l'épreuve est ramenée à 45 minutes, sûrement en raison de la météo et de la fraîcheur de l'eau du torrent qui descend de la Montagne Noire et alimente le bassin. Les années suivantes et au moins jusqu'en 1840, la course redevient une épreuve d'une heure. Au delà de cette épreuve ponctuelle, des moments de pratique de la nage – s'agit-il de récréations aquatiques et de préparatifs aux examens finaux ? - sont organisés régulièrement « pendant le temps des chaleurs » (1780) ou « quand la saison l'a permis » (1781). D'autres détails nous parviennent en 1804 quand le calendrier républicain scande les modalités de cette pratique régulière de la natation, qui débute le 15 messidor (« si le temps ne s'y oppose pas ») pour durer jusqu'à la période de fin d'année avec la distribution des prix (fixée au 15 fructidor) soit de juillet à septembre. A la belle saison, les entraînements de natation ont lieu à l'occasion de plusieurs sessions quotidiennes, les élèves plus âgés de la cour des « Collets Rouges » se mettant à l'eau à 11 heures du matin pour une heure de pratique, les « Bleus » à 18 heures. La cour des plus jeunes – les « Jaunes » - accède au bassin à seize heures, mais seulement le mercredi ou les jours de congés. Ils ont cependant la possibilité de se baigner à six heures et demie du matin, quand le sous-directeur de la cour le juge convenable³⁶... En revanche, à l'occasion des examens de fin d'année, l'épreuve est organisée à partir de 17 heures en alter-

35 Principal de l'Ecole royale militaire de 1776 à 1791, Dom Despaulx était à la fois professeur de mathématiques et passionné d'astronomie. Astoul, G. (1992). « L'alphabétisation en Haut-Languedoc... (op. cit.), 201.

36 L'Ecole divise ses classes au sein de plusieurs bâtiments, organisés autour de différentes cours de récréation. Les élèves portent un uniforme dont les épaulettes sont de couleurs différentes. Le plus jeunes sont dans la cour des « verts » (classes de 8 et 7e selon les catégories du XIXe siècle). Les « jaunes » sont les 6e et 5e, les « bleus » les 4e et 3e, les « rouges » les élèves de 2nde, 1ère et des classes de terminale.



Le bassin de natation de l'école de Sorèze au début du XX^e siècle
(Arch. personnelles)

nance avec les exercices militaires, l'escrime ou le manège. Elle ne figure cependant pas sur le programme prévisionnel des cérémonies ni sur les affiches qui annoncent l'intégralité des manifestations scolaires même si des récompenses sont délivrées à l'issue de la manifestation.

Mais la natation demeure une activité plaisante, proposée aux élèves pour leur distraction tout autant que pour des objectifs plus pragmatiques. Le document de 1841 est explicite à ce sujet : « l'exercice de la natation (a) à la fois pour objet d'assurer aux élèves un genre d'avantage dont on regrette bien souvent d'être privé », mais aussi « d'entretenir leur propreté et leur santé », ainsi que « de leur procurer délassement dans la saison brûlante »³⁷. C'est ainsi que « tous les élèves, sans exception, sont appelés à tour de rôle, et par petites subdivisions, pour prendre successivement, à des heures différentes, ces leçons, qui ne sont

³⁷ *Exercices*, (1841), p. 83.

pour eux qu'un divertissement salubre ». Le bassin de natation de l'Ecole, « dont les eaux se renouvellent à volonté », permet donc de répondre aux ambitions hygiéniques minimales, à la vigilance qui s'attache à un certain confort des élèves, mais surtout aux objectifs de formation qui prolongent le caractère récréatif de l'activité. Ces arguments sont martelés sur plusieurs éditions des *Exercices publics* afin de justifier auprès des familles une pédagogie corporelle particulièrement originale.

4. Performances, bienséance, excellence

Chose remarquable, certains recueils d'*Exercices publics* relatent les premières performances sportives des élèves, des résultats enregistrés avant même la naissance du Sport... En 1783, « le premier a parcouru 1110 toises sans interruption pendant une heure ». Il s'agit de l'élève Dumontroux qui a réalisé un parcours couvrant plus de vingt longueurs de bassin, soit 2156m. L'année précédente, les deux élèves De Larroque et Plaideau – un enfant du village et le fils d'un colon antillais – sont départagés avec un écart de performance de « 3 pieds » (ce qui correspond à moins d'un mètre) après avoir parcouru 1006 toises en 1 heure (1955m). Ils partagent d'ailleurs ensemble le Prix de natation. Troisième de la course, Pierre De Banyuls – alors âgé de quatorze ans et futur condisciple de Bonaparte à Paris – se voit attribuer le 1^{er} accessit pour avoir nagé 837 toises (ou 1627m)... En 1784, « D'Assezat a parcouru 837 toises, De Maurous 775 toises, De Castet 744 toises » au cours d'un concours « borné à trois quarts d'heure pour ne pas fatiguer les élèves » (respectivement 1626m pour l'Albigeois, 1505m pour le Toulousain, 1445m pour l'enfant du Volvestre). Mais toutes les performances annuelles ne sont pas systématiquement enregistrées...

Si la natation est enseignée aux élèves les plus âgés, nous ne savons rien des enseignants – sûrement les bénédictins eux-mêmes, accompagnés par quelques « surveillants » - puisqu'au-

cun nom de professionnel ou de maître de nage n'est indiqué dans les registres pédagogiques ni dans les listes administratives qui récapitulent les salaires des enseignants. Nous ne connaissons rien non plus des techniques utilisées au cours de cet enseignement. Pourtant le premier traité en langue française sur *L'Art de nager* est publié dès 1696. L'auteur de cet ouvrage – Melchisédech Thévenot – est partagé entre deux conceptions. Dans la tradition humaniste de Rabelais et Montaigne, il décrit cette activité à la fois plaisante et ludique, la concevant comme fondamentalement naturelle, tout en reconnaissant qu'une autre conception de la natation est possible. Une approche technologique coexiste en effet, qui appréhende l'art de nager comme artificiel et envisage la mise en place de diverses aides techniques et appareillages de flottaison. Thévenot tire son inspiration de deux ouvrages précédents, les *De arte natandi* du Hollandais Wynnmann (1538) et de l'Anglais Digby (1587). Cependant, il n'est pas possible d'affirmer que les éducateurs de Sorèze aient connu le traité français, car il ne figure pas dans les inventaires conservés localement. Leur vigilance régulièrement rappelée en matière de décence et de bonnes mœurs les ont cependant conduit à ne pas appliquer les préceptes de nudité des corps visibles sur les planches du manuel de 1696. A partir de 1772, date à laquelle apparaît l'épreuve de natation dans les éditions des *Exercices publics*, ils ont non seulement du tolérer l'usage des artifices - vessies gonflées et autres flotteurs de liège proposés par Wynnmann - mais en faire une utilisation régulière pour faciliter les premiers élans des apprentis-nageurs dans le bassin de l'École. Il faut remarquer que cette époque est marquée par les innovations les plus diverses pour faciliter la flottaison des corps ou les déplacements aquatiques. Cela va de « la cuirasse de rivière » proposée par Johann-Friedrich Bachstrom en 1741 ou la ceinture de bouchons en liège de Nicolas Roger en 1783 à l'essai de « sabots-nageoires » expérimentés à Paris sur la

Seine le 5 septembre 1785³⁸. Un *Règlement organique* de l'École en date de 1804 précise que les élèves, quand ils se changent à proximité du bassin, « doivent quitter et reprendre leurs habits avec la plus grande décence » pour revêtir des « habits de nage ». La mise à disposition de ce « petit équipage de nage » comporte plusieurs pièces qu'il convient de bien entretenir – « la perte de quelque partie d'équipement de nage (étant) punie par la privation plus ou moins longue de cet exercice »³⁹. Il semble que cet « équipage » comporte au minimum un caleçon et une chemise, progressivement remplacés par un maillot de bain qui couvre jusqu'aux épaules, ou encore un simple caleçon pour évoluer le torse nu comme on le découvre dans un dessin d'élève le 1^{er} juin 1849.

Car la caricature nous dévoile quelques détails de cette pratique. Des éléments de matériel complétaient avantageusement le trousseau du nageur, en particulier des ceintures équipées de flotteurs composés d'autant de vessies d'animaux gonflées d'air pour faciliter les premiers ébats aquatiques des plus débutants⁴⁰. Le dessin du « caricaturier » dévoile le profil d'un per-

38 Bachstrom, J.-F (1741). *L'Art de nager*, Amsterdam : Chatelain ; Roger, N. (1783). *Méthode sûre pour apprendre à nager en peu de jours*. Paris : Legras. Aux côtés de « la cuirasse de M. Bachstrom », de nombreuses aides techniques sont élaborées à la fin du XVIII^e siècle pour faciliter la flottaison du nageur : « la soubreveste du sieur Bonal », « l'habit de mer de M. Gelaci », « la jaquette de M. Wilkinson », « la ceinture de liège de M. le comte de Puysegur », « la machine de M. Ozanam », « le scaphandre de M. l'abbé de la Chapelle ». *Encyclopédie méthodique*, (1786). Paris : Panckoucke, 436-440.

39 S. n., (1804). *Règlements organiques de l'École de Sorèze* (pp. 50-52). Toulouse : Manavit.

40 Sur cette période, les différents types d'aides sont diversement appréciés : « Les bouées de jonc empêchent les bras de se mouvoir avec facilité. Les vessies sont sujettes à crever. Les calebasses ou bouteilles de pèlerin ont aussi leur inconvénient : la chaleur du soleil dilate l'air qu'elles contiennent, le bouchon saute & l'eau y pénètre ; d'ailleurs, un choc peut les casser, de même que les boîtes de fer blanc ou d'autre métal (...). Je ne connais que le liège qui puisse être employé par les commençants. Les uns s'en font une double cuirasse qu'ils attachent par les côtés avec une corde ; d'autres se servent d'une seule planche qui leur couvre la poitrine & le ventre ; d'autres mettent la planche par derrière, & laissent le devant à nud. Cette manière est moins mauvaise que la précédente. On se sert le long du Rhône & ailleurs, de vestes de toiles piquées de liège, & fixées par une bande qui passe entre les cuisses, ou simplement de corselets fabriqués avec des bouchons de grosseur inégale, dont on fait une espèce de tissu avec de



Surveillant de baignade ou maître de nage à Sorèze en 1849
(Arch. Comm. de Sorèze)

sonnage local dévoué à l'encadrement de cet exercice, la pipe à la bouche et les bras croisés, dont l'embonpoint ou la faible

la ficelle » (p. 442). Ce texte reprend les arguments de Nicolas Roger (1783). *Encyclopédie méthodique*, (1786). Paris : Panckoucke.

maîtrise technique nécessite l'utilisation d'une dizaine de vessies pour flotter...

Les exigences de sécurité et de bienséance – il convient de respecter « les précautions convenables de sûreté et de décence » - l'impératif de la confrontation entre élèves impliquent donc que les nageurs se baignent devant les familles en portant une tenue convenable, se déplaçant dans l'eau avec les techniques de nage les plus traditionnelles (la marinière, la coupe, le chien, la brasse⁴¹) et les plus diverses (sur le ventre, sur le dos ou de profil). Il semble également que certains élèves ont pu avoir appris à nager ailleurs que dans cet établissement, comme on peut le supposer à la lecture du palmarès de 1790 qui rassemble un enfant du village et deux jeunes « Américains » : « Natation : Prix, M. Becqué aîné ; 1^{er} Accessit, M. Reynaud de Saint Domingue ; 2^e Accessit, M. Le Sueur de la Guadeloupe ». Pour finir, l'étude des nombreux palmarès ne fait pas apparaître la mise en évidence d'un quelconque champion de nage qui aurait pu multiplier les victoires locales. Preuve éventuelle de la volonté des ecclésiastiques de diversifier les compétences de leurs élèves ou de l'impossibilité historique de systématiser les performances chronométriques en un temps où le Sport n'a pas encore institué le moindre championnat, les noms des vainqueurs changent chaque année. Et - à l'instar de la famille Desbassayns au milieu des années 1780 - quand un patronyme devient récurrent au fil des listes de lauréats, c'est plutôt le signe qu'une fratrie est scolarisée sur une même période, laissant à chacun des garçons la possibilité de s'exprimer lors des examens terminaux⁴². Les titres de prestige distribués aux jeux d'exercices ne

41 « On nage en chien, on nage en grenouille, on coupe l'eau, on nage en griffon, on nage à coup de poings, on nage à coup de pieds, &c. » (p. 29). Roger, N. (1783), op. cit.

42 Entre 1781 et 1787, trois des sept enfants de la famille Panon-Desbassayns originaire de la Réunion sont scolarisés au sein de l'École. Il est cependant possible de retracer certains éléments de leur trajectoire en étudiant le descriptif des Exercices publics ou les listes des lauréats de fin d'année. Trop jeune, le benjamin Philippe Panon-Desbassayns de Richemont ne participe qu'à peu d'épreuves (celle du manège en 1782 et 1783, alors qu'il n'a que 8 ou 9 ans à l'époque). En 1786, son frère cadet Henri Charles Panon-

sont pas non plus systématiquement récupérés par ceux qui auraient développé au maximum leurs aptitudes physiques. Les forts en sport ne s'opposent pas encore aux forts en thème, surtout dans un établissement sans latin et en un temps où le sport contemporain n'est pas encore constitué... Ainsi, à l'épreuve de « nage », médailles et accessits ne sont pas récupérés par les mêmes élèves que ceux qui réussissent bien en escrime, en équitation ou aux exercices militaires. En ces années de fin d'Ancien Régime, excellence corporelle et suprématie sportive ne sont pas encore devenues des synonymes.

5. Education physique et patriotisme chrétien

Retracer l'histoire d'un enseignement n'est pas une mince affaire. Encore moins quand il s'agit des exercices du corps, qui s'effacent dès que les gestes sont arrêtés, qui disparaissent dès que les élèves ont quitté les lieux de la pratique physique. Bien sûr, la liste des lauréats aux examens annuels nous est parvenue sur une période qui couvre plus de 200 ans d'histoire de l'institution. Cela devrait faciliter la tâche de l'historien. Pour autant, il est relativement difficile de reconstituer tant la réalité d'un enseignement que le discours théorique des pédagogues catholiques. Le chercheur ne peut avoir accès au programme éducatif complet de l'école. Il faut reconstituer pas à pas le projet de formation développé à l'époque, en consultant par exemple la collection des *Exercices Publics* ou les différents *Prospectus* qui ont été édités dans un but publicitaire. On connaît pourtant l'ambition pédagogique des moines enseignants au travers de quelques écrits. Dès 1764, le bénédictin Dom Victor de Fougeras avait fait éditer à Pau un plan d'étude dont il avait

Desbassayns de Montbrun, âgé de 14 ans, remporte le tournoi d'escrime après avoir participé à l'épreuve d'une heure de nage. Julien Auguste Panon-Desbassayns, 16 ans cette année là est également présent à l'examen d'équitation en manège et au tournoi d'épée. Il avait tenté l'épreuve de natation l'année précédente en 1786.

commencé à faire la promotion à la réouverture du Collège en 1758⁴³. Dom Charles Lacroix l'avait rapidement remplacé à la direction de l'école en 1760, poursuivant les orientations pédagogiques novatrices initiales. Il avait lui-même été soutenu par un professeur de mathématiques éduqué chez les Jésuites – Dom Edmond Despaulx – qui allait lui succéder en 1766. Pendant une décennie, et jusqu'à ce que l'institution ne prenne le label d'*Ecole royale militaire* en 1776, la pédagogie sorézienne avait eu le temps de développer un enseignement catholique éclectique, d'installer ses innovations et de stabiliser ses personnels. Les rémunérations des formateurs de l'époque permettent d'entrevoir la hiérarchie de tous ceux qui – laïcs ou maîtres externes séculiers - intervenaient aux côtés des Bénédictins sur une tâche d'enseignement au sein de ce programme pédagogique ambitieux. Jean-Baptiste-Joseph Casse, maître de l'exercice militaire touche un salaire annuel de 1000 livres en 1792, tandis que Jean-Joseph Pitrot, maître de danse perçoit un traitement de 1500 livres, bien au dessus des 1200 livres des maîtres de musique (Jacques Vidal, François Becqué, Jean Trille), du maître d'écriture (Paul Joulia), du maître d'allemand (Etienne-Alexandre Kern), du professeur de langue anglaise (Daniel O'Lastterry), du maître de dessin et de fortifications (Jean-Antoine-Bernard Bonnet). A titre de comparaison, le médecin de l'Ecole et maire de Sorèze en 1791 (Dominique-Louis-Claude Balette) est rémunéré 2000 livres. L'année suivante, Condorcet évalue à 400 livres « les appointements moyens d'un instituteur d'école primaire » alors qu'il présente son *Rapport sur l'instruction publique* devant l'Assemblée nationale. Cette diversité fait émerger le poids respectif des enseignants, et l'on découvre que les formateurs aux exercices du corps ne sont pas particulièrement déprisés. Recrutés pour leurs compétences, leurs titres de respectabilité ou leurs expériences antérieures, ils sont issus des Académies du roi ou de régiments militaires de référence, inter-

43 Fougères, Dom V. de. (1767). *Plan d'éducation exécuté avec succès...* (op. cit.).

viennent aux côtés des religieux et représentent plus de la moitié des formateurs de l'école. Mais cet enseignement porte-t-il pour autant la marque du catholicisme ?

Dans un discours prononcé en 1787 lors de la distribution des prix, le prieur Dom Ferlus donne une mesure de l'ambition de cette école, en la considérant comme un lieu phare d'éducation. Le discours annuel qu'il fait déclamer par un de ses élèves est intitulé *La cour du Collège* et présente avec emphase « cette Ecole comme la première de l'Europe »⁴⁴. « La Cour du Collège que vous n'avez peut-être regardé que comme un lieu d'amusement et de dissipation est le Lycée où se développent ces principes sublimes », ceux qui marqueront durablement les élèves en leur inculquant les valeurs « de vertu, d'honneur et de sagesse ». De nombreux discours annuels mettent en exergue un ensemble de qualités morales, à la fois chrétiennes et patriotiques dont les enseignants de Sorèze cherchent à faire la promotion. Cet enseignement qui traverse la période révolutionnaire ne semble pourtant pas subir d'inflexion au contact des événements politiques de la période. La Révolution de 1789 qui vient de supprimer les ordres monastiques a contraint les moines de l'école de se retirer. Pourtant l'École de Sorèze demeure à la fois un pensionnat et un établissement public, un collège dirigé par des religieux et une maison sensible aux idées de l'*Encyclopédie*, un lieu propageant une conception sociale de la religion. Ce statut ambivalent, qui retarde les décisions de fermeture de l'établissement d'éducation, laisse une fenêtre ouverte à sa réorganisation. L'ancien bénédictin Dom Ferlus, redevenu le citoyen François Ferlus, se lance dans le rachat à titre privé de cette glorieuse institution scolaire⁴⁵. Nouveau propriétaire de l'école, il présente un *Projet d'éducation nationale* devant l'Assemblée en 1791, dans lequel il expose son nouveau programme éducatif, réaffirmation de certaines orientations déjà expérimentées localement. Il

44 Ferlus, Dom F. (1787), *La cour du collège*, Montpellier, p. 5.

45 Perroud, Cl. (1911). *L'École de Sorèze pendant la Révolution*, Toulouse. Combe, A. (1847). *Histoire de l'École de Sorèze*, Toulouse.

s'entoure de quelques moines qui ont prêté le serment civique à la Constitution, pour relancer l'École de Sorèze et y développer le projet d'une « éducation qui seroit parfaite » et composée selon trois niveaux : « le nécessaire, l'utile, l'agréable »⁴⁶. Pour « l'éducation nécessaire », il explique qu'il faut enseigner le savoir « lire, écrire & compter, & (apprendre) à faire l'exercice militaire », ce qui constitue « l'instruction la plus universelle », autour des valeurs sûres de la « vertu » et du « patriotisme »⁴⁷. Cela ne s'enseignerait qu'à partir de quelques ouvrages : un premier livre « de faits historiques », un second « recueil de sentences », un 3^e « abrégé de géographie historique & universelle », un 4^e « abrégé d'histoire naturelle », un 5^e « d'histoire de France ». Dans ce plan d'enseignement repensé, la pédagogie corporelle est maintenue, intégrée au programme pour ses dimensions utilitaires, formatrices et récréatives. « L'exercice militaire fera partie de l'éducation ; outre son importance pour la chose publique, il fournira des récréations utiles & développera la force & la grâce ». Quand on questionne la dimension religieuse de cette éducation – en tentant par exemple de savoir quelle est la part du religieux dans la relation entre les exercices proposés et le plan d'éducation de 1764, c'est encore l'ancien moine Dom Ferlus qu'il faut écouter. « Je ne crois pas que la Religion doive faire partie de l'instruction qu'on donnera dans les Ecoles générales ; elles doivent être ouvertes à tous les Citoyens sans distinction de secte et de parti. Il faut donc que rien ne rappelle des différences qui pourraient être des semences de division et d'animosité ». Dans un esprit d'ouverture au monde teinté d'un réalisme qui peut sembler quelque peu opportuniste, l'ancien moine expose l'idée selon laquelle la religion doit rester aux portes de l'école, même si « je sens cependant, autant qu'un autre, combien ce ressort est nécessaire ». Le prosélytisme serait la pire des choses explique Ferlus, qui préfère attendre avant

46 Ferlus, F. (1791). *Projet d'éducation nationale présenté à l'Assemblée nationale le 10 juillet 1791*, Paris, p. 5.

47 Ibid., p. 7, p. 12, p. 13, p. 18.

qu'un « catéchisme profondément médité » ne soit proposé comme « une méthode d'instruire (qui ne) croise pas l'ordre de l'instruction publique »⁴⁸.

Le programme pédagogique de l'École de Sorèze, initié par Dom Fougeras et perpétué par François Ferlus après la Révolution, n'est cependant pas coupé du sentiment religieux. Il ne rejette pas les valeurs chrétiennes qui se diffusent régulièrement au moment des offices. De plus, il n'est pas resté sans créer des réactions importantes, en particulier chez les défenseurs de l'enseignement universitaire du XVIII^e s. Dès l'instauration des Collèges royaux militaires, une attaque en règle contre le mode d'éducation poursuivi à Sorèze est rédigée en 1777 par un défenseur du modèle universitaire Chrétien Le Roy sous le titre explicite *Lettre d'un professeur de l'Université de Paris (...) au sujet des exercices de l'Abbaye royale de Sorèze*⁴⁹. Les critiques portent avec évidence sur cet enseignement confessionnel qui refuse à la langue latine d'être la base de la formation, sur la place hégémonique accordée à la géographie dans ce collège ainsi que sur la faible part accordée à la philosophie traditionnelle par les abbés. Les analyses des historiens Dominique Julia ou Rémy Cazals ont permis d'éclairer l'accusation sous-jacente qui se porte sur le plan d'éducation sorézien en le rapprochant de l'esprit de Montesquieu, de l'ambition encyclopédique de Diderot, « aux projets pédagogiques de D'Alembert et de Jean-Jacques Rousseau, à la pensée de Condillac et de Voltaire »⁵⁰. La réponse du prieur ne se fait pas attendre et s'exprime sur le même mode dans une *Réponse à la lettre d'un professeur émérite de l'Université de Paris...*

48 Ferlus, F. (1791). *Projet d'éducation nationale...* (op. cit.), p. 21, p. 23, p. 28. Pour « l'éducation utile », Ferlus propose de s'occuper de « la classe des Citoyens laborieux, (ceux) qui s'occupent de l'agriculture et de l'industrie »

49 Le Roy, Ch. (1777). *Lettre d'un professeur de l'Université de Paris (...) sur l'Éducation publique, au sujet des exercices de l'Abbaye royale de Sorèze*, Bruxelles ; Ferlus, F. (1777). *Réponse à la lettre d'un professeur émérite de l'Université de Paris au sujet des exercices de l'École Royale Militaire de Sorèze par un professeur émérite de cette même École*, s. l. Julia, D. (2001). Op. cit, p. 86.

50 Cazals, R. (2008). *Autour de la montagne noire au temps de la Révolution*. Toulouse : Privat. p. 46.

Les critiques sont rejetées par Ferlus qui parvient à repousser les arguments : « Nous ne pouvons pas en faire des savants, nous en faisons de bons citoyens. Ils deviennent quelque chose entre nos mains, et ils ne seraient rien dans les vôtres ». La publication en 1791 de son *Projet d'éducation nationale* renforce encore l'orientation prise. Il avait déjà livré un prêche devant les Etats du Languedoc en 1787 au cours duquel il vantait les mérites d'un « patriotisme chrétien », dans une posture tentant de concilier le sentiment du sacré avec la vision d'un amour très humaniste de la patrie, le tout combiné aux nouvelles valeurs propagées par les Lumières⁵¹. Cette conception sociale de la religion, qui s'organise autour de la Science dans le but d'en accélérer le progrès, qui s'intègre à l'éducation dans le dessein de favoriser la formation des élèves, qui envisage l'éducation physique dans le souci de hâter l'épanouissement de l'individu, demeure une originalité importante de cette fin d'Ancien régime. Dans cet établissement où l'on est enseignant avant d'être religieux, cela en devient même la marque principale des pédagogues de Sorèze. En tentant d'unifier les dimensions physiques, intellectuelles et spirituelles de leurs élèves, en proposant des « exercices du corps » au côté de « l'étude des lettres et des sciences », les ecclésiastiques ont tenté d'œuvrer à l'unité des corps de la société.

Conclusion

En 1839, l'élève Léon Marès - 1^{er} prix la classe d'éloquence - livre le fruit de ses réflexions devant l'assemblée des parents d'élèves réunis pour la cérémonie des *Exercices publics* : « Il est certain que plusieurs systèmes d'éducation plus ou moins bons sont adoptés dans les écoles répandues sur le sol de la France.

51 Ferlus, Dom. (1787). *Le patriotisme chrétien, discours prêché aux Etats du Languedoc*, Montpellier.

Mais parmi ces différents systèmes, n'en est-il pas un qui réunisse à un plus haut degré que tous les autres, les avantages que l'on cherche dans l'éducation, la moralité, l'instruction, l'amour de l'ordre, et surtout l'art d'attacher les jeunes gens aux études arides par le mélange heureux des sciences et des arts d'agrément ? »⁵². Ce modèle pédagogique, qui parvient à distinguer dans sa manière d'apprendre le très jeune élève du futur adulte, qui ambitionne d'aborder un programme encyclopédique sans tomber dans le superficiel, qui utilise le jeu des examens terminaux comme « un motif d'émulation » fonctionnant tout au long de l'année, a su conjuguer avec soin l'amour de la science et celui de la vertu, l'exercice du corps et celui de l'esprit. Entre 1787 et 1816, une vingtaine d'enseignants de cette maison d'éducation s'était rassemblée, créant une loge maçonnique du nom des *Arts réunis*. En son sein, la part des membres du clergé y était surreprésentée. Sans renier quoi que ce soit des valeurs chrétiennes, ce collectif apportait le témoignage « de son ouverture aux idées et aux pratiques, voire aux modes, de l'époque des Lumières »⁵³. Quelques temps plus tard, c'est un trio d'anciens élèves – Combes, Marquier, Rességuier – qui contribua au développement du *Nouveau Christianisme* de la doctrine de Saint-Simon à Sorèze, dont l'influence philosophique trouvait son apogée vers 1830. Il ne semble pourtant pas que les pères de l'École aient apporté un soutien particulièrement actif à l'Église Saint-simonienne locale, mais il est possible de reconnaître – avec Rémy Casals – que « l'enseignement reçu favorisait l'ouverture des esprits et l'adhésion aux idées nouvelles »⁵⁴.

52 *Annales de Sorèze* (1839). « Discours prononcé à l'ouverture des Exercices publics de l'École de Sorèze, le 2 septembre 1839 », Toulouse, 3.

53 Taillefer, M. (2001). « La loge maçonnique de Sorèze à la fin du XVIIIe siècle ». In Munier, M.-O. (sous la direction de), *Sorèze, l'intelligence et la mémoire d'un lieu*, Toulouse : PUSST, 179-186.

54 Casals, R. (2001). « École de Sorèze et mouvement Saint-simonien ». In Munier, M.-O. (sous la direction de), *Sorèze, l'intelligence et la mémoire d'un lieu*, Toulouse : PUSST, 109-122.

Après l'installation des Bénédictins du premier XVII^e siècle, puis les expériences éducatives du mauriste Dom Fougeras, l'École de Sorèze s'est donc régulièrement relancée, survivant aux périodes houleuses de la Révolution, traversant les épisodes du Directoire, de l'Empire ou de la Restauration, poursuivant sans faillir un *Plan d'éducation* novateur mais jamais stabilisé. Transformant à chaque fois leurs pratiques d'enseignement sans parvenir totalement à réaliser leurs ambitions initiales, les pères pédagogues ont su intégrer avant l'heure des contenus totalement novateurs – natation, exercices militaires, danses de société, gymnastique scolaire, et pour finir exercices sportifs – tout en poursuivant une œuvre éducative des plus traditionnelles – élaborée à base d'équitation, de carrousels, d'escrime à l'épée ou de ballet de cour. Dans ce curieux mélange de classicisme et de modernité, l'historien des exercices physiques redécouvre comment une institution scolaire de la fin de l'Ancien régime peut à la fois avoir été marquée par les contextes sociaux et politiques les plus prégnants d'une époque, tout en s'étant autorisée les libertés pédagogiques les plus originales. Parce qu'elle a su utiliser le poids de la performance sportive avant l'heure du Sport, les tournois équestres ou d'escrime pour mettre en exergue des valeurs classiques - individuelles ou collectives - parce qu'elle a revendiqué l'usage des exercices militaires avant l'obligation scolaire de la gymnastique, le tout en diffusant sans cesse sa doctrine religieuse et morale, la pédagogie corporelle sorézienne s'est construite comme un modèle unique de « patriotisme chrétien »⁵⁵. A cette même époque, mais sous les cieux britanniques, une histoire comparable semblait se dérouler : Thomas Arnold professait l'essor d'un « christianisme musculaire »⁵⁶ dans son établissement de Rugby, réorganisait les jeux

55 Ferlus, Dom. (1787). *Le patriotisme chrétien...* (op. cit.).

56 McLeod, H., Hempton, D. (2017). « Muscular Christianity », *Secularization and religious innovation*, Oxford : Oxford University Press, 195-212; Watson, N., Weir, S., Friend, S. (2005). « The development of Muscular Christianity in Victorian Britain and beyond », *Journal of Religion and Society*, n°7.

athlétiques d'élèves issus de la bonne société victorienne, donnant par là même naissance au sport moderne anglais...

Et c'est la parole d'un élève qu'il convient d'écouter. Des mots formulés en 1824 pour contrer les attaques formulées contre l'Ecole, pour réaffirmer le rapport que la pédagogie des exercices du corps entretient avec la sphère du religieux. Et finalement retrouver l'esprit vertueux de Sorèze :

« A l'heure du plaisir, vois la vive jeunesse,
Vois sa légèreté, sa force, sa souplesse ;
Admire par quel art, même jusqu'en ses jeux,
On glisse la vertu dans son cœur généreux »⁵⁷.

Bibliographie

- Astoul, G. (1992). « L'alphabétisation en Haut-Languedoc au XVIII^e siècle ». *Annales du Midi*, 104 (n°198).
- Chartier, R. Compère, M.-M. Julia, D. (1976). *L'éducation en France du XVI^e au XVIII^e siècles*. Paris : Sedes.
- Clare, L. (1983). *La quintaine, la course de bague et le jeu des têtes*, Paris : Editions CNRS.
- Clos, J.-A. (1822). *Notice historique sur Sorèze et ses environs*. Toulouse : Benichet.
- Cazals, R. (1989). *Autour de la montagne noire au temps de la Révolution*. Carcassonne : Clef 89.
- Combes, A. (1847). *Histoire de l'Ecole de Sorèze*, Toulouse : Jouglà.
- Fabre de Massaguel, J. (1958). *L'Ecole de Sorèze de 1758 au 19 fructidor an IV*. Toulouse : Cahiers M. Bloch.
- Furet, F et Ozouf, M. (1977). *Lire et écrire*. Paris : Minuit.
- Julia, D. (1981). *Les trois couleurs du tableau noir*. Paris : Belin.

⁵⁷ S. n., (1824). *Soréziennes*, « La décoration d'honneur. Epître à M. R.-D. Ferlus », Paris : Le Normant, 23-28.

- Julia, D. (1983). « Une réforme impossible : le changement de cursus dans la France du 18^e siècle ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47-48.
- Laget, M. (1971). « Petites écoles en Languedoc au XVIII^e siècle ». *Annales, ESC*, n°26.
- Granderoute, R. (1988). « La fortune de l'article 'Collège' dans le discours pédagogique (1753-1789) », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n°5.
- Grandière, M. (1999). « Louis Dumas et le système typographique (1728-1744) ». *Revue Histoire de l'éducation*, n° 81.
- Munier, M.-O. (1999), *Au pied de la Montagne noire, Sorèze, une abbaye, une école*. Laval-Nantes : Siloë.
- Munier, M.-O. (2001), *Sorèze, l'intelligence et la mémoire d'un lieu*. Toulouse : PUSST.
- Munier, M.-O. (2002). *L'Abbaye-école de Sorèze : un laboratoire pédagogique dès le XVIII^e siècle*. Sorèze : Syndicat mixte.
- Munier (M.-O.) (2007), *De l'antiquité à nos jours : histoire et méthodes de l'enseignement*. Albi : PCUC.
- Perroud, Cl. (1911). *L'Ecole de Sorèze pendant la Révolution*, Toulouse : Privat.
- Picon, A. (2002). *Les Saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*. Paris : Belin.
- Pousthomis-Dalle, N. (1983). *L'abbaye de Sorèze*, thèse, Université de Toulouse.
- Vaucelle, S. (2004), *L'art de jouer à la cour*, thèse, EHESS, Paris.

Sources

- Une centaine de *Cahiers d'Exercices publics* a été consultée. Ils couvrent la période de 1761 à 1874. Pour la liste complète et la référence des ouvrages, voir Munier M.-O. (2009), *Catalogue des Archives de l'Abbaye-Ecole de Sorèze*, pp. 59-64, 119-140.
- Le Roy, Ch. (1777). *Lettre d'un professeur de l'Université de Paris (...) sur l'Education publique, au sujet des exercices de l'Abbaye royale de Sorèze*, Bruxelles-Paris : Brocas.

- Ferlus, F. (1777). *Réponse à la lettre d'un professeur émérite de l'Université de Paris au sujet des exercices de l'Ecole Royale Militaire de Sorèze par un professeur émérite de cette même Ecole*, s. l.
- Ferlus, Dom F. (1787), *La cour du Collège*, Montpellier : Picot.
- Ferlus, Dom. (1787). *Le patriotisme chrétien, discours prêché aux Etats du Languedoc*, Montpellier : Picot.
- Ferlus, F. (1791). *Projet d'éducation nationale présenté à l'Assemblée nationale le 10 juillet 1791*, Paris : Belin.
- Fougeras, Dom V. de. (1767). *Plan d'éducation exécuté avec succès par les bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, Pau : s. n.
- Panon-Desbassayns, H.-P. (1990). *Petit journal des époques pour servir à ma mémoire (1784-1786)*, édité par Annie Lafforgue, St Gilles-Les-Hauts : Musée historique.
- Pouget, Valat. (1838). *Plan d'organisation hygiénique et médicale pour les Collèges royaux*, Bordeaux : Faye.
- S. n. (1782). *Recueil des édites, déclarations, ordonnances, arrêts et règlements concernant l'Ecole royale militaire*. Paris : Imprimerie royale.
- S. n., (1804). *Règlements organiques de l'Ecole de Sorèze*, Toulouse : Manavit.
- S. n., (1824). *Soréziennes*, Paris : Le Normant.
- S. n. (1839). *Annales de Sorèze*. Toulouse : Paya.

LOS SACRIFICIOS HUMANOS EN EL JUEGO DE PELOTA MAYA Y LA CONTROVERSI EN LAS CRÓNICAS CRISTIANAS ESPAÑOLAS

Human Sacrifices in the Mayan ball game and controversy in Spanish Christian chronicles

José María Sesé Alegre
Patricia Gutiérrez Rivas
Universidad Católica de Murcia

RESUMEN: El juego de pelota tuvo una importancia enorme dentro del desarrollo de la cultura maya principalmente por su carácter eminentemente religioso. Los mayas practicaron una variante del juego de este deporte mesoamericano y lo convirtieron en parte sustancial de sus vidas, como demuestran la cantidad de campos de juego conservados y su posición central en todos los yacimientos arqueológicos importantes de esta cultura. Asimismo, nos centraremos en la concepción del mito que lo justificaba y de su relación con los sacrificios humanos.

PALABRAS CLAVE: Juego. Pelota. Maya. Religión. Sacrificio Humano. Chichén Itzá. Popol Vuh

ABSTRACT: The ballgame had enormous importance in the development of Mayan culture mainly by their predominantly religious character. The Mayans practiced a variant of this Mesoamerican sport game and made him substantial part of their lives, as evidenced by the amount of conserved playing fields and its central position in all the archaeological sites important in this culture. We will also focus on the conception of the myth that justified it and its relationship with human sacrifices.

KEYWORDS: Gameball. Maya. Human Sacrifices. Religion. Chichén Itzá. Popol Vuh

El juego de pelota maya fue un deporte practicado durante toda su cultura con connotaciones claramente religiosas, litúrgicas y rituales. Era además parte esencial de la vida del pueblo maya. Estaba enraizado en lo más íntimo de sus costumbres y creencias y practicarle era un honor sin parangón. Sin embargo, fue muy parecido al practicado por otros pueblos mesoamericanos. Y, pese a poseer la *cancha* más grande jamás encontrada por los arqueólogos (la de Chichen-Itzá) entre todos los pueblos de la zona, no fue originario del pueblo maya. Parece que sus orígenes se remontan a los años cercanos al 1400 a J. C. Y que el lugar donde apareció sería el área en la que crecía el árbol del caucho, debido a lo fundamental de este material para la confección de la pelota, que fue tan importante en este deporte que ha quedado como emblema y título de su existencia: el juego de pelota. En sus momentos de máxima expansión este juego llegó a practicarse hasta en el suroeste de lo que son actualmente los Estados Unidos. Es más, California es el último lugar donde se juega a algo bastante parecido a él (el *ulama*).

Sea que tenga su origen en el Paso de la Amada (campo más antiguo registrado por los arqueólogos¹) o en el istmo de Tehuantepec, dentro de la cultura Olmeca², o en cualquier otro que nos depare nuevos descubrimientos, parece obvio que el

1 Paso de la Amada es un yacimiento arqueológico descubierto en 1974 donde apareció un juego de pelota que se dató con una antigüedad cercana al 1400 a J. C. Está situado en el municipio de Mazatán (estado de Chiapas). El yacimiento pertenece al Formativo Temprano y presenta una fuerte influencia de la cultura Olmeca. El campo de juego en cuestión fue descubierto en 1995 y tiene 80 metros de largo por 8 de ancho.

2 En 1989 se encontraron las pelotas más antiguas de hule que se conocen en El Manatí (estado de Veracruz), que era un recinto sacrificial olmeca. Estas pelotas estaban fabricadas con dos tipos distintos de látex y se hallaban en un perfecto estado de conservación quizá por habérseles aplicado un proceso similar a la vulcanización. Cfr. *Los olmecas inventaron el proceso de vulcanización*. Aztlanvirtual.com e INAH. 4 de agosto de 2008

juego se practicó con creciente intensidad en gran parte del ámbito mesoamericano durante buena parte de la Antigüedad y la Edad Media europea.

1. El mito

El origen de los juegos de pelota mayas aparece en el Popol Wuh en el mito de los Gemelos Jun Junajpu y Wuqub Junapu y establece la importancia de aquel como símbolo de la guerra, relacionado íntimamente, también con la fertilidad y mezclando símbolos como las cabezas cortadas y las calabazas.

La historia comienza con los dos hermanos jugando con la pelota cerca de las puertas del Xibalbá, el inframundo. El ruido del juego molestó a los señores del averno maya y así los principales señores *Uno Muerte* y *Siete Muerte*, enviaron búhos para atraer a ambos hermanos al inframundo situado en su extremo occidental. A pesar del peligro que corrían los gemelos cayeron en la trampa, se durmieron y fueron capturados y sacrificados por los señores de Xibalbá y ambos fueron enterrados en el campo del juego de pelota, salvo la cabeza de Jun Junahpu que al ser decapitado fue colgada de una rama de un árbol frutal. Este producirá la primera calabaza (de ahí la unión del mito).

Una muchacha llamada Xkik, que pasaba por allí, se fijó en el árbol y en su curioso fruto y se acercó a contemplarlo. La cabeza escupió en ese preciso instante y la saliva cayó en la palma de la mano de la doncella, que hizo que quedara embarazada en ese mismo instante como por arte de magia. Xkik era hija de uno de los señores del inframundo y así, temiendo la ira de su padre, se refugió en casa de su "suegra", la madre de los gemelos ejecutados. Allí dio a luz a otros dos gemelos *Junahpu* y *X'balanke*, nombres mayas que significan cerbatana y jaguar joven respectivamente. Ambos hijos de Xkik crecieron juntos y acabaron encontrando en la casa la equipación para el juego de pelota de su padre y de su tío y comenzaron a jugar. Por segunda vez

los Señores de Xibalbá se molestaron y les invitaron a practicar el juego en el *Averno*, aunque esta vez incluyeron además diversas pruebas y peligros. En una de estas difíciles pruebas *Junahpú* fue decapitado por un murciélago. Los señores del inframundo lo celebraron, creyendo cercana su victoria, pero su *X' balanke* sustituyó la cabeza de su hermano por una calabaza, hasta que su verdadera cabeza, ahora utilizada como pelota por los malvados señores del inframundo, pudo ser recuperada y colocada nuevamente sobre los hombros de *Junahpú*. El gemelo decapitado volvió así a la vida y, tras varias vicisitudes, ambos hermanos demostraron que eran capaces de resucitar todo tipo de criaturas. Es por ello que, finalmente, los señores del *Averno* les piden que los maten para poder luego resucitarlos. Para complacerles los gemelos empiezan un juego de pelota con los señores de Xibalbá y logran derrotarlos, matándolos a continuación. Pero deciden no resucitarlos. Así en esa petición de los señores estaba su propia perdición y *Junajpú* y *X' balanke* los vencieron con ese ardid. Sin embargo, los gemelos, que han conseguido resucitar toda clase de criaturas, no logran hacerlo con su padre y lo dejan enterrado en el campo del juego de Pelota del Inframundo. Y ellos terminan, en el mito, ascendiendo al Cielo y convirtiéndose en El Sol y La Luna.

Así en la cultura maya el mito de los héroes y *Junajpú* y *X' balanke* conecta el juego de Pelota con la muerte y la superación de la misma. El campo de juego de pelota se convertiría así en un lugar de transición, en una especie de etapa intermedia entre la vida y la muerte. Los marcadores que aparecen a lo largo de la línea central del campo de juego clásico, representan, pues habitualmente escenas rituales y míticas del juego de pelota, a menudo rodeadas por un *quasi-cuadrilátero* que señala el portal al otro mundo.

Este mito de los héroes gemelos mayas, sin embargo, no suele aparecer en las representaciones del juego de pelota del periodo clásico, con la excepción importantísima de Copán donde hay una representación de Vucub Caquix sosteniendo el brazo



Fig. 1: El mito de Juego de Pelota, *Popol Vuh*. Museo Arqueológico de Alicante.

cortado de *Junajpú*. En campos de juego más tardíos se pueden ver otras representaciones ligadas al mito, como la que aparece en el de Chichén Itzá, por ejemplo, donde se puede observar un jugador de rodillas sin cabeza. De su cuello brota la sangre en forma de serpiente y, justo enfrente de él, otro jugador sostiene la cabeza cortada en una mano y un cuchillo de obsidiana en la otra.

2. Las reglas del juego

Las reglas del juego de Pelota maya solo se pueden reconstruir a través de pinturas, cerámica y petroglifos. Aunque también pueden ayudar referencias de las crónicas o de documentos españoles del siglo XVI, no poseemos en ninguna parte una descripción exacta del juego y, a menudo, se confunden con otras

reglas del juego propias de otros pueblos mesoamericanos. De hecho, el juego de pelota es más un conjunto de varios juegos similares, la percepción de un solo deporte unitario para toda el área centroamericana.

Como es de esperar de un juego practicado durante un período tan largo y por tantas culturas, se desarrollaron variaciones en los detalles en tiempo y lugar, aunque en general, la versión «pelota-cadera» es popularmente considerada como «el» juego de pelota mesoamericano por excelencia y parece la base de este deporte.

Aun así, el partido comenzaba lanzando la pelota a la *cancha* con la mano. A partir de ese momento solo se podía tocar o golpear con los muslos, las rodillas o los codos, tal como todavía se hace en el Ulama California. No se sabe cómo se puntuaba. Ni siquiera qué era necesario para ganar.

Tampoco se ha aclarado como se formaban los equipos, cuántos miembros tenían. Según el Popol Wuh parece que podían ser partidos de uno contra uno, de parejas adversarias o de varios contra varios.

Parece que solo lo disputaban hombres, pero en la escalinata jeroglífica 2 de Yaxchilán aparecen dos mujeres jugando. También en otras representaciones aparece otro tipo de juego que no es como el descrito, pero no son del mundo maya (en Teotihuacán aparece una especie de *hockey sobre hierba*, pues los jugadores llevan un palo de madera) y en otras aparecen con raquetas, manoplas y porras.

En el *Ulama* actual cada equipo permanece en un lado de la cancha, en “su campo”, pero tampoco sabemos cómo se desarrollaba en el juego maya.

Parece claro que los diferentes tipos de juegos tenían cada uno su propio tamaño de pelota, equipo especializado, campo de juego y reglas.

Es muy probable también que la imagen tan típica de los anillos en las canchas del *Juego de Pelota* comenzó en el periodo postclásico maya. Estos anillos no aparecen antes y supusieron una innova-

ción muy interesante. El anillo de piedra se ponía verticalmente y a una altura variable a ambos lados del campo en los muros laterales de la cancha. Todo parece indicar que esta invención maya fue tomada por las culturas tolteca y azteca y no al revés.

Según los cronistas españoles del XVI Fray Diego de Duran³ y Fray Bernardino de Sahagún⁴ (aunque se refieren al juego que observaron entre los mejicas) los jugadores perdían puntos si la pelota rebotaba más de dos veces antes de volver al otro equipo, si la pelota salía de los límites del campo, o si se intentaba pasar la pelota a través de uno de los anillos de piedra colocados en cada pared a lo largo de la línea central sin lograrlo.

Gracias a otro cronista español, Fray Toribio de Benavente del siglo XVI (más conocido como Motolinia⁵), sabemos también que se podía ganar puntos si la pelota tocaba la pared del lado opuesto, mientras que la victoria decisiva era reservada al equipo que lograba pasar la pelota a través del anillo. Sin embargo, pasar la pelota por el anillo debía ser una rara proeza. Los anillos en Chichén Itzá, por ejemplo, se encuentran a seis metros del campo de juego, lo que hace suponer que la mayoría de los partidos fueron probablemente ganados *a los puntos*.

En las representaciones mayas la mayoría de los jugadores aparecen de rodillas o en posición genuflexa. Otras veces son

3 Fray Diego de Durán (1537-1588) fue un dominico sevillano que vivió muchos años en México y escribió *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, después de haber aprendido *nauatl* y pasar mucho tiempo investigando las culturas novo-hispánicas.

4 Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590), fue un misionero franciscano, graduado en la Universidad de Salamanca, que vivió 63 años en diversas partes de México. Fue muy respetuoso con las costumbres y creencias indígenas y por lo tanto muy querido por los naturales que le llegaron a dedicar una ciudad con su nombre. Escribió *Historia general de las cosas de Nueva España*.

5 Fray Toribio de Benavente (1482-1569) fue un franciscano español que llegó a México con los primeros misioneros, en la época de Hernán Cortes (1924). Fue uno de los conocidos como los Doce Apóstoles de Nueva España y estuvo evangelizando por multitud de lugares en todo México. Aprendió *nauatl* perfectamente y, para hacerse uno con los indios, él mismo se puso el nombre de Motolinia, que en *nauatl* significa *el que es pobre o se aflige* (sonaría algo así como el pobrecito). En 1545 escribió su crónica que, como tenía un título larguísimo que comenzaba como *Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios...*, ha quedado para la posteridad como *Historia de los indios de la Nueva España*.



Fig. 2: Detalle de Museo Arqueológico de Alicante.

representados casi tumbados, un poco ladeados o apoyando una mano en el suelo. También hay representaciones de jugadores de pie, sosteniendo la pelota con la mano. Da la impresión que las distintas representaciones y posturas muestran diversos momentos y lances del juego.

En el juego moderno (*ulama*), los partidos se asemejan a los de balonvolea (o voleibol), excepto en la existencia de una red. Cada equipo juega en su mitad del campo, sin poder invadir el campo contrario. En la versión más difundida de *ulama*, la pelota es golpeada de un lado a otro, utilizando únicamente las caderas, hasta que un equipo no consigue devolver la pelota o hasta que esta sale de la cancha.

3. La indumentaria

También la importancia del partido y sus consecuencias variaban de acuerdo con los lugares y las épocas y aun dentro de las mismas fechas y lugares. Algunos partidos se jugaron como

simple recreación en pistas improvisadas, mientras que otros eran espectáculos formales en grandes campos de juego de piedra que podían culminar en sacrificios humanos. Aunque no se produjeran estos (tema del que hablaremos más tarde), el juego podía ser muy duro e incluso brutal, ya que la pesada y maciza pelota podía ocasionar graves lesiones. La pelota maciza de caucho era lanzada con fuerza y podía causar magulladuras notables y heridas contra las que los jugadores intentaban protegerse. Diego Durán, cronista español, describió que algunos moretones eran tan graves que tuvieron que efectuar un corte abierto. También afirma que incluso algún jugador podía perder la vida cuando la pelota los «golpeaba en la boca, el estómago o los intestinos». En el Ulema actual hay jugadores que padecen no solo magulladuras sino lesiones y dolores permanentes.

Por todo ello los jugadores se protegían bien con lo que podían. Conocemos bastante bien su indumentaria gracias a las representaciones ya citadas. La pieza más importante era el *Yugo*, una especie de cinturón muy ancho que se ceñía al abdomen y tenía forma de herradura (véase la figura del jugador y la placa de arcilla de san Luis). También se han encontrado muchos de piedra que algunos creen que servían de molde). Se llevaban también protecciones en las rodillas, manos y antebrazos. Las rodilleras, por ejemplo, tenían forma de pequeños escudos y se fijaban por debajo de las rotulas. Las nalgas y la parte superior de los muslos se protegían con un taparrabos y un faldellín de cuero. Era común, asimismo, que los jugadores practicaran este deporte descalzos, pero hubo ocasiones en que llevaban una especie de sandalias. Donde más fantasía presentaba el atuendo de los jugadores era en los tocados. Algunos llevaban sombreros de ala ancha o representaciones de venados o redecillas que imitaban a la del dios N o Pawahtún. Estos tocados eran muy similares a los que se llevaban en algunos rituales de caza.



Fig. 3: Detalle de indumentaria de jugador. Museo Arqueológico de Alicante.

4. La pelota

La pelota se elaboraba con resina líquida, extraída de los árboles de caucho de la zona. Este látex se ponía a calentar hasta formar hilos con los que se iba elaborando el bulto redondo que luego sería la pelota. Cuando estos hilos estaban suficientemente enrollados se iban amasando con las manos y finalmente se prensaba en un molde. El tamaño solía diferir mucho y el peso

también. En las representaciones aparecen pelotas que caben en la palma de la mano como una actual de tenis hasta algunas bastante mayores que se asemejan a un balón de baloncesto actual. En cuanto al peso, en general la pelota maya osciló entre los 3 y los 8 kilos por ejemplar, lo que hacía variar notablemente las condiciones del partido. Parece que cada jugador tenía su pelota y que esta se tenía que arreglar cada cierto tiempo, porque se deformaba con facilidad. En el propio mito, antes relatado, los gemelos y los señores del inframundo discuten por la pelota a utilizar, lo que demuestra que situaciones similares debían suceder con frecuencia ya que la pelota era considerada parte importante de la equipación de cada jugador

5. Campos de juego

Los campos del juego de pelota mantuvieron una misma forma muy característica en todas las culturas y épocas que se practicó. Salvo pequeños cambios -como el apuntado más arriba de la aparición del anillo maya- el esquema básico perduró durante muchos siglos. Conservamos algunos de perfecta factura y muy bien conservados en Tikal, Copan, Uxmal y Chichen Itzá y fuera del mundo maya en Monte Albán⁶, Xochicalco⁷ y Mixco Viejo⁸. En total se han hallado cerca de 1300 campos de juego en toda el área mesoamericana, lo que da idea de su práctica y expansión.

6 Monte Albán es Patrimonio de la Humanidad de la Unesco. Se trata de un yacimiento zapoteca (en el estado de Oaxaca a 10 kilómetros de la capital) fundada en el Preclásico tardío reutilizado más tarde por los mixtecos en el posclásico. Posee dos campos de juego uno llamado juego grande y el otro juego chico.

7 Xochicalco (estado de Morelos) es patrimonio de la humanidad desde 1999 es del periodo Epiclásico (650-900 de nuestra era) y posee tres campos.

8 Mixco Viejo (estado de Chimaltenango) es un lugar mucho menos conocido, aunque tenía unos 10.000 habitantes cuando fue conquistado por Pedro de Alvarado. También tiene dos canchas.

La estructura básica de la cancha estaba hecha de piedra de mampostería. Aunque había mucha diferencia de tamaño entre unos campos y otros la forma era la misma en todos ellos: una pista alargada con más longitud que anchura, flanqueada por dos paredes con unas superficies horizontales de unos dos metros de anchura, flanqueadas a su vez por dos paredes de más de 20 metros de altura, la mayoría de ocasiones inclinadas y algunas totalmente verticales.

Muy frecuentemente las paredes estaban cubiertas por una capa de yeso sobre la que se pintaba con colores brillantes. Aunque los campos de juego más antiguos estaban abiertos por los dos lados más cortos, las canchas más tardías tenían la zona final de la pista cerrada. Esto daba a la pista una forma de I mayúscula o de I romano de imprenta a vista de pájaro. Aunque la relación de cuatro a uno, entre longitud y anchura, se mantuvo relativamente constante, hubo una enorme variación en el tamaño de los campos de juego. El impresionante campo de Chichén Itzá es el más grande no solo de las canchas mayas sino de todas las pistas de Mesoamérica halladas hasta la fecha. Sus medidas son 96,5 metros de largo por 30 metros de ancho.

Parece también comprobado que los campos de juego eran espacios públicos utilizados también para una gran variedad de eventos culturales de los mayas, especialmente de las élites. Estas actividades solían ser rituales e incluían festivales, actuaciones musicales, además del juego propiamente dicho y las ceremonias que acompañaba a cada partido, y por supuesto el juego de pelota. Estas canchas del juego de pelota estaban en los centros de las ciudades rodeados de los templos y edificios emblemáticos, tal como se puede comprobar en Uxmal o el propio Chichén Itzá. Conservamos, asimismo algunas representaciones pictóricas bastante antiguas que muestran a varios músicos tocando sus instrumentos en los campos de juego, aunque estas suelen ser más comunes fuera del ámbito maya, sobre todo en el centro del actual México.

El gran campo de Chichén Itzá tiene dos templos cerrando los lados más estrechos del campo, pero un tanto separados ambos de los taludes laterales por un espacio sin construcción (hoy de hierba verde) En cada uno de estos cierres (que podemos llamar lados norte y sur) hay un templo coronando el muro de mampostería. También los hay -y este aún más alto- en el lado este, sobre el talud oriental: el llamado templo del jaguar superior. A mitad de los dos taludes laterales que en este caso si son prácticamente verticales se sitúan los anillos de piedra de los que hemos hablado más arriba, uno a cada lado. Junto a los taludes verticales, por el lado correspondiente a la pista, y también a ambos lados, esta se completa con los resaltes antes descritos, que aquí son muy pequeños en comparación con la anchura de la pista (tienen un par de metros de ancho) y están inclinados (la parte más alta hacia el talud y la más baja hacia la pista) y llenos de relieves en la parte interior, la que mira hacia el centro de la cancha. Detrás del talud oriental y con la entrada por detrás se sitúa el templo del jaguar inferior y frente a él al este de todo el conjunto descrito la famosa plataforma de los cráneos donde se supone que se producía el sacrificio humano y que conserva los magníficos relieves de los cráneos decapitados.

A pesar de que los campos se parecían mucho unos a otros, variaban en cuanto a las dimensiones y la importancia relativa de las partes en el todo. A unos 100 kilómetros al este de Chichén Itzá, por ejemplo, se alza todavía hoy la cancha de Cobá, ciudad maya de una época similar al gran campo descrito más arriba. Este campo de pelota es mucho más pequeño y la pista, aunque se divide también en tres partes están son mucho más estrechas, dotando a la cancha de una extraña proporción. La franja central de tierra es tan solo de unos 4 metros de ancho y a cada lado de ella las dos superficies horizontales-repisas de piedra apenas tienen metro y medio de ancho y están menos elevadas que las de su vecina. Pero lo más sorprendente de esta cancha de juego –sobre todo si uno viene de observar la de Chichén Itzá poco antes- es que los taludes de ambos lados de la

pista son, en proporción, muy grandes y, además, están muy inclinados, lo cual debía cambiar bastante el aspecto del juego, el bote de la pelota, y la posición de los jugadores. Esta inclinación provoca también que los dos agujeros para introducir la bola (uno en cada lado) y que tiene que aparecer perpendiculares a la cancha tengan que sustentarse para ello de un modo oblicuo, creándose una forma curiosa e inusitada como de lucerna romana o de *ojo* de piedra, con la parte más estrecha pegada a la pared y el óculo abierto más hacia la cancha.

6. Los sacrificios humanos

La asociación entre el sacrificio humano y el juego de pelota no aparece en sus inicios, hay que esperar a la época Clásica y se incrementa en el postclásico. Aunque los aztecas y otras culturas mesoamericanas practicaron más que los mayas el sacrificio humano es en el mundo del Yucatán donde este parece más relacionado con el juego de pelota. De hecho, es en esta civilización donde encontramos los mayores testimonios representados sobre ellos, ya sea en El Tajín (850-1100 d. C.)⁹ o Chichén Itzá (900-1200 d. C.). También se relacionan ambos conceptos (sacrificio humano-Juego de pelota) en las culturas de la costa oriental mejicana, Apareció en Veracruz (700-900 d. C.), donde fue descubierta la impresionante *estela del jugador de pelota decapitado*.

⁹ El yacimiento de El Tajín (estado de Veracruz) perteneciente al periodo Epiclásico mesoamericano fue la capital del imperio Totonaca. Es un yacimiento muy interesante para la comprensión simbólica del juego ya que posee dos canchas. *El Juego de Pelota Norte* es probablemente una de las más antiguas construcciones realizadas en El Tajín y está compuesto por tres capas de losas de gran tamaño. Hay también seis paneles tallados con escenas rituales y un friso ornamental que corre a lo largo de ambas paredes. En ellos se representan escenas de súplicas a los dioses en el marco del ritual del juego. El juego de pelota Sur presenta también escenas de relieve que se encuentra en las paredes laterales de la cancha y que ayudan a comprender la cosmovisión que tenía la cultura totonaca.

Toda la mitología del periodo postclásico maya tiene muy presente el mito narrado más arriba del Popol Vuh y los vínculos establecidos entre el juego de pelota y el sacrificio humano.

Cautivos fueron frecuentemente mostrados en el arte maya y se supone que estos prisioneros fueron sacrificados después de perder un juego de pelota ritual amañado. Sin embargo, en lugar de cautivos casi desnudos y a veces maltratados, los juegos de pelota de El Tajín y Chichén Itzá muestran el sacrificio de jugadores practicados, posiblemente el capitán de un equipo ganador. La decapitación se asocia particularmente con el juego de pelota, ya que cabezas cortadas aparecen en gran parte del arte Clásico Tardío relacionado al juego de pelota, y aparecen repetidamente en el Popol Vuh. En la versión azteca del juego, los cráneos de los miembros del equipo perdedor fueron colocados en un «calaveras» al lado del campo, y su sangre se ofrecía en ofrenda como «alimento de los dioses». Incluso ha habido especulaciones de que las cabezas y cráneos fueron utilizados como pelotas.

También es posible que los cautivos fueran lanzados desde lo alto del talud de la cancha o por una escalinata empinada con ánimo de matarlos en la caída como sacrificio a los dioses.

Sobre quién y cómo eran sacrificados existen diversas teorías. En general es más plausible la idea de que el perdedor era el que debía ser decapitado, aunque también existe la teoría de que era el vencido el que era decapitado en la plataforma adjunta al campo, como un honor. En ese caso las representaciones de bebidas rituales que aparecen en algunos sitios podría tratarse de una especie de narcótico para que el sujeto que iba ser sacrificado (se supone que el capitán) no sufriera mucho con la decapitación (hay que tener en cuenta que esta se hacía con hachas y cuchillos de obsidiana, ya que los mayas no conocían e hierro). Lo más comúnmente aceptado es que los que eran sacrificados eran los perdedores. Varios indicios apuntan incluso en que determinados partidos del juego de pelota estaban amañados para que los enemigos o los vencidos fueran sacrificados

después de jugar como aparte de un ritual que aseguraba que fueran ellos los perdedores para seguir así el mito y el rito religioso que subyace en el juego y el sacrificio. La decapitación además era un tema recurrente en el mundo maya. Téngase en cuenta el conocido mito del nacimiento del maíz con los tres dioses decapitados en el inframundo que dan origen al preciado cereal, tal como se narra, por ejemplo, en la *escalinata jeroglífica 2 de Yaxchilán*

7. Simbolismo

Poco se sabe acerca de los contenidos simbólicos del juego, pero es claro que algunos temas aparecen repetidamente en la escritura académica. Es evidente que en el mundo maya está relacionado totalmente con la Guerra. La pelota puede representar el enemigo vencido, tanto en el reino K'iche' del Posclásico Tardío (Popol Vuh) y en los reinos clásicos como el de Yaxchilán.

Algunos indicios permiten sugerir que, a pesar de diferencias culturales y/o cronológicas, a lo largo de su trayectoria el juego mantuvo una unidad simbólica. La misma evolución del juego –con un primer apogeo durante el Preclásico, un ocaso en los tiempos de Teotihuacán y un segundo apogeo después de la caída de esta ciudad– sugiere ya la permanencia de este rasgo cultural y de su significado

También en el mundo maya la fertilidad parece muy relacionado con el juego. En algunas representaciones de figuras del periodo Formativo aparecen mujeres vestidas con iconografía propia de él y en El Tajín, por ejemplo, el sacrificio de un jugador de pelota parece que aseguraba la renovación de una bebida hecha del maguey parecida al pulque actual.

Es bastante probable también que el juego haga referencia a la dualidad cosmológica, algo así como una lucha perenne entre el día y la noche. También podría referirse esa dualidad a una

batalla entre la vida y el inframundo. Frecuentemente –y más en el mundo maya- los campos de juego fueron considerados como portales del inframundo, por eso se construyeron en lugares emblemáticos, dentro de los recintos ceremoniales centrales. Participar en el juego de pelota representaba una gran implicación en el mantenimiento del orden cósmico del universo y en la regeneración ritual de la vida.

Por último, también el juego de pelota puede estar relacionado con el mundo de la astronomía. Algunos estudiosos y arqueólogos creen que la pelota en su rebote continuo es una representación del sol que cada día sale y se oculta, como un rebote en el horizonte. También existen especulaciones sobre las metas de piedra, que podían representar el amanecer y la puesta del sol o, quizá –menos probable- los equinoccios.

Cada una de estas concepciones simbólicas corresponde a un aspecto del juego o a elementos iconográficos hallados en las canchas o cerca de ellas.

Conclusión

Como se desprende de las páginas anteriores, pese a las lagunas que todavía tenemos por falta de fuentes más precisas en su descripción del desarrollo del Juego de Pelota maya, no cabe duda de que esta actividad mesoamericana fue un deporte de conjunto en toda regla. Tenía su campo, sus equipos, sus reglas, su equipación, su pelota, su puntuación e, incluso, su público. Un deporte en el que se vencía o se perdía, y que, además, todo estaba íntima y totalmente relacionado con la religión, a través de unos mitos fundacionales, unos ritos y una liturgia específicas y un simbolismo extraordinario que le acercan notablemente al origen de otras manifestaciones deportivas como los juegos olímpicos de la Antigüedad. Otras características del Juego de pelota, como los sacrificios humanos, los separan de estos y otros deportes antiguos. Pero no cabe duda de que el Juego de

pelota maya tiene una importancia crucial en el desarrollo del Deporte, de la Cultura y de la Religión que es el tema central de este volumen.

Bibliografía

- Aguilar M. (2015). "Ulama: pasado, presente y futuro del juego de la pelota mesoamericano", Daneels A. (edit.), *Anales de Antropología* 49-I. 73-113.
- Aguilar M. (2004). "Filosofía y simbolismo del juego de pelota mesoamericano". Manuel Aguilar y James E. Brady (eds), *Estudios Jaliscienses* 56, Colegio de Jalisco, Guadalajara. 10-27.
- Benavente, Toribio de (1541) *Historia de los Indios de la Nueva España*, edición española de 1913, Madrid,
- De la Garza, M. (2000). "El juego de pelota según las fuentes escritas", *Arqueología Mexicana* vol. VIII, 44. 50-53.
- Durán, Fray Diego de (1519-1540). *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de 1880 de la Imprenta de Ignacio Escalante, México.
- Grube, Nicolai, ed. (2011) *Los mayas. Una Civilización Milenaria*. Ullman
- Hoil Gutierrez, Julio César, (2013) *Chichén Itzá, Tulum y Coba*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Mexico
- Leyenaar, Ted y Parsons, Lee (1988). *Ulama, The ballgame of the Maya and the Aztecs*, Spruyt, Van Mantgem & De Does, Leiden
- Panqueba Cifuentes, Jairzinho Francisco (2015) "Espiritualidades mayas en los juegos de pelota de antebrazo y cadera en el siglo XXI". Dialnet. 2015
- Popol Vuh. Sacred Book of the Quiche Maya People*. (2007). *Traslation and Commentary by Allen Christenson*. Mesoweb Publications. Copia electrónica de la edición de 2003
- Sahagún, Fray Bernardino de (1540-1585) *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición en español de Cambridge Uni-

versity Press, 1829. Versión electrónica de 2010 de la misma editorial

Scarborough, Vernon y Wilcox, David, ed. (1991) *The Mesoamerican Ballgame*. University of Arizona Press, Tucson.

Varios Autores. (2017) *Mayas. El enigma de las ciudades perdidas*. MARQ, Museo arqueológico de Alicante

Whittington, M. (2001). *The Sport of Life and Death: The Mesoamerican ballgame*, Thames and Hudson, New York.

ULAMA: LA SUPERVIVENCIA DEL JUEGO DE PELOTA MESOAMERICANO

*Ulama: The Survival of the
Mesoamerican Ballgame*

Manuel Aguilar-Moreno
California State University, Los Angeles

RESUMEN: El juego de pelota mesoamericano tiene una historia de aproximadamente 3,500 años. El juego era parte integral de la sociedad como lo atestiguan las cerca de 2000 canchas que se han encontrado en el territorio que se extiende entre El Suroeste de Estados Unidos y El Salvador. La compleja estructura del juego obedecía a aspectos socio-políticos y religiosos y conllevaba una serie de significados y funciones, tales como: portal al inframundo, escenario para la representación de batallas cósmicas entre los diversos cuerpos celestes, rituales de fertilidad, ceremonias de guerra, ceremonias políticas y religiosas, ejecución de sacrificios humanos, etc. La importancia de este juego se aprecia, además de la cantidad de canchas existentes, en la profusión de representaciones en el arte de los Olmecas, Zapotecas, Teotihuacanos, Mayas, Toltecas y Aztecas, lo cual indica que el juego era una actividad perteneciente a una cosmovisión pan-mesoamericana.

Los españoles se dieron cuenta que el juego no era solo una actividad recreativa, sino que tenía profundas raíces religiosas y como parte de su programa de evangelización, lo suprimieron sistemáticamente en toda Mesoamérica. Sin embargo, hubo una forma del juego que sobrevivió a la conquista hispánica y que se llama Ulama. El Ulama solo se juega en unas cuantas comunidades rurales del estado de Sinaloa.

Entre 2003 y 2013 establecí y dirigí el *Proyecto Ulama*, que consistió en una investigación interdisciplinaria sobre un tipo del juego que se llama *Ulama de cadera* y que está en riesgo de extinción. En este proyecto participaron 8 estudiantes de California State University, Los Ángeles y nos enfocamos principalmente a documentar la historia, el folklore, el significado social y el contexto cultural del juego. El libro sobre los hallazgos del *Proyecto Ulama* está en preparación en este momento, pero en este artículo presento algunos de los resultados de la investigación.

PALABRAS CLAVE: Juego de pelota, Mesoamérica, Ulama de cadera, recreación experimental, historia, folklore

ABSTRACT: The Mesoamerican ballgame has a history dating back 3500 years. The game was such an integral part of the society, that nearly 2000 ballcourts have been reported in the territory extending from the American Southwest to El Salvador. The institution was complex and carried diverse meanings and functions, such as: portal to the Underworld, the setting for re-enactments of cosmic battles between celestial bodies, fertility rituals, warfare ceremonies, political affirmation of kingship, setting for human sacrifices, etc. The central importance of the ballgame is attested to by the fact that is clearly portrayed in the art of the Olmec, Zapotec, Maya, Toltec and Aztec and was an important element in a pan-Mesoamerican cosmovision.

The Spanish immediately recognized that the ballgame was a great deal more significant than merely recreation and so vigorously suppressed its playing. Interestingly, a modern form of the ancient game, known as Ulama, has survived in a small number of remote communities outside of the city of Mazatlan in the state of Sinaloa, Mexico.

Between 2003 and 2013, I led a multi-disciplinary investigation about Ulama that involved 8 Cal State L.A. students and is called *Proyecto Ulama*. Our study focused on the history, folklo-

re, and the social significance and cultural context of the game. A book about the finding of *Proyecto Ulama* is in preparation, but in this article I present some of the results of our research project.

KEYWORDS: Ballgame, Mesoamerica, Hip-Ulama, experimental re-enactmen, history, folklore

El 12 de octubre de 1968, primer día de las Olimpiadas en la ciudad de México, miles de sorprendidos espectadores del mundo entero vieron una exhibición singular: el juego de pelota llamado Ulama. Este juego, donde se golpea la pelota con la cadera, es una supervivencia del *Ullamalitzli* prehispánico, juego popular entre aztecas y mayas [Fig.1]. Hoy día, el ulama está en peligro de extinción; sólo se practica en cuatro pueblos de Sinaloa –La Sávila, La Mora Escarbada, Los Llanitos y Escuinapa–.

El juego de pelota tiene una antigüedad aproximada de tres mil quinientos años, si consideramos el reciente descubrimiento de una cancha de juego de pelota del periodo preclásico en Paso de la Amada, Chiapas; se han encontrado más de dos mil canchas en Mesoamérica. Los investigadores le han asignado di-



Figs. 1 y 2. A la izquierda, Antonio Velarde, apodado “El Gallo”, quien jugó durante la exhibición de Ulama en los Juegos Olímpicos de 1968, muestra su equipación del juego. A la derecha, la cancha de juego de Xochicalco (Foto- Luis Ramirez).



Fig. 3. Equipo del Proyecto Ulama en la ciudad de El Quelite, Sinaloa, durante la campaña del 2006 (María Ramos, Javier Cordón, Dianna Santillano, Luis Ramírez y el Dr. Manuel Aguilar-Moreno).

versas funciones y significados al juego: como portal hacia el inframundo, como espacio para recrear las batallas cósmicas entre cuerpos celestes, como rituales de fertilidad, como ceremonias guerreras, como afirmación política de los gobernantes, como escenario para los sacrificios y otros más.

Tras analizar las similitudes en diversos patrones constructivos y estilos en las canchas de juegos de pelota, puede afirmarse que fue una actividad pan-mesoamericana, vinculada a una cosmología compartida por todos los pueblos antiguos que vivieron en esta región.

En 1978, el antropólogo Ted Leyenaar advirtió sobre el peligro de extinción del ulama. Me resultó claro que, de desaparecer el ulama, perderíamos el deporte más antiguo del plane-

ta; así pues, con el apoyo de la Sociedad Histórica de Mazatlán y una beca de la Universidad estatal de California, sede Los Ángeles, emprendí el Proyecto Ulama 2003–2013, programa de investigación interdisciplinaria que incluyó a ocho estudiantes de esta universidad para que diagnosticaran el estado del ulama en el momento actual.

Entre los temas que estudiamos se encontraban la filosofía y el simbolismo del juego mesoamericano de pelota; el redescubrimiento del juego de pelota de hule en el siglo XX; la historia del juego desde los olmecas hasta nuestros días; los términos lingüísticos asociados al ulama; las reglas, la manera de contar los puntos y el papel del *taste* (cancha de pelota, del azteca *tlachtli*) en el contexto social de las poblaciones; los problemas para la producción de las pelotas de hule; el significado del atuendo de los jugadores mesoamericanos a través de la historia; los “dueños” del juego; el papel de las mujeres en él; el estudio y recopilación de las diversas fuentes primarias documentales.

Tuvimos que elegir entre los tres juegos de pelota que aún existían en Sinaloa: ulama de palo, ulama de brazo y ulama de cadera. El ulama de palo, jugado con un mazo pesado, no fue considerado como objeto de estudio porque se había extinguido desde la década de los cincuenta y no fue recuperado hasta los ochenta. El ulama de brazo, jugado con una pelota que pesa aproximadamente medio kilo y que se golpea con el antebrazo por abajo del codo, es el más frecuente en las comunidades del norte del estado de Sinaloa y aún cuenta con un buen número de jugadores. El ulama de cadera se juega con una bola que pesa entre tres y medio y cuatro kilos, se golpea con la cadera o parte superior del muslo y se practica en el sur del estado. Elegimos el ulama de cadera que se juega en el área cercana a Mazatlán porque, además de estar en peligro de extinción, parece ser el más semejante a las descripciones etnohistóricas del juego azteca *Ullamalitzli*.

Con frecuencia se adjudican connotaciones rituales o religiosas al antiguo juego mesoamericano. En nuestras investiga-



Figs. 4 y 5. A la izquierda, Dulce Villa jugando Ulama de antebrazo (Fotografía- Mario Davila @ Ulama Project). A la derecha, Ulama de cadera (Photo- Mario Davila @ Ulama Project).

ciones etnográficas recolectamos material suficiente que muestra la sobrevivencia de dichos patrones religiosos, y nos permite afirmar que dichos rituales se transfirieron a la celebración de los santos cristianos y se mantuvieron vigentes hasta hace poco.

El ulama se jugaba hasta tiempos recientes durante la mañana de los días de fiesta en Los Llanitos. Fito Páez nos contó que cuando era adolescente, a finales de los sesenta y principios de los setenta, solía jugar cada vez que había fiesta. Antonio Velarde “El Gallo” (que participó en el memorable juego de exhibición de las Olimpiadas de 1968) nos dice: “Cada 24 de junio, día de San Juan Bautista, santo patrón de Villa Unión, hacían fiestas; el juego era parte de las celebraciones. Igual en otros pueblos, cada vez que festejaban a sus santos patrones, hacían el juego.” Isabel Kelly apunta que en Acajoneta, Nayarit, en la década de los treinta, el juego era “absolutamente secular, pero se preferían los días de fiesta para jugarlo.”

Si bien coincidimos con Kelly en que el juego de Ulama conserva pocos rasgos religiosos, por la forma en que llegó al siglo XX podría creerse que alguna vez estuvo vinculado a creencias religiosas. Uno de esos rasgos es la abstinencia sexual que antecede a los acontecimientos religiosos o semireligiosos. Con frecuencia dicha práctica se usa al inicio de un proceso de separación por género anterior a la siembra o en rituales practica-

dos en las cuevas. Kelly anota que la prohibición de relaciones sexuales antes de los juegos existía en la década de los treinta. Nuestro informante más viejo, Rafael Cázares “El Huilo,” también mencionó la práctica; nos dice: “Los jugadores no podían estar con sus mujeres porque es malo. Te desgastas y la vista se puede empezar a acabar y eso no es bueno para el juego. Pero cuando termina el juego, uno puede estar con su mujer y ¡con mucho gusto! Ahora no es como antes, los jugadores sólo se cuidan si hay un amarre (apuesta) de dinero.”

La similitud entre el juego moderno y su contraparte antigua resulta evidente de inmediato en el atuendo de los jugadores. El traje, que se llama *fajado*, consta de tres piezas: la primera, la *gamuza*, es un trozo de cuero o de tela usado como taparrabos; es semejante a la prenda antigua que se ve en la pintura de Weiditz, de 1529, que representa a los jugadores de pelota aztecas llevados por Hernán Cortés a Europa.¹

En Los Llanitos, se supone que la gamuza debería de ser de venado. Como hoy en día se prohíbe cazar venados, el cuero es de chivo o de vaca. La segunda pieza del fajado es el *chimali* o *chimale*, cinturón de cuero de aproximadamente cinco centímetros de ancho que se amarra en la cintura y pasa por debajo de las nalgas para mantenerlas compactas e impedir lesiones. Apparently el nombre deriva del náhuatl *chimalli* que significa “escudo” o “protección”. Kelly dice que en los treinta, en Nayarit, el *chimali* estaba hecho de la parte exterior de la raíz de un árbol. La tercera parte, la *faja* de algodón, sostiene la gamuza y aprieta la zona del estómago, dando más protección. Kelly dice que los jugadores se envolvían en trozos de llanta de automóvil bajo el chimali para protegerse todavía más.² La cuarta pieza, llamada *bota* es una tira de cuero que usan algunos jugadores

1 Weiditz, Christoph (1994). *Das Trachtenbuch des Christoph Weiditz von seinen Reisen nach Spanien (1529) und den Niederlanden*. La versión en inglés se llama: *Authentic Everyday Dress of the Renaissance*. Translated by Theodor Hampe. New York: Dover.

2 Kelly, Isabel (1943), “Notes on a west Mexican survival of the ancient Mexican ball game”, *Notes on middle American archaeology and ethnology* 26, 170-171.



Fig. 6. Dibujo de Christoph Weiditz sobre los jugadores de pelota indígenas americanos, aprovechando el juego presentado ante el emperador Carlos V por Hernán Cortés (1529).

debajo de la gamuza para amortiguar el impacto. Cuando no se usa, el *fajado* se envuelve con cuidado y se cuelga de las vigas de la casa, tal y como hacían los aztecas según descripción de fray Diego Durán en su *Historia de las Indias* del siglo XVI,³ o como hacían los héroes gemelos del *Popol Vuh*.⁴

El ulama se juega en un campo llamado *taste*, de aproximadamente 60 metros de largo y cuatro de ancho. El *taste* se divide en dos mitades por una línea llamada *analco*, término que aparece desde las crónicas coloniales. En Los Llanitos la línea se marca con dos piedras colocadas en cada lado del *taste*. Líneas

3 Durán, Fray Diego (2002). *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme* [1579-1581]. Editorial Porrúa, México.

4 *Popol Vuh* (1993). Traducción del Quiché de Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.



Figs. 7a y 7b. A la izquierda, las cuatro piezas del fajado. A la derecha, el fajado completo equipado (Fotografías- Manuel Aguilar-Moreno)

paralelas que corren a lo largo del taste marcan los límites laterales. Finalmente, las líneas de atrás se conocen como *chichis*. El número de participantes de cada equipo puede variar, pero generalmente juegan de tres a cinco personas.



Fig. 8. Taste durante un juego en La Mora Escarbada (Fotografía- David Mallin)

El juego comienza cuando un equipo lanza un saque elevado a través del analco (*male* arriba) o haciendo rodar la bola hacia enfrente (*male* abajo). Este tipo de saque cambia de acuerdo al puntaje. Se anotan puntos o *rayas* cuando el equipo no puede regresar la bola a través del analco o cuando cae más atrás de la cancha del oponente. Gana el primer equipo que anote ocho rayas.

A manera de ejemplo, presento el marcador de un juego de Ulama que presencie y que se jugó en La Sávila el 12 de Septiembre de 2004. Entre dos equipos del mismo pueblo que los denomino como A y B:

Equipo A	Equipo B
0	0
0	1
1	0
2	0
3	0
U-3	1
0	2
0	3
1	U-3
0	3
1	U-3
2	0
U-3	1
3	0
4	0
4	1
4	2
5	U-3
6	0
U-7	1
5	2
6	U-3

7	0		
6	1		
U-7	2		
5	3	-----	Si el equipo B hace otro punto, entonces el marcador se va a 0-4 y el equipo A caería a 0.
6	U-3		
7	0		
8	0		
	Final		

Las reglas del ulama son complicadas y nos llevó un buen tiempo entenderlas. Nos dimos cuenta de que la lógica del juego no es “occidental” pues estamos acostumbrados a marcadores acumulativos en nuestros juegos, donde existe el empate; una vez que se ha anotado un punto, ya no se pierde. En el ulama la marcación no es lineal, sino oscilatoria, funciona como un subibaja donde los puntos (las rayas) aumentan o disminuyen. La fase urria (U) que ocurre entre 2 y 3 y entre 6 y 7 es el paso de transición que determina el ascenso o el descenso del marcador.

La marcación de puntajes coincide con la ideología mesoamericana, pues el juego fue originalmente una práctica ritual donde se escenificaba la dinámica del cosmos y el movimiento de los cuerpos celestes. Los mesoamericanos creían que la vida en el universo se mantenía en equilibrio por la acción de fuerzas contrarias y complementarias en movimiento perpetuo. La oscilación en el marcador del ulama simboliza dicha dualidad entre fuerzas contrarias y complementarias como luz-obscuridad, día-noche, alto-bajo, calor-frío, vida-muerte, fertilidad-sequía, etcétera.⁵

5 Aguilar-Moreno, Manuel (2004), “Filosofía y simbolismo del juego de pelota mesoamericano”, en Manuel Aguilar y James E. Brady (eds.), *Ulama*. Revista *Estudios Jaliscienses* 56, Guadalajara: Colegio de Jalisco, 10-27; Garza, Sergio, César Espinosa y James E. Brady (2004), “La supervivencia de creencias y prácticas religiosas en el ulama”, en Manuel Aguilar y James E. Brady (eds.), *Ulama*. Revista *Estudios Jaliscienses* 56, Guadalajara: Colegio de Jalisco, 29-39.



Fig. 9. Pasando el balón sobre el analco (Fotografía- David Mallin)

En este breve esbozo se pasa por alto la complejidad del juego. La mayoría de los jugadores no conoce todas las reglas; algunos jugadores nos dijeron que las reglas son tan complicadas que se tenía que jugar el ulama muchos años para entenderlas. Como dichas reglas no han sido formalizadas, hay muchas opiniones y a menudo las diferencias obedecen a la edad de los participantes, como vimos en las discusiones de Los Llanitos. En nuestras investigaciones vimos diferencias intergeneracionales en la forma de entender las reglas. Al parecer, también hay diferencias regionales: en un juego de exhibición al que asistimos, hubo un pleito acerca de cómo debía ser el primer saque entre los equipos de Los Llanitos y Escuinapa.

Como no todos los jugadores dominan las reglas, resulta importante el papel del juez o *veedor*. El *veedor* es por lo general algún mayor que fue jugador; es el árbitro con la última palabra y todos los jugadores lo acatan. En juegos entre distintas comunidades debe haber un *veedor* por cada equipo, y sólo partici-

pan cuando los equipos tienen diferencias sobre alguna jugada o algún punto. Al parecer existen protocolos acordados para presentar las diferencias ante un veedor. Un jugador pidió la intervención del veedor en un juego entre Los Llanitos y Escuinapa que presenciamos. Mientras aún se discutía si había sido anotado o no un punto, un segundo jugador del mismo equipo hizo un comentario al veedor. El veedor regañó al segundo jugador diciéndole que sólo se podía presentar un asunto a la vez. Esta regla impide que el veedor sea rodeado o abrumado por varios jugadores descontentos.

La edad parece ser otro elemento importante en las disputas. En otro desacuerdo entre los mismos equipos, un jugador veterano de Escuinapa tomó el rol de veedor, puesto que el equipo no había llevado uno. Aunque era jugador, tenía preeminencia sobre el veedor de Los Llanitos por ser mayor. El equipo de Los Llanitos intentó a su vez que zanjara la querrela un antiguo jugador de La Sávila de 94 años. Entonces, un jugador sacó a colación su experiencia, diciéndole al nonagenario: "Serás más viejo que yo, pero yo llevo más tiempo jugando que tú." Edad y experiencia son dos elementos que pueden confrontarse en el juego.

En el pasado, los veedores posiblemente ejercían más control sobre estas circunstancias. Tanto Kelly como nuestro anciano informante de 94 años confirman que las competencias entre comunidades con frecuencia se prestaban a la manipulación de los organizadores, que apoyaban y supervisaban las prácticas. Kelly comenta que los patrocinadores tenían permiso flagelar a los jugadores que no mostraran la capacidad requerida. Estos individuos, conocidos como los "dueños del juego" podían ser también veedores y tenían más poder que en la actualidad.⁶

Las diferencias en las reglas pueden ser un grave problema para quienes tratan de homologar el juego para promover el desarrollo regional. Creemos que en el futuro cada una de las

6 Kelly, Isabel (1943), "Notes on a west Mexican survival of the ancient Mexican ball game", *Notes on middle American archaeology and ethnology* 26, 170-171.



Fig. 10. Los veedores arbitrando un partido en La Mora Escarbada (Fotografía- David Mallin)

pequeñas comunidades desarrollará reglas diferentes; es interesante ver la tenacidad con la cual defienden los jugadores sus reglas particulares. Al someterse a las reglas, los jugadores se conectan voluntariamente a una añeja tradición. En la disputa con Escuinapa, Chuy Páez, de Los Llanitos repitió varias veces: “Debemos jugar obedeciendo las reglas, debemos respetar las reglas”. Los jugadores de Escuinapa, por su parte, afirmaban exactamente lo mismo.

Otro elemento que aparecía en las disputas era la noción de que el *taste* era determinado por algo más que un simple cerco. Cuando el equipo de Los Llanitos aceptó comenzar el juego con un *male* por arriba, la acción se hizo lenta porque ningún equipo podía mantener la pelota en los límites previstos. Varios de los organizadores de este juego de exhibición pidieron a los jugadores que regresaran al *male* por abajo. Los jugadores se mantuvieron firmes, ignorando por completo a la aburrida multitud que

los miraba tras la cerca. Como respuesta a la petición de uno de los jugadores, el veedor empezó su explicación diciendo: “Dentro de esta cerca y en este taste...” para enfatizar que el taste era espacio distinto, donde la conducta obedecía a un conjunto de reglas propio. Los jugadores demuestran sin lugar a dudas que al venir al taste “bien fajados,” entraban a un universo social distinto cuyas raíces arraigaban en un mundo diferente.

Uno de los aspectos cruciales del ulama de cadera actualmente es qué perspectiva tienen para el futuro. Puesto que hay solamente cuatro comunidades donde se sigue jugando esta variante, y como sólo hay entre 30 y 40 jugadores activos, parece que el juego está en peligro de extinción.

Varias son las razones de esta crisis: actualmente, pocos padres enseñan el juego a sus hijos; el juego es considerado por algunos jóvenes como violento y peligroso [Fig. 11]. Además, el juego no produce beneficios económicos cuando se juega profesionalmente, como otros deportes: el béisbol o el fútbol. El apoyo gubernamental ha sido esporádico y lo más importante, tal vez, sea la dificultad de conseguir las pelotas de hule [Fig. 12]. No solamente han desaparecido en Sinaloa, casi por completo, los árboles de hule; es muy difícil el acceso a los lugares donde aún existen. Una cubeta de látex que alcanza para hacer una o dos pelotas cuesta aproximadamente mil dólares. Hay planta-



Figs. 11 y 12. A la izquierda, niños jugando Ulama en Los Llanitos (Fotografía- Luis Ramirez); a la derecha, balón original de goma de Ulama, hecho con la técnica tradicional pre-colombina (Fotografía-Manuel Aguilar-Moreno).



Figs. 13 y 14. Creación de una pelota de goma de Ulama con métodos modernos. El Dr Manuel Aguilar-Moreno y Roberto Rochin enseñan cómo hacer pelotas de Ulama con la técnica antigua a los jugadores de La Savila (Fotografías- Manuel Aguilar-Moreno)

ciones de látex en el sureste de México, pero como los jugadores de pelota tienen recursos reducidos, el costo lo hace prohibitivo.

Otro problema es que muy pocas personas de Sinaloa conocen la antigua técnica para hacer las pelotas, mezclando el látex con la raíz de *machacuana*. En nuestro afán por conservar el juego, el Proyecto Ulama experimentó haciendo pelotas con látex industrial y un catalizador químico, pues era una alternativa más barata que la técnica prehispánica [Fig. 13]. Tras once intentos fallidos, por fin logramos hacer una pelota adecuada, que reunía los requerimientos de peso, textura y flexibilidad necesarios. Documentamos este complejo proceso y en 2013 el director de cine Roberto Rochin y yo enseñamos a los jóvenes jugadores de La Sávila la técnica más eficiente; de esta manera, los jugadores pueden producir sus propias pelotas [Fig. 14].

Aunque la existencia misma del Ulama de cadera está amenazada, varios acontecimientos milagrosos le han permitido sobrevivir. Los hermanos Páez y su tío, Fito Lizárraga, han motivado a la gente de Los Llanitos para que mande a sus hijos a practicar Ulama y han conservado con gran celo su única pelota y el magnífico taste que tienen. Los primos de los Páez, que vi-

ven en El Chamizal, pueblo vecino, también formaron su equipo y juegan los fines de semana contra el equipo de Los Llani-tos.

En La Sávila, don Manuel Lizárraga enseñó a sus ocho hijos, una mujer incluida, a jugar ulama; luego exportó el juego al parque temático de Xcaret, cerca de Cancún, en Quintana Roo. Xcaret, cuyo propósito es impresionar a los turistas, hizo una cancha y un espectáculo: “Juego de pelota maya.” Como ya no hay jugadores en la península de Yucatán, el parque contrató a jugadores de La Sávila, los vistió de mayas y los puso a jugar. Los jugadores sinaloenses aparecen como falsos mayas, con penachos y taparrabos, y convierten el ulama en una atracción comercializada y “exótica” para atraer turistas. Esta ocupación, sin embargo, permite beneficios económicos a los participantes. Si



Fig. 15. Jugadores de Ulama en Xcaret, Quintana Roo, disfrazados como antiguos Mayas (Foto- Manuel Aguilar-Moreno).

bien sus salarios no pueden compararse con los de los deportistas profesionales, sí mejoran la condición económica de sus familias. Varios se han casado con mujeres mayas y se han quedado en aquel lugar, enseñando el juego de pelota a jóvenes mayas que más tarde aparecerán en Xcaret.

Esta “internacionalización” del Ulama en la Riviera Maya (Xcaret), aunada a los esfuerzos por promover el juego como atractivo turístico hechos por del Dr. Marcos Osuna en El Quelite y La Sávila han creado fuentes de trabajo para la gente de la región y ha permitido la sobrevivencia del juego. Si bien el Ulama de cadera ha estado al borde de la extinción durante mucho tiempo, ha logrado reinventarse y sigue demostrando que es capaz de conservarse. Debemos continuar con nuestro apoyo a esta tradición milenaria que, como ave fénix, se levanta de sus propias cenizas. Si el Ulama de cadera muere, terminará lo que posiblemente es el deporte de equipos más antiguo de la humanidad. Una parte de nosotros mismos morirá con él.

Bibliografía

- Aguilar, Manuel y James E. Brady (eds.) (2004), *Ulama*. Revista *Estudios Jaliscienses* 56. Guadalajara: Colegio de Jalisco.
- Aguilar-Moreno, Manuel (2002-2203), “The Ballgame as a Portal to the Underworld”, *The PARI Journal*, Vol. III, No. 3. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute.
- (2003), *La Perfección del Silencio. El Panteón de Belén y el Culto a la Muerte en México*. Secretaría de Cultura de Jalisco, Guadalajara .
- (2004), “Filosofía y simbolismo del juego de pelota mesoamericano”, en Manuel Aguilar y James E. Brady (eds.) *Ulama*. Revista *Estudios Jaliscienses* 56, Guadalajara: Colegio de Jalisco, 10-27.
- Aguilar-Moreno, Manuel (ed.), *Ulama: Survival of a Mesoamerican Game*. (Libro en prensa).

- Durán, Fray Diego (2002), *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme* [1579-1581]. Editorial Porrúa, México.
- Garza, Sergio, César Espinosa y James E. Brady (2004), "La supervivencia de creencias y prácticas religiosas en el ulama", en Manuel Aguilar y James E. Brady (eds.), *Ulama*. Revista *Estudios Jaliscienses* 56, Guadalajara: Colegio de Jalisco, 29-39.
- Hill, Warren D., Michael Blake and John E. Clark (1998), "Ball court design dates back 3,400 years". *Nature* 392 (6679), 878-879.
- Kelly, Isabel (1943), "Notes on a west Mexican survival of the ancient Mexican ball game", *Notes on middle American archaeology and ethnology* No. 26, 170-171. Washington, D.C.: Carnegie Institution,
- Leyenaar, Ted (1978), *Ulama: The Perpetuation in Mexico of the Pre-hispanic Ball Game Ullamalitzli*. Leiden: Museum fur Volkerkunde.
- (2001), "The modern ballgames of Sinaloa: A survival of the Aztec *ullamalitzli*", en E. Michael Whittington (ed.), *The Sport of Life and Death: The Mesoamerican Ballgame*. New York: Thames and Hudson, 123.
- Motolinia (Toribio de Benavente) (1971), *Memoriales o Libro Segundo de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* [1555]. Edición, notas y estudio analítico de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Popol Vuh* (1993), Traducción del Quiché de Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ramos, María y César Espinosa (2004), "El papel de las mujeres en el ulama", en Manuel Aguilar y James E. Brady (eds.), *Ulama*. Guadalajara: Revista *Estudios Jaliscienses* 56, Colegio de Jalisco, 29-39.
- Rochín, Roberto (1986). *Ulama: El juego de la vida y de la muerte*. Película. México: Estudios Churubusco.
- Sahagún, Fray Bernardino (1973). *Historia General de las Cosas de la Nueva España* [1540-1577]. México: Editorial Porrúa.

- Schele, Linda y David Freidel (1990). *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. New York: Quill.
- (1991). "The Courts of Creation: Ballcourts, Ballgames, and Portals to the Maya Otherworld", en David Wilcox y Vernon Scarborough (eds.), *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press, 289-315.
- Schele, Linda and Mary Ellen Miller (1986). *Blood of Kings*. New York: George Braziller.
- Solís Olguín, Felipe, Roberto Velasco Alonso y Roberto Rochín (2010). *El juego de la vida y de la muerte*. Edición bilingüe (Español, Inglés). Mazatlán: Estado de Sinaloa/Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Taladoire, Eric (2000). "El juego de pelota mesoamericano." Origen y desarrollo. *Arqueología Mexicana* Vol. VIII, n° 44, 20-27.
- Taladoire, Eric y Benoit Colsenet (1990). "Bois Ton Sang, Beaumanoir": The Political and Conflictual Aspects of the Ballgame in the Northern Chiapas Area", en David Wilcox y Vernon Scarborough (eds.), *The Mesoamerican Ballgame*, Tucson, University of Arizona Press, 161-174.
- Uriarte, María Teresa (ed.) (1992), *El juego de pelota en Mesoamérica. Raíces y Supervivencia*. México, Siglo XXI.
- Weiditz, Christoph (1994), *Das Trachtenbuch des Christoph Weiditz von seinen Reisen nach Spanien (1529) und den Niederlanden*. La versión en inglés se llama: *Authentic Everyday Dress of the Renaissance*. Translated by Theodor Hampe. New York, Dover.
- Whittington, E. Michael (ed.) (2001). *The Sport of Life and Death: The Mesoamerican Ballgame*. New York: Thames and Hudson.
- Wilkerson, Jeffrey (1991). "And Then They Were Sacrificed: The Ritual Ballgame of Northeastern Mesoamerica through Time and Space", en David Wilcox y Vernon Scarborough (eds.), *The Mesoamerican Ballgame*, Tucson, University of Arizona Press, 45-72.
- Wilcox, David y Vernon Scarborough (eds.) (1991), *The Mesoamerican Ballgame*, Tucson, University of Arizona Press.

'SAINTS' AND 'ICONS' OF MODERN SPORT

"Santos" e "iconos" del deporte moderno

Hugh McLeod
University of Birmingham, UK

ABSTRACT: Through different examples of athletes of the late 19th century and 20th century, even from the beginning of the 21st century, its relationship with the religion and its role as new "saints" and "icons" of the sport, models for modern society, is discussed. In this paper I shall argue that in the 19th and 20th centuries sport was one of the major arenas in which the battles between rival versions of Christianity, between Christianity and its ideological opponents and between religious and secular values were fought out. In these battles exemplary human beings often played a key role.

There is a familiar narrative according to which religion in the modern world is in continuous retreat before the inexorable advance of the secularising forces. The history of the relationship between religion and sport suggests, however, a contest with many twists and turns, in which the forces of religion are continually seeking new ways of combating secularism or secularity, and have often had some success in doing so. The later 18th and early 19th centuries did indeed see a secularisation of sport in some countries, and the emergence of sporting sub-cultures which offered a haven for those wanting to escape the influence of over-powerful churches. But even as the political power of those churches was being cut back in the later 19th and early 20th centuries they established a major presence in the world of sport. This in turn was undermined in the

course of the 20th century by some of the effects of professionalism and increasing commercialisation. Even then, religious belief remained a powerful influence on many individual athletes, driven by the belief that their talent is God-given and must be used to the full.

KEYWORDS: Secularisation of sport, religious belief, religion and sport.

RESUMEN: A través de distintos ejemplos de deportistas de finales del siglo XIX y del siglo XX, incluso de comienzos del siglo XXI, se analiza su relación con la religión y su papel como nuevos “santos” e “iconos” del deporte, modelos para la sociedad moderna. En este artículo argumentaré que en los siglos XIX y XX el deporte era una de las principales arenas en las que se libraron las batallas entre las versiones diferentes del Cristianismo, entre el Cristianismo y sus oponentes ideológicos, y entre los valores religiosos y seculares. En estas batallas, seres humanos ejemplares a menudo jugaron un papel clave.

Existe una afirmación recurrente según la cual, la religión en el mundo moderno se encuentra en retirada continua ante el avance inexorable de las fuerzas secularizadoras. La historia de la relación entre la religión y el deporte sugiere, sin embargo, una competencia con diversas vueltas y revueltas, en la que las fuerzas de la religión están buscando continuamente nuevas formas de combatir el secularismo o la secularización, y a menudo han tenido algún éxito al hacerlo. Las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del XIX contemplaron sin duda una secularización del deporte en algunos países, y la emergencia de subculturas deportivas ofrecían un refugio a aquellos que querían escapar la influencia de las iglesias de mayor alcance. Pero incluso cuando el poder político de esas iglesias estaba siendo recortado en esos momentos, establecieron una presencia importante en el mundo del deporte. Esto, a su vez, fue socavado en el curso del siglo XX por algunos de los efectos del profesionalismo y la creciente comercialización. Incluso entonces, la creencia religiosa continuó sien-

do una influencia poderosa en algunos deportistas individuales, impulsados por la creencia de que su talento es un don de Dios y debe ser usado al máximo.

PALABRAS CLAVE: secularización del deporte, creencia religiosa, religión y deporte.

In 1925 William Manning, the Episcopal Bishop of New York announced his plan to add a series of stained glass windows to the monumental cathedral of St John the Divine on Manhattan's Upper West Side. These would celebrate human achievements in a wide range of areas, many of which, for example medicine, the arts, fatherhood and motherhood were uncontroversial. Less expected was the inclusion of a series of windows devoted to sport. For Manning this was part of a crusade against 'puritanism' which had included opposition to the 'blue laws' banning sport and much else on Sundays. It was also part of a wider mission to proclaim that Christianity must concern itself with all aspects of life and with everything that contributed to human well-being, rather than being confined to a separate realm defined as religious. 'The Sports Bay,' he wrote, 'will stand for the fact that the church must be in touch with the whole of life. It will stand for the value and dignity of sport and it will stand for the true humanness as well as the divineness of the Christian religion.'¹ Moreover, he had an exalted view of sport's potential for good:

"Sport is one of the most positive agencies for the development of those qualities that go toward the making of true manhood and true womanhood: it is one of the greatest agencies for the development of character in the individual and in the nation."

1 Willis, Joe D., and Wettan, Richard G., (1977), 'Religion and sport in America: The case for the Sports Bay in the Cathedral Church of Saint John the Divine.' *Journal of Sport History*, 4, 195.

He was particularly enthusiastic about football (not soccer, of course, but 'American' football), which was said to promote 'fairness, self-control, teamwork, self-sacrifice, the suppression of self for the good of the whole and the inculcation of a sense of honor.'² The chapel of St Hubert where the sports windows are located was said in the 1970s to be a favoured site for sporting weddings and funerals as well as being a place where athletes would come to pray before important events.³

Nor is the association of places of worship with sport an exclusively American or Protestant phenomenon. In 1950 Pope Pius XII declared the Madonna of Ghisallo the patroness of cyclists. A chapel dedicated to her in the Italian Alps contains an eternal flame in memory of cyclists who suffered fatal accidents and the crumpled remains of the bicycle ridden by an Italian cyclist killed during the Tour de France.⁴ In 1959 John XXIII approved the designation of a chapel in south-west France as Notre-Dame-des-Cyclistes. It houses the shirts of many famous cyclists as well as a stained glass window depicting a celebrated moment of comradeship during the Tour de France between the two great rivals of Italian cycling, Coppi and Bartali, to whom I shall return later.⁵ John Paul II, yet another sporting pope, had a vision of sport's potential as exalted as that of Bishop Manning, though he perhaps had a more realistic recognition of the frequency with which it fell short. On the 50th anniversary of Pius XII's designation of the Madonna of Ghisallo, he addressed the participants in the Giro d'Italia, calling for 'reflection and renewal, so that sports may shine with those characteristics of transparency, consistency, honesty and sharing which make it one of the significant vehicles of lofty human values'.⁶

2 Ibid., 196.

3 Ibid., 203.

4 www.cyclingnews.com/features/la-madonna-del-ghisallo (accessed 20 April 2017).

5 https://en.wikipedia.org/wiki/Notre_Dame_des_Cyclistes (accessed 20 April 2017).

6 <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2000/apr-jun> (accessed 20 April 2017).

Bishop Manning was celebrating sport, rather than the specific sportsmen selected for portrayal in the windows: one of them, Christy Mathewson, the New York Giants pitcher, was widely regarded as a 'Christian gentleman', but none of the others seems to have been noted for his piety. However the Episcopal Church of the USA does include one athlete in its *Calendar of Saints*, subtitled 'Holy Women, Holy Men'. The Scottish rugby international and Olympic 400 metres champion, Eric Liddell, is indeed described in the *Calendar* as a 'missionary to China', but it is fair to assume that he would not have been selected in preference to many thousands of other missionaries to China if it were not for his sporting fame.

John Paul, having warned against misuses of sport, then declared that 'when sports are played and understood in the right way, they are an extraordinary expression of a person's best inner energies and of his ability to overcome difficulties, to set himself goals to be reached through sacrifice, generosity and determination in facing the difficulties of competition.'⁷ And he went on in a style consistent with what Stefano Pivato has termed the near canonisation of Gino Bartali,⁸ to call on the example of that 'great sportsman', 'exemplary citizen' and 'convinced believer' to show that these high ideals have sometimes been realised: 'His example continues to be a reference point for every one of how sport can be practised with great human and spiritual energy, making it a shining expression of the highest values of life and of social harmony.'

In this paper I shall argue that in the 19th and 20th centuries sport was one of the major arenas in which the battles between rival versions of Christianity, between Christianity and its ideological opponents and between religious and secular values were fought out. In these battles exemplary human beings often played a key role. Their feats were material for Christian

7 Ibid..

8 Pivato, Stefano (1996). 'Italian cycling and the creation of a Catholic hero: The Bartali myth.' *International Journal of the History of Sport*, 13, 130.

propaganda; their virtues could be presented as models for the young, or as arguments to confute anti-sporting Christians; at the same time rival ideologies had their own sporting heroes, often exhibiting similar virtues. More recently, sporting 'icons' have posed a more radical challenge, in that their fame is often based on very different sporting values.

In about 1850 the former champion prize-fighter William Thompson, known as 'Bendigo', underwent a religious conversion and decided to become a Methodist preacher. The reactions both positive and negative showed how far England then was from the marriage of the worlds of religion and sport in the later years of the century. For many Evangelical Christians 'the converted prize-fighter' was a striking example of the power of Jesus to save even the most hardened sinner. On the other hand a sceptical journalist saw this as an example of the affinities between sporting violence and the violence inherent in religion: 'There is a closer psychological connection between fighting and fanaticism, pugnacity and Puritanism, than saints and Stigginses can afford to admit'.⁹ In Britain the relations between the worlds of religion and sport had reached their nadir in the first half of the 19th century: the most powerful religious current of the time, Evangelicalism, tended to regard even harmless sports, such as cricket, as a waste of time, and was positively hostile to the many sports which were based on gambling and/or violence or cruelty to animals.¹⁰ However, the process was beginning whereby sport was being reclaimed as a field of Christian endeavour and a possible means of extending Christian influence.

9 Miles, Henry Downes (1906). *Pugilistica, The History of British Boxing*, 3 volumes (Edinburgh 1906), III, pp. 3-4. This was based on articles in *Bell's Life in London*, the leading sporting journal of the mid-Victorian period. Stiggins, a character in Charles Dickens's novel, *Pickwick Papers*, was a heavily caricatured Dissenting preacher, who became synonymous with excessive religious zeal.

10 McLeod, Hugh (2013). 'Sport and Religion in England, c.1790-1914.' In Watson, Nick J., and Parker, Andrew, *Sports and Christianity: Historical and Contemporary Perspectives*, New York, Routledge, 112-114.

The late 19th century sports boom had two main sources.¹¹ In much of continental Europe the most popular sport was for long gymnastics, the associated ideology was patriotic and the biggest influence was Germany. In the English-speaking countries, team-sports (what came to be known in continental Europe as 'English sports') predominated, and the principal justifications for promoting them were moral. The practice of gymnastics as part of the preparations for defending the fatherland began in Prussia after defeat by Napoleon, and later flourished in the many nations defeated in wars with Prussia. It became associated with a wide range of very different ideologies, conservative Catholic, liberal Protestant, republican, socialist and nationalist. But in all cases it was underpinned by an ethos of bodily training in pursuit of highly serious political objectives. 'English sports' were less often associated with any overt political agenda. On the one hand they were seen as a means of 'character-building' – they were valued for their combination of competition with co-operation; on the other, they represented one corner of the 'triangle' of body, mind and spirit which became the symbol of the YMCA, the most zealous champion of Christian sport in this period.¹²

Two other moral and political factors gave a further boost to the sports boom in this period. One was an awareness of the social problems associated with rapid urbanisation, and the hope that gymnastics or football could provide healthy and enjoyable recreation and an antidote to the attractions of pubs, gambling clubs and brothels. The other was the intense ideological competition between conservatives, liberals and socialists, or between rival nationalisms, which deeply divided most European societies in the period from around the 1870s to the 1930s. As

11 For a guide to the extensive literature, and country by country overviews see Pope, S.W., and Nauright, John (eds.) (2010). *Routledge Companion to Sports History*. Abingdon, Routledge.

12 See Baker, William J. (2007), *Playing with God: Religion and Modern Sport*. Cambridge MA, Harvard University Press, 42-63.

sporting clubs and federations proliferated in the years around 1900 many of them were associated with a specific political party or church, and sporting encounters were accordingly rich in political and religious meaning.¹³ Star athletes were accordingly seen as representatives of their church or party: fellow-believers felt vindicated by their triumphs and took pride in the virtues which were emblematic of this wider community.

The political case for an alliance between religion and sport was clearly expressed by Cardinal Couillé, Archbishop of Lyon, in an address to the Union of Catholic Gymnastic and Rifle Societies in 1909:

“Catholicism and gymnastics – the bringing together of these two words may surprise some people. However we can no longer ignore the fact that Freemasonry in its fight to the death against religion, has mounted a general attack on the children and young people of France. For a long time it has been using sport as a means of action and influence. ... Courage and blessing! These two words express my personal feelings with regard to the work you are doing with so much devotion ... and since the current struggle is all about the preservation of the faith ... accept the struggle on this ground.”¹⁴

As Dominic Erdozain has shown, English Christians, with liberal Anglicans leading, but with other denominations and theological parties soon following, had been discovering deeper affinities between Christianity and sport since the 1850s. William J. Baker has traced a similar evolution in the United States, beginning slightly later, but eventually taking more extreme

13 McLeod, Hugh (2013), ‘Religion, Politics and Sport in Western Europe, c.1870-1939’. In Brown, Stewart J., Knight, Frances, and Morgan-Guy, John (eds.), *Religion, Identity and Conflict in Britain: From the Restoration to the Twentieth Century*, Farnham, Ashgate, 195-212.

14 Arnaud, Pierre (1988). ‘Jehanne contre Marianne: patronages et sociétés sportives à Lyon, face aux sociétés conscriptives républicaines,’ in Gérard Cholvy (ed.), *Le patronage: ghetto ou vivier?* Paris, Nouvelle Cité, 231-232.

forms, and remaining highly visible right up to the present day.¹⁵ The central premise of what was dubbed 'Muscular Christianity' was the falsity of the divide between body and soul, the secular and the spiritual. Second, there was the claim that the maintenance of bodily health was a Christian duty. And third there was the belief that sport could be a school for all kinds of virtues, and maybe a preparation for Christian conversion. This could lead to the claim that sport was a necessary part of the good life and as such could be, and maybe should be, part of any church's programme.

The first model Christian sportsman was perhaps Tom Brown, hero of the classic exposition of 'muscular Christianity', Thomas Hughes's best-selling novel *Tom Brown's School Days* (1857). While Hughes commended an uninhibited enjoyment of physical pleasures, his deeper purpose was to show that the perfection of manhood lay in the combination of physical strength with moral strength. The worst possibility is the combination of physical strength with moral weakness, as represented by the villain of the story, Flashman. But moral strength, rooted in Christian piety, was more effective when combined with physical strength. And by the end of the book, after receiving moral lessons of various kinds and taking part in innumerable football, cricket and boxing matches, Tom has achieved this synthesis.

Outside the pages of fiction, one of the first Christian sporting heroes was the English international cricketer, C.T. Studd. His sporting career was brought to an early end when he joined an Evangelical faith mission and set sail for China in 1885. While his missionary career took him later to India and Africa, he seems never to have played cricket again. He had been the most famous of a group of Cambridge University sportsmen, known as 'The Cambridge Seven', all of whom became missionaries. In the later months of 1884, before their departure to the

15 Erdozain, Dominic (2009). *The Problem of Pleasure*. Woodbridge, Boydell Press; Baker, William J. (2007), *Playing with God... (op.cit.)*.

mission field, they took part in a nation-wide evangelistic tour, focused especially on the universities, where it was hoped that their combination of education with sporting prowess would be especially appealing. However, by comparison with later sporting 'saints', the literature extolling Studd, at the time or later, tells us relatively little about Studd's personal qualities and still less about the specifics of his sporting achievements. The main points were: first, that the conversion of an international cricketer to Evangelical Christianity was a pretty good advertisement for the faith, and an indication that the unconverted should take it more seriously; second, that the conversion of someone so supremely manly as a sporting star (and here reference could also be made to the rowers who were the less famous members of the 'Seven') refuted the claims current among less religious sportsmen that Christianity was effeminate; and third, that to have abandoned such a promising sporting career for the mission field was a supreme piece of self-sacrifice, evidence of the power of Christ, and a fine example. In later years Studd regretted having made 'an idol' of cricket,¹⁶ and in spite of his enduring fame he represents in some ways the limits of the alliance between Christianity and sport in the 1880s. Sportsmen were excellent material for Christian propaganda, but so far as Studd and his admirers were concerned, there was no idea yet that sport could itself be a legitimate vocation and field for the exercise of Christian virtues.¹⁷

We get a little closer to this possibility with the sporting star who is most often bracketed with Studd, namely Eric Liddell. 'The Flying Scotsman' was actually a more notable sportsman

16 Grubb, Norman (1933). *C.T.Studd, Cricketer and Pioneer*, London, Religious Tract Society, 31.

17 See Scott, P.G. (1970). 'Cricket and the religious world in the Victorian period', in *Church Quarterly*, 3, 134-144; McLeod, Hugh (1996). *Religion and Society in England 1850-1914*, Basingstoke, Macmillan, 138-140. Twenty years after his death Studd was still being included together with the missionaries, Gladys Aylward and Mary Slessor, and the explorer and humanitarian, Nansen, in a series on role-models for young Christians. *Sunday School Chronicle*, 30 April and 9 July 1953.

than Studd, not only because he was an international in two sports, but more especially because, having broken the British record for the 100 yards, he then switched to the 400 metres, winning the Olympic title and breaking the world record. Unlike Studd he retained his sporting interests and continue to take part in athletic events in China. While famous for his refusal to run on Sundays, he refereed Sunday games when he was in a Japanese internment camp as that was the only day of the week that the prisoners had the opportunity for some recreation. He continues to inspire biographers right up to the present day, a recent example being a Scottish minister who is also described as a 'fanatical former athlete and rugby player'.¹⁸ Another biography appeared in a series written for children, which also included a life of Mother Teresa: 'The story of Eric Liddell is not only about a famous sportsman; it is also about a kind of Christian saint.'¹⁹ The author noted that while 'Some men praise God by speaking or singing, Eric praised God by the enthusiasm of his running.' As well as the attractions of his rare sporting achievements, the drama of his later life in China at a time of civil war and foreign invasion, and his tragically early death, biographers are also drawn by his apparently impressive range of Christian virtues, ranging from generosity to fellow-competitors, willingness to confront the powerful and to make a stand on principle, heroism in aiding the wounded in the Chinese-Japanese war, peace-making skills in a faction-ridden camp, and love for his enemies. Furthermore he missed a chance of release from the camp where he would die, insisting that a pregnant woman be the beneficiary of the deal offered.

But while sporting achievement is essential to the Liddell legend, his later experiences as missionary and prisoner in China are essential too. For a sporting 'saint' whose 'canonisation'

18 Keddie, John (2007). *Running the Race*. Darlington, EP Books. Liddell is best known to-day through the film *Chariots of Fire* (1981), since which time at least six biographies have been published.

19 Watkins, Peter (1983). *Eric Liddell: Born to Run*, London, Julia MacRae, 13.

depends entirely on his record as a sportsman we can turn to Christy Mathewson, pitcher for the New York Giants in the years immediately before World War I, and one of the first five players to be included in baseball's Hall of Fame. One baseball commentator, in a chapter on 'Saints and Sinners', finds several examples of the latter, but mentions only Mathewson - 'everybody loved him' – as an example of the former.²⁰ A recent biographer, noting both the bad reputation of professional sportsmen in the early 20th century and the many scandals that have engulfed professional sports in recent years, concludes:

"It's a safe prediction that no sports figure will ever again approach the hold that Matty once held on America in the early days of the twentieth century. A watershed figure, he defined baseball in a new, acceptable way for millions. With his brains, demeanor and attractive personality, plus his achievements on the field, he was the first authentic sports hero – certainly the first baseball hero. His chief accomplishment, perhaps, was that he came close to living up to his popular image."²¹

The reasons for Mathewson's unique status remain elusive. He had been brought up in a Baptist family and won respect from fellow-Christians by his initial refusal to play on Sundays – though like some other Christian sports stars he later compromised. His reasons were altruistic, and thus compatible with the legend. Though New York State forbade professional sport on Sundays, some mid-Western states allowed it, and teams from Chicago and St Louis thus made a point of scheduling games on Sundays in the hope that Mathewson would not be playing. He therefore agreed to play on that day in order to relieve the burden on non-sabbatarian fellow-pitchers. Baker comments that 'He represented sportsmanship, fair play and respectability'.²² He offered a new and widely acceptable image of sport in a soci-

20 Sexton, John (2013), *Baseball as a Road to God*, New York, Gotham Books, 154.

21 Robinson, Ray (1993), *Matty: An American Hero*, New York, Oxford University Press, 8.

22 Baker, William J. (2007), *Playing with God... (op.cit.)*, 160.

ety where Protestant Christianity was integral to national identity.

While Mathewson's status as a national hero and role-model for male youth seems to have transcended differences of religions and politics, the great Italian cyclist, Gino Bartali, nicknamed 'the pious', is a 'sporting saint' whose claims to such 'sainthood' are clearer and whose religious and political identity are much more sharply defined. He was one of those stars who had the misfortune to be in his prime during the years of World War II, but who nonetheless had a remarkable record, including two victories in the Tour de France and three in the Giro d'Italia. He was both a role-model for Catholic youth and above all a champion of Catholicism in its conflicts first with Fascism and later with Communism. His victories were trumpeted by the Catholic press and by successive popes as victories for his faith. A series of brilliant results from 1935 on, culminating in 1938 in his first triumph in the Tour de France, established Bartali as the Catholic superstar. According to Pivato it was 'the answer to a Catholic prayer':

"Here was a man around whom they could build a myth which would stress the differences between the sensual and militaristic Fascist image of man and the Christian ideal. By praising Bartali they could by implication criticise the excesses of Fascist propaganda without directly challenging the Fascist state. Cycling was a sport approved by the Church unlike, for example, boxing, a favourite with the Fascists."²³

Pivato goes on to explain that Bartali's victory was seen as the product of Catholic virtues, including chastity, indomitable courage and generosity and fairness to his rivals (unlike - in Italians eyes - 'the cheating Belgians'). In the years of the great battle between Communism and Christian Democracy af-

²³ Pivato, Stefano (1996). 'Italian cycling and the creation of a Catholic hero... (op. cit.), 132.

ter World War II, Bartali was even called upon to perform a miracle. At a critical stage in the 1948 Tour de France there was an attempt on the life of the Communist leader Togliatti. That evening the Italian Premier De Gasperi telephoned Bartali to point out the political significance of the race. The Italian and Catholic champion, who was twenty minutes behind the leader at the time, responded by winning the next three stages and going on to win the Tour by a wide margin. His admirers claimed that he had saved the country from civil war.²⁴

The continuing potency of the Bartali legend, and the interweaving of Catholic, patriotic and sporting themes, was demonstrated by the 2006 film *Gino Bartali, The Timeless*. This brought in a new dimension to the legend – one not widely known when he was still a professional cyclist – namely his clandestine activities during World War II. (In a recent American biography his role as a war hero even eclipsed his status as a model Catholic – perhaps suggesting that his piety was no longer a sufficient basis for the cult, and that it needed to be reinforced by evidence of other exceptional virtues.)²⁵ According to the English version of the film’s synopsis, it depicts the great cyclist as ‘flawless in human terms, very religious and driven by a strong love for family and to his brother’ – a love reflected in his intention to enter a monastery after his brother’s death in a cycling accident. When he is persuaded by his fiancée to resume his cycling career he vows not to marry her until he has won the Tour de France for his dead brother. The film then recounts Bartali’s work as a resistance hero, using ‘training runs’ to deliver messages by bicycle and threatened with execution by the Fascist police, before it turns to his role in the crisis of 1948 and his rivalry with the ‘Communist’ ‘champion of champions’, Fausto Coppi.²⁶

24 Ibid., 133, 136; Wheatcroft, Geoffrey (2004). *Le Tour*, London, Pocket Books, 146-147.

25 McConnon, Aili and Andres (2012). *Road to Valour: Gino Bartali: Tour de France Legend and Italy’s Secret World War Two Hero*. London, Weidenfeld & Nicolson.

26 https://en.wikipedia.org/wiki/Gino_Bartali_L'Intramontabile (accessed. 31 July 2010).

According to Pivato, the Catholic 'Bartali myth' created the need for a counter-myth meeting the needs of more radical Italians. If Bartali was the answer to a Catholic prayer, Coppi answered the prayers of Communists and anti-clericals. While not a political activist, he was seen as a symbol of 'modernity', because of his use of new training methods including a concern with diet. Coppi's admirers compared the 'mystical' 'peasant' Bartali with the more 'scientific' approach of his rival from the industrialised north – and the contrast was even sharper when Coppi got involved in a highly publicised extra-marital affair.²⁷

In Italy Catholicism faced severe political competition, but it never had to fear competition from rival versions of Christianity. In the United States, on the other hand, Catholicism had come by the early 20th century to be the largest branch of Christianity in terms of numbers, while remaining greatly inferior in status and power to the major Protestant denominations. Sport was an arena where Catholics could compete on equal terms, and in some, notably boxing, they had established a pre-eminence. A succession of world heavyweight champions came from Irish American Catholic backgrounds, including John L. Sullivan, Jack Dempsey and Gene Tunney. Then in the later 1920s Notre Dame emerged as one of the nation's outstanding college football teams, and its legendary coach Knute Rockne became a Catholic hero. Unlike any of his counterparts in the ring Rockne also acquired a reputation for piety, aided by the fact that he was a convert from Lutheranism. In close alliance with the university chaplain he made religious observances an integral part of team routines and of the mystique that came to surround the 'Fighting Irish'.²⁸

27 Pivato, Stefano (1996). 'Italian cycling and the creation of a Catholic hero... (op. cit.), 136-137.

28 Baker, William J. (2007), *Playing with God... (op.cit.)*, 129-147.

II

Coppi and Bartali came towards the end of a period when European societies were driven by religious and political divisions, and the qualities and achievements of outstanding athletes were harnessed to the needs of the opposing parties. There had always been sporting heroes whose virtues were intrinsic to the ways they pursued their sport and had no overt political or religious significance. However, the individualism, anti-institutionalism and penchant for alternative forms of spirituality, which were characteristic of the 1960s provided an impetus to a sporting ethos very different from that of Bartali or Coppi. A new kind of sporting hero and maybe a new kind of saint was represented by the American long-distance runner Steve Prefontaine ('Pre' to his fans, who were known as 'Pre's People'). He was already a cult figure before his death in a road accident in 1975 at the age of twenty-four, and the site of his death on a mountain road ('Pre's Rock') has become a place of pilgrimage.²⁹ In thanks for his inspiration athletes leave running shoes and other ex votos at the roadside shrines. ('Some run with Jesus, I run with Pre,' said one, and others claim to pray to him before or during difficult races.) They also leave beer bottles, since the fatal accident had taken place during his return from a party. He was revered for his stamina and courage, and in particular his determination to run even in the wake of injury, and he was respected for his willingness to challenge the American athletics authorities. He was also loved for his readiness to sign autographs for small boys or to share a beer with one of his fans. Even the clouds were in awe of his charisma since as Prefontaine stepped onto the track, they would part to let the sun shine through.

29 This paragraph is based on Wojcik, Daniel (2008). 'Pre's Rock: Pilgrimage, ritual and runners' traditions at the roadside shrine to Steve Prefontaine'. In Margry, Peter Jan (ed.), *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 201-240.

Prefontaine was sponsored by Nike, and rather as religious orders would campaign for the canonisation of their own, Nike was very happy to promote his cult. Since his death the process of commercialisation of many sports has accelerated radically. Polley in his history of modern British sport notes that while the links between sport and business interests go back to the 19th century, these links became considerably closer from the 1960s, and more especially from the 1980s and '90s. Sports sponsorship had been worth £2.5 million in 1971; by 1988 it was already worth £200 million.³⁰ In the United States too, where these links had historically been stronger than in Europe, Rader speaks of a 'revolutionary moment' in the 1990s when the relationship took on new dimensions – though he also sees this as only one (very important) dimension of wider changes in American sport during that decade.³¹ In Britain, Polley suggests, two key factors were at work from the 1960s. The first was the decline in attendance at spectator sports since the golden years of the later 1940s, leading both national sporting bodies and clubs to take a new interest in commercial sponsorship which they had once scorned. The other was the realisation by these sponsors that televised sport offered unprecedented opportunities for obtaining the brand recognition which they needed.³² Two other developments specific to England, but symptomatic of the wider trends were the abolition of the maximum wage for footballers in 1961 and the introduction, at the behest of commercial sponsors, of professional cricket on Sundays.³³ The first of these prepared the ground for ever-increasing growth in the earnings available to outstanding players and the increasing dominance of the game by a few wealthy clubs able to pay the

30 Polley, Martin (1998). *Moving the Goalposts: A History of Sport and Society since 1945*, London, Routledge, 70.

31 Rader, Benjamin (2009). 'A revolutionary moment in recent American sports history.' *Journal of Sport History*, 36, 315-336.

32 Polley, Martin (1998). *Moving the Goalposts...* (*op.cit.*), 70-71, 73-74.

33 Holt, Richard, and Mason, Tony (2000). *Sport in Britain 1945-2000*, Oxford, Blackwell, 81, 109.

necessary salaries and transfer fees. The second represented an important cultural change in a country with strong sabbatarian traditions, and it prepared the way for a complete overhaul of the sporting calendar, as a result of which every day of the week, every time of day, and nearly every day in the year became available for televised sporting events.

One result has been the emergence in the 1990s of the 'sports icon', whose achievements are measured less in the statistics beloved of more traditional sports journalism and more in the dollars earned, mainly through advertising. An article assessing the British racing driver, Lewis Hamilton's prospects of becoming a 'sporting icon' commented as follows on the best-known holder of this title, Tiger Woods: 'The most recognisable face in world sport is also a walking billboard for among others Nike, Gillette and Gatorade. The first sportsman to earn \$100m (£50m) a year, he also pockets a few dollars more playing golf.'³⁴ In a similar discussion of Hamilton's prospects, Henry Chappell, chief executive of a sports PR agency explained:

"There is a certain genre of person that transcends their sport. Lewis, by becoming the youngest world champion and the first black champion, really does get on the A list of global sports stars. He appeals to a really wide demographic. That's a key thing for major brands, to appeal to the widest possible band of consumers. People like Jonathan Ross [a British TV personality] polarise opinions – and brands don't like that. They want people who are widely liked – and also people who have a unique story that people can identify with. ...The key thing with Formula 1 is that it is one of the few truly global sports. It hits every continent, so his name is known throughout the world."³⁵

Chappell's subsequent reference to Woods as 'the greatest sports star ever' underlined the view that sporting excellence is

³⁴ *Guardian*, 18 March 2008.

³⁵ *Sky News Online*, 4 November 2008.

measured primarily in monetary terms. His reference to Hamilton as 'the first black champion' and the claim that he 'appeals to a really wide demographic' hinted at the view that the ideal 'icon' is a person of mixed race. Woods was brought up in southern California by an African American father and a Thai mother. Writing two years after Woods turned professional, a biographer commented that 'His Thai heritage strategically positions him to tap into the growing Asian golf market'. He quoted a sports industry professional who enthused: 'His future in the Pacific rim is enormous'.³⁶ If even ethnic identities should ideally be blurred, any over-close identification with a specific kind of religion or politics could be a major disadvantage from the industry's viewpoint. It would appreciate the even-handedness of another 'icon', the England footballer, David Beckham. When asked if he and his wife, the pop singer Victoria Adams, would have their son Brooklyn christened, he responded 'I definitely want Brooklyn christened, but I don't know into what religion yet.'³⁷ In the event they decided on an Anglican ceremony. But Beckham blurred boundaries in another way which also may have attracted potential sponsors. He had the double distinction of having been the first man to appear on the cover of the women's magazine *Marie-Claire*, while also being the subject of features in the gay magazine, *Attitude*.³⁸

The author of a mainly sympathetic biography of Beckham suggested, at least partly tongue-in-cheek, that he might be an ideal role model for to-day - though this is perhaps by comparison with other elite footballers, rather than by any more absolute standard: he cries unashamedly at events like his son's birth, and remains a devoted father; he cooks; he treats his wife well (though there have been some rumours of 'flings' when

36 Strege, John (1998). *Tiger: A Biography of Tiger Woods*, London, Piatkus, 233.

37 McLeod, Hugh (2007). *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford, Oxford University Press, 261.

38 Russell, Gwen (2008), *Arise Sir David Beckham: The Biography of Britain's Greatest Footballer*, London, John Blake, 143, 191, 243.

she was in New York); he does not drink excessively. He also gives a lot of money to charities and thrills sick children by visiting them in hospital.³⁹

Drew Barrant, head of media at Sport Industry Group, commented on Hamilton: 'The fact that he's an exciting driver certainly plays into it. He's a winner and he has a cool, calm demeanour in front of the camera – he really is the complete package.'⁴⁰ Barrant could certainly have added the necessity for good looks, but there is no mention at all here of the moral virtues attributed to earlier generations of sporting heroes, and no suggestion that the 'icon' needs to be a role-model for the young. Admittedly, those heroes of earlier days benefited from the convention whereby the press either focused exclusively on the professional lives of the stars or presented a one-sidedly positive picture of their personal lives. Since the 1960s the press has felt increasingly free to inform its readers of any aspect of the stars' lives that might be of interest.⁴¹ And while exceptional virtues are not required, there is a limit to the number of vices which the big brands will tolerate. Saturation coverage of Tiger Woods's extra-marital activities led to a significant reduction in his earnings, though he was not reduced to depending entirely on earnings from golf.

III

In a wide-ranging overview of the literature, Stephen Wilson rejects any 'narrow view of sanctity' and notes that 'saints belong to and reflect the societies which produce them and honour them, and no one would expect late-twentieth-century believers or non-believers to have the same saints necessarily as

39 Ibid., 90-91, 157.

40 *Sky News Online*, 4 November 2008.

41 Holt, Richard, and Mason, Tony (2000). *Sport in Britain 1945-2000... (op.cit.)*, 130-113.

the contemporaries of St Simon Stylites or St Francis of Assisi, or to regard them in the same way'.⁴² The cult surrounding certain Christian sporting stars is of course a reflection of the huge role that sport has come to play since the later 19th century, first in western Europe and North America and then increasingly in most other parts of the world. It is also one example of a wider phenomenon – the preference of many Christians of the latter nineteenth century and twentieth centuries for heroes who are men and women of action. The 'Holy Women, Holy Men' celebrated by the Episcopal Church of the United States include not only Eric Liddell but such political martyrs as Martin Luther King, Oscar Romero and Dietrich Bonhoeffer, humanitarian campaigners such as William Lloyd Garrison, Harriet Beecher Stowe and Florence Nightingale, and feminists such as Elizabeth Cady Stanton. Even the most ardent sports-lover would hardly claim that Eric Liddell or Gino Bartali was a figure of comparable significance to these latter heroes. But, as I have shown, sport was not merely innocent relaxation: it was integral to the political and religious battles of the period from the mid-19th to the mid-20th century. In the more individualised societies and the more fully commercialised sporting world of the late 20th and early 21st centuries the role of Christian sporting heroes is more limited. They are no longer symbols of a whole community in its battles with rival forces; and the intense pressure to win by any method available means that, especially in team sports, the scope for the practice of Christian virtues on the field of play is limited. The contrast between on-the-field and off-the field personas was noted in reviews of the career of the opening batsman, Matthew Hayden, one of the stars of the outstanding Australian cricket teams of the early 21st century, and a devout Catholic. 'As a person,' commented one journalist, 'Hayden is something of a riddle. ...Hayden is a religious

42 Wilson, Stephen (1983). 'Introduction.' In Wilson, Stephen. (ed.), *Saints and their Cults*, Cambridge, Cambridge University Press, 6-7.

man ... but he was one of the nastiest sledgers Australia has produced. From the slips or at gully he would say horribly insulting things to batsmen. But then having a beer at close of play he would be charming.⁴³

Religious faith still provides inspiration and strength for many individual athletes, and religiously committed athletes are still valued as role-models. A notable example was the world-record holding British triple jumper, Jonathan Edwards, winner of a gold medal at the Sydney Olympics in 2000. As an Evangelical Christian, Edwards saw his talent as God-given, and a platform from which to witness. He initially refused to jump on Sundays, but later changed his mind, partly as a result of a dream, which he saw as a message from God. He regarded an unexpectedly rapid recovery from injury as literally a miracle. After his retirement, however, he would renounce his faith, saying that it had been the most powerful form of sports psychology.⁴⁴

Edwards was probably exceptional in having rejected his faith, but in other respects he was typical. There are many sportsmen and sportswomen, whose reading of the Bible and personal relationship with Jesus give them strength in the face of the many trials and tribulations in the life of an elite athlete, including the disciplines of training, the constant risk of injury and the bitterness of defeat. According to Hoffman, faith-driven athletes are especially numerous in sports where injuries are common.⁴⁵ In the United States they also gain strength from being part of a movement: the Fellowship of Christian Athletes (FCA), founded in 1954, has worked with considerable success to develop links between Christianity and sport in schools and colleges, and has encouraged its members to give testimonies at every opportunity. A conspicuous aspect of the American Evan-

43 *Independent*, 14 January 2009. Sledging is a form of psychological warfare widely practised in elite cricket.

44 Folley, Martin (2000), *A Time to Jump*, London, HarperCollins, 2-3, 7-8; *Guardian*, 23 August 2003; *Times*, 27 June 2007.

45 Hoffman, Shirl James (1992). *Sport and Religion*, Champaign IL, Human Kinetics Books, 155.

gelical revival in the 1970s and '80s was the prominence of sporting stars as high-profile converts – to the extent that one top baseball team, the San Francisco Giants, was nicknamed 'The God Squad' because so many players claimed to have been 'born again'.⁴⁶ Yet as always there was a price to be paid for being part of the cultural mainstream. In the later 19th century it meant adopting contemporary definitions of masculinity and often the fervent nationalism of the time. In the later 20th century it meant accepting many aspects of the commercialisation of sport. As Baker comments, the various organisations for Christian athletes, in spite of their differences, 'agreed on the fundamental need to have Christ represented in the locker room and for athletes to exploit their celebrity status in order to "share" the gospel with the world. And all agreed on a commercial model for the spread of the gospel.' He quotes the head of the FCA who said in 1973: 'If athletes can endorse products, why can't they endorse a way of life?'⁴⁷ The instrumentalisation of sport as a means of winning converts also meant the abandonment of such religious scruples as the refusal to play on particular days of the week or year, or any criticism of the mantra that 'Winning is not the main thing: it's the only thing.' While the Christian stars of earlier times were often, like Christy Mathewson, regarded as 'gentlemen', and famous for 'fair play', members of the FCA often pride themselves on their aggression – partly in reaction against the perception of some coaches that 'loving your enemies' weakens the team's will to win.⁴⁸

There is a familiar narrative according to which religion in the modern world is in continuous retreat before the inexorable advance of the secularising forces. The history of the relationship between religion and sport suggests, however, a con-

46 Ibid., 116.

47 Baker, William J. (2007), *Playing with God... (op.cit.)*, 202.

48 Hoffman, Shirl James (2013). 'Harvesting souls in the stadium: The rise of sports evangelism.' In Watson and Parker (Eds.), *Sports and Christianity: Historical and Contemporary Perspectives*, New York, Routledge, 139-141; Aitken, Brian (1989). 'The emergence of born-again sport.' *Studies in Religion*, 18, 396-398.

test with many twists and turns, in which the forces of religion are continually seeking new ways of combating secularism or secularity, and have often had some success in doing so. The later 18th and early 19th centuries did indeed see a secularisation of sport in some countries, and the emergence of sporting sub-cultures which offered a haven for those wanting to escape the influence of over-powerful churches. But even as the political power of those churches was being cut back in the later 19th and early 20th centuries they established a major presence in the world of sport.⁴⁹ This in turn was undermined in the course of the 20th century by some of the effects of professionalism and increasing commercialisation. Even then, religious belief remained a powerful influence on many individual athletes, driven by the belief that their talent is God-given and must be used to the full. Typical is Simone Manuel, the first African-American woman to win an individual Olympic gold medal in the traditionally 'white' sport of swimming. In a television interview immediately after her victory at Rio, she declared 'All I can say is "All glory to God". It's definitely been a long journey these last four years ... and I'm just so blessed to have a gold medal'. There is a twist to this tale: while faith is crucial for many athletes, it is an embarrassment or an irrelevance to many journalists. Manuel's thanks to God were edited out of some later versions of her victory interview, and, to her disappointment, the mainstream media focused on her race while ignoring her faith.⁵⁰ Television and the press have played a key part in the making, and sometimes in attempts to un-

49 Erdozain, Dominic (2009). *The Problem of Pleasure...* (op.cit.), however, in a sophisticated reworking of the secularisation narrative, argues that the introduction of large amounts of sport and other forms of recreation into the programmes of many English churches and YMCAs led to a dilution of their religious message and was part of a wider process of internal secularisation.

50 <http://aleteia.or/2016/08/12/simonemanuels-christian-faith-witness-permeates-everything-she-does>; www.christianheadlines.com/blog/is-the-media-editing-out-simone-manuels-christian-faith?

make, modern saints.⁵¹ Yet there is one further twist. Anyone wishing to see Simone Manuel in the pool pointing to heaven will not find a picture in their newspaper; but via the internet they can now have instant access to all the pictures and all the testimonies they could ever want.

References

- Aitken, Brian (1989). 'The emergence of born-again sport.' *Studies in Religion*, 18, 396-398.
- Arnaud, Pierre (1988). 'Jehanne contre Marianne: patronages et sociétés sportives à Lyon, face aux sociétés conscriptives républicaines,' in Gérard Cholvy (ed.), *Le patronage: ghetto ou vivier?* Paris, Nouvelle Cité, 231-232.
- Baker, William J. (2007), *Playing with God: Religion and Modern Sport*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Erdozain, Dominic (2009). *The Problem of Pleasure*. Woodbridge, Boydell Press.
- Folley, Martin (2000), *A Time to Jump*, London, HarperCollins.
- Grubb, Norman (1933). *C.T.Studd, Cricketer and Pioneer*, London, Religious Tract Society.
- Hoffman, Shirl James (1992). *Sport and Religion*, Champaign IL, Human Kinetics Books.
- Hoffman, Shirl James (2013). 'Harvesting souls in the stadium: The rise of sports evangelism.' In Watson and Parker (Eds.), *Sports and Christianity: Historical and Contemporary Perspectives*, New York, Routledge, 139-141
- Holt, Richard, and Mason, Tony (2000). *Sport in Britain 1945-2000*, Oxford, Blackwell.
- Keddie, John (2007). *Running the Race*. Darlington, EP Books.

51 For the example of Mother Teresa, see McLeod, Hugh (2006). 'Role Models'. In McLeod, Hugh (Ed.), *Cambridge History of Christianity, Volume 9, World Christianities c.1914-c.2000*, Cambridge: Cambridge University Press, 618-621.

- McConnon, Aili and Andres (2012). *Road to Valour: Gino Bartali: Tour de France Legend and Italy's Secret World War Two Hero*. London, Weidenfeld & Nicolson.
- McLeod, Hugh (1996). *Religion and Society in England 1850-1914*, Basingstoke, Macmillan.
- McLeod, Hugh (2006). 'Role Models'. In McLeod, Hugh (Ed.), *Cambridge History of Christianity, Volume 9, World Christianities c.1914-c.2000*, Cambridge: Cambridge University Press, 618-621.
- McLeod, Hugh (2007). *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford, Oxford University Press.
- McLeod, Hugh (2013). 'Sport and Religion in England, c.1790-1914.' In Watson, Nick J., and Parker, Andrew, *Sports and Christianity: Historical and Contemporary Perspectives*, New York, Routledge.
- McLeod, Hugh (2013), 'Religion, Politics and Sport in Western Europe, c.1870-1939'. In Brown, Stewart J., Knight, Frances, and Morgan-Guy, John (eds.), *Religion, Identity and Conflict in Britain: From the Restoration to the Twentieth Century*, Farnham, Ashgate, 195-212.
- Miles, Henry Downes (1906). *Pugilistica, The History of British Boxing*, 3 volumes, Edinburgh.
- Pivato, Stefano (1996). 'Italian cycling and the creation of a Catholic hero: The Bartali myth.' *International Journal of the History of Sport*, 13, 128-138.
- Polley, Martin (1998). *Moving the Goalposts: A History of Sport and Society since 1945*, London, Routledge.
- Pope, S.W., and Nauright, John (eds.) (2010). *Routledge Companion to Sports History*. Abingdon, Routledge.
- Rader, Benjamin (2009). 'A revolutionary moment in recent American sports history.' *Journal of Sport History*, 36, 315-336.
- Robinson, Ray (1993), *Matty: An American Hero*, New York, Oxford University Press.
- Russell, Gwen (2008), *Arise Sir David Beckham: The Biography of Britain's Greatest Footballer*, London, John Blake.

- Scott, P.G. (1970). 'Cricket and the religious world in the Victorian period', in *Church Quarterly*, 3, 134-144.
- Sexton, John (2013), *Baseball as a Road to God*, New York, Gotham Books.
- Strege, John (1998). *Tiger: A Biography of Tiger Woods*, London, Piatkus.
- Watkins, Peter (1983). *Eric Liddell: Born to Run*, London, Julia MacRae.
- Wheatcroft, Geoffrey (2004). *Le Tour*, London, Pocket Books.
- Willis, Joe D., and Wettan, Richard G., (1977). 'Religion and sport in America: The case for the Sports Bay in the Cathedral Church of Saint John the Divine.' *Journal of Sport History*, 4, 189-207.
- Wilson, Stephen (1983). 'Introduction.' In Wilson, Stephen. (ed.), *Saints and their Cults*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wojcik, Daniel (2008). 'Pre's Rock: Pilgrimage, ritual and runners' traditions at the roadside shrine to Steve Prefontaine'. In Margry, Peter Jan (ed.), *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 201-240.

SPORT E CRISTIANESIMO: STORIA E SOCIOLOGIA

*Sport and Christianity: history and
sociology*

*Deporte y Cristianismo: historia y
sociología*

Roberto Cipriani
Università Roma Tre

SOMMARIO: Lo sport è fondato sul corpo. Ed il corpo è elemento essenziale del cristianesimo. Pertanto sono molti i punti di convergenza tra sport e cristianesimo, sia livello fisico che simbolico, esistenziale e finalistico. Soprattutto il carattere agonistico è un filo conduttore che caratterizza l'esperienza sportiva e quella religiosa: in entrambe si combatte contro le limitazioni e gli ostacoli. Ma non va trascurata anche la dimensione ludica che pure è presente nel cristianesimo ed anzi, secondo Peter Berger (cf. *Redeeming Laughter*), ne costituisce l'essenza. A livello sociologico va poi esaminato il carattere sia individuale che comunitario e societario di entrambe le fenomenologie: la sportiva e la religiosa. E per di più sia lo sport che la religione hanno bisogno di strutture organizzative per realizzarsi e svilupparsi.

PAROLE CHIAVE: Sport, cristianesimo, corpo, gioco, competizione, calcio

ABSTRACT: The sport is based on the body. And the body is an essential element of Christianity. Therefore there are many

points of convergence between sport and Christianity, physically and symbolically, existentially and purposefully. Especially the competitive character is a *Leitmotif* that characterizes the sport and religious experience: in both there is a fight against the limitations and obstacles. But even the playful dimension is also present in Christianity, according to Peter Berger (cf. *Redeeming Laughter*). At sociological level, the nature of individual, communitarian and societal features of sport and religion are analysed. Finally sport and religion need organizational structures to realize and develop.

KEYWORDS: Sport, Christianity, body, play, competition, soccer

RESUMEN: El deporte se basa en el cuerpo. Y el cuerpo es un elemento esencial del Cristianismo. Por consiguiente, existen muchos puntos de convergencia entre el deporte y el Cristianismo, tanto en el nivel físico como en el simbólico, en lo existencial y en su utilidad. Sobre todo, el carácter competitivo es un hilo conductor que caracteriza la experiencia deportiva y la religiosa: en ambas hay una lucha contra las limitaciones y los obstáculos. Pero incluso la dimensión lúdica se encuentra también presente en el Cristianismo, según Peter Berger (cf. *Redeeming Laughter*). En el nivel sociológico se analizan el carácter individual y comunitario, y también social, de ambos fenómenos: el deporte y la religión. Para finalizar, tanto el deporte como la religión tienen necesidad de una estructura organizativa para realizarse y desarrollarse.

PALABRAS CLAVE: Deporte, Cristianismo, cuerpo, juego, competición, fútbol

1. Premessa

Domenica 24 luglio 2016: si concludeva il *Tour de France* di ciclismo, dominato dal britannico Chris Froome grazie anche al

sostegno ricevuto dalla sua squadra. Il vincitore tagliava il traguardo dell'ultima tappa affiancato dai compagni della Sky. Formavano un sol corpo su un'unica fila, poggiandosi reciprocamente le mani sulle spalle e tenendosi così tutti insieme in bilico sulle bici. Anche in tale modo la solidarietà, di cui tanto parlava Émile Durkheim¹, poteva dunque avere ancora una volta una conferma ben visibile. I *co-équipiers* del vincitore in maglia gialla erano schierati con lui in fila prospettica: il primo a sinistra aveva libera la mano destra e, una volta superata la linea bianca di fine-corsa, faceva un segno di croce.

Un tale gesto pone diversi interrogativi. Innanzitutto: perché ha luogo solo al termine dell'impresa e non all'inizio, come avviene di solito? Perché il suo autore-attore è uno solo e non invece gli altri, vincitore della classifica finale incluso? Il gesto visibile di uno esclude la religiosità degli altri o, più precisamente, di tutti gli altri? Quanti sull'insieme dei membri della medesima équipe sono soggetti religiosamente orientati? E qual è, eventualmente, il loro tasso di religiosità o di non religiosità? E sarebbero tutti d'accordo sul modo vistoso di esprimere il sentimento religioso da parte del loro compagno?

Soprattutto appare insolito un atto religioso in campo sportivo compiuto più come azione di ringraziamento, al termine di una gara, che non di ingraziamento, cioè di richiesta di favore dall'alto, dalla divinità, prima dell'inizio della competizione. Dunque l'atto simbolico di chiara impronta cristiana² compiuto dal ciclista della Sky è una sorta di riconoscimento del sostegno ricevuto per poter raggiungere un felice esito al termine della *grande boucle*. Ma evidentemente il *co-équipier* di Froome ci ha

1 Durkheim, É. (1971). *La divisione del lavoro sociale*. Milano, Comunità; ed. or. (1893), *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris, Alcan, Paris.

2 Czech, D. R. et alii (2004). "The Experience of Christian Prayer in Sport: an Existential Phenomenological Investigation". *Journal of Psychology and Christianity*, 23 (1), 3-11; Watson, N. J., Czech, D. R. (2005). "The Use of Prayer in Sport: Implications for Sport Psychology Consulting". *Athletic Insight. The Online Journal of Sport Psychology*, 7 (4), 26-35; Price, J. L. (2009). "Playing and Praying, Sport and Spirit: The Forms and Functions of Prayer in Sports". *International Journal of Religion and Sport*, (1), 55-80.

messo molto del suo, dando prova palese della sua fede religiosa.

Anche nel corso delle recenti Olimpiadi brasiliane più volte si è notato il ricorso al segno della croce da parte di atleti in procinto di entrare nello stadio (il velocista statunitense LaShawn Merritt, medaglia di bronzo nei 400 metri), prima di avviarsi alla linea di partenza, mentre si è sui blocchi di partenza (il giamaicano Usain Bolt, vincitore di un totale di nove medaglie d'oro in tre Olimpiadi consecutive), al momento di salire sul podio delle premiazioni, all'inizio della rincorsa per un salto, nella fase preparatoria di una gara (talora anche pregando insieme con un altro atleta), insomma manifestando in varie maniere una credenza o semplicemente un'abitudine acquisita. Invece Simone Biles, ginnasta statunitense vincitrice di due medaglie d'oro, ha dichiarato alla rivista *US Magazine*: "Mia madre Nellie mi ha preso un rosario in chiesa. Non lo uso per pregare prima di una gara. Prego per conto mio, ma lo porto con me ovunque".

Bonum certamen certavi è un'espressione in lingua latina - la lingua del cristianesimo antico e della chiesa cattolica in particolare - che significa "ho combattuto la buona battaglia" e che si ritrova anche sulle lapidi tombali per ricordare l'impegno profuso da una persona nella sua vita di cristiano militante, coinvolto, difensore della sua causa religiosa, dunque un lottatore, figura emblematica di cui si annoverano diversi esempi nella scultura classica sia greca che romana.

Dunque sin dai suoi esordi il cristianesimo ha usato metafore di tipo competitivo per segnalare caratteri e difficoltà della vita e della credenza religiosa insieme, l'alternarsi delle vicende positive e negative, le vittorie e le sconfitte, i successi e le disfatte, la gloria ed il disonore. Sono del resto questi gli andamenti tipici di ogni esperienza sportiva (ed umana): l'agonismo, la dedizione, la preparazione, la forza d'animo sono tutte doti che possono preludere ad un esito favorevole, ma non è detto che sia sempre così. Lo sanno bene, per esempio, i ciclisti che dopo essere riusciti ad arrivare primi in vetta ad un traguardo della

montagna rischiano letteralmente la vita nella successiva discesa. Ancora una volta quindi il parallelismo fra vita e sport³ ritorna e dà senso pure alla dialettica fra esistenza e religione, tra sport e spiritualità.⁴

Il cristiano in fondo combatte almeno su due fronti, se non di più: contro il suo egoismo e contro l'invidia o la mancata accoglienza da parte di altri.⁵ Se poi fa della sua appartenenza confessionale il filo rosso conduttore quasi unico della sua vita e magari opera anche nel campo dello sport tenderà o almeno proverà a far valere i suoi riferimenti di base nel suo comportamento individuale ed in quello collettivo, nei riguardi dei *competitors* sportivi e dei diversi *referees* che valuteranno la correttezza del suo agire.

Magari non mancherà nemmeno chi penserà di essere un buon cristiano arbitrando bene una partita, evitando conflitti esacerbati, riuscendo a moderare animi piuttosto accesi, facendo prevalere un adeguato *fair play*, appunto un gioco leggero, inoffensivo, contenuto nei modi e nelle occasioni di scontro. Quanto però questo abbia un suo riverbero anche sul piano pratico è testimoniato dal fatto che esistono gruppi, associazioni e movimenti sportivi che esplicitamente si rifanno ad ideali di

3 Ratzinger, J. (2005). "Gioco e vita". In *Cercate le cose di lassù. Riflessioni per tutto l'anno*. Roma, Paoline, 89-91.

4 Cipriani, R. (2011). "Dallo spirito allo sport e viceversa. Il gioco della vita quando la vita è in gioco". *Religioni e Società*, XXVI (71), 61-69; *idem*, (2012). "Sport as (spi)rituality". *Implicit Religion*, 15 (2), 139-151; *idem* (2015). "Religione e sport. Tra rito e spettacolo. Religion and sport. Between rite and spectacle". En Carbó García, J.R. (ed.), *Religión, deporte y espectáculo*, en *El Futuro del Pasado*, (6), 87-111; Edwards, H. (1973). *Sociology of Sport*. Homewood, IL, Dorsey Press; Hoffman S. J. (ed.) (1992). *Sport and Religion*. Champaign, IL, Human Kinetics; Page, O. (2013). *Sport und Spiritualität. Unter besonderer Berücksichtigung der jüdisch-christlichen Spiritualität* (Tesi). Hamburg, Verlag Dr. Kovač; Sterchele, D., Molle, A. (2011). "Introduzione. Sport, religione, spiritualità: nuovi spazi di ricerca e riflessione teorica". *Religioni e società*, (71), 11-15.

5 Aragón-Vargas, L. F. (1991). "Algunas reflexiones sobre cristianismo y deporte. El cristiano y el deporte". *Revista Conquista Cristiana*, (Enero/Febrero), 58-60; Cantó Rubio, J. (1957). *Christianismo y deporte*. Madrid, Euramérica; Christian, M. (1933). *L'esprit chrétien dans le sport*. Paris, Desclée de Brouwer; Dicksen, J. (1975). "The Place of Athletics in the Life of a Christian". *Sport Sociology Bulletin*, 4 (1), 48-55; Hoffman, S. J. (2010). *Good Game: Christianity and the Culture of Sports*. Waco, Tx, Baylor University Press; Lotz, F. (Red.) (1968). *Kirche und Sport*. Frankfurt am Main, Deutscher Sportbeirat im DSB.

matrice cristiana nella loro programmazione, nella loro progettualità, persino nella stessa calendarizzazione delle loro iniziative.

2. Alle origini del cristianesimo sportivo: Paolo di Tarso

Soprattutto Paolo di Tarso sembra il fautore per eccellenza di uno spirito agonistico nel cristianesimo.⁶ Più volte egli fa riferimento specialmente alla corsa, alla tenzone sportiva, al confronto con gli altri, alla tenuta delle proprie idee. Paolo stesso invero è un campione, per così dire, della sua fede, professata di continuo e con coraggio e veemenza, retaggio della sua precedente esperienza di combattente proprio contro gli stessi cristiani.

Un esordio significativo è già nella prima lettera ai Tessalonesi (capitolo 2, versetto 2): “Ma dopo aver prima sofferto e subito oltraggi a Filippi, come ben sapete, abbiamo avuto il coraggio nel nostro Dio di annunciarvi il Vangelo di Dio in mezzo a molte lotte”.

Segue poi la prima lettera agli abitanti di Corinto (capitolo 9, versetti 24-27): “Non sapete che nelle corse allo stadio tutti corrono, ma uno solo conquista il premio? Correte anche voi in modo da conquistarlo! Però ogni atleta [*agonizómenos* cioè colui che gareggia lottando] è temperante in tutto; essi lo fanno per

6 Esler, P. F. (2005). “Paul and the Agon: Understanding a Pauline Motif in Its Cultural and Visual Context”. In Weissenrieder, A., Wendt, F., von Gemünden, P. (eds.), *Picturing the New Testament: Studies in Ancient Visual Images, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 193*, Tübingen, Mohr Siebeck, 357-384; Garrison, R. (1993). “Paul’s Use of the Athlete Metaphor”. *Studies in Religion*, 22 (2), 209-217; Gasbarro, L. (2012). “Il corpo che «lotta». Spunti per una riflessione simbolica”. In Ricci, F. (a cura di), *Il corpo nell’immaginario. Simboliche politiche e del sacro*. Roma, Edizioni Nuova Cultura, 169-185; Harrison, J. R. (2008). “Paul and the Athletic Ideal in Antiquity. A Case Study in Wrestling with Word and Image”. In Porter, S. E., *Paul’s World*, Leiden and Boston, Brill, 81-109; Henderson, W. E. (1997). “The Athletic Imagery of Paul”. *Theological Educator*, (56), 33-43; Jaramillo Arango, J. (1970). “El deporte en las cartas de San Pablo”. *Razón y Fábula*, (17, Enero-Febrero), 105-108; Pfizner, V. C. (1967). *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic in the Pauline Literature*. Leiden, Brill.

ottenere una corona corruttibile, noi invece una incorruttibile. Io dunque corro, ma non come chi è senza meta; faccio il pugilato [*pyktéuo* cioè faccio a pugni], ma non come chi batte l'aria, anzi tratto duramente [*hypopiázo* cioè colpisco sotto gli occhi ovvero in un punto debole] il mio corpo e lo trascino in schiavitù perché non succeda che dopo aver predicato agli altri, venga io stesso squalificato".⁷

Successivamente, nella prima lettera ai Colossesi (capitolo 1, versetto 29), rende ancor più esplicito il suo pensiero: "Per questo mi affatico e lotto con la forza che viene da lui e che agisce in me con potenza", e nella medesima lettera (capitolo 2, versetto 1) prosegue affermando: "Voglio infatti che sappiate quale dura lotta io devo sostenere per voi".

Inoltre nella lettera ai Filippesi (capitolo 3, versetto 12-14) puntualizza: "Non però che io abbia già conquistato il premio o sia ormai arrivato alla perfezione, solo mi sforzo di correre per conquistarlo, perché anch'io sono stato conquistato da Gesù Cristo. Fratelli, dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta, per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù".

Infine nella prima lettera a Timoteo, suo compagno e collaboratore, così si rivolge all'amico fedele: "l'esercizio corporale è utile a poca cosa, mentre la pietà è utile ad ogni cosa" (1 Timoteo, capitolo 4, versetto 8). E poi aggiunge (capitolo 4, versetto 10): "Noi infatti ci affatichiamo e combattiamo perché abbiamo posto la nostra speranza nel Dio vivente, che è il salvatore di tutti gli uomini, ma soprattutto di quelli che credono"- E nella medesima lettera (capitolo 6, versetto 12) completa il suo dire scrivendo: "Combatti la buona battaglia della fede, cerca di raggiungere la vita eterna alla quale sei stato chiamato e per la quale hai fatto la tua bella professione di fede davanti a molti testimoni". Nella seconda lettera a Timoteo (capitolo 2, versetto

7 White, J. (2012). "John Paul II's Interpretation of 1 Corinthians 9:24-27: a Paradigm for a Christian Ethic of Sport". *Studies in Christian Ethics*, 25 (1), 73-88.

5) soggiunge: “Anche nelle gare atletiche, non riceve la corona se non chi ha lottato secondo le regole”. Nella medesima lettera (capitolo 4, versetti 7-8) afferma: “ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la mia corsa, ho conservato la fede [*ton drómon tetéleka, ten pistin tetéreka*]- Mi resta la corona di giustizia che il Signore, giusto giudice, mi consegnerà in quel giorno, non solo a me ma a tutti quelli che hanno atteso con amore la sua epifania”.

Un famoso pugile, peso massimo americano, notoriamente credente, dopo un suo *match* vittorioso dichiarava: “Potevo notare che lo sguardo del mio avversario mentre cadeva era diventato vitreo, sapevo che se si fosse rialzato non sarebbe stato per il suo bene, perciò ho continuato a colpirlo ed il Signore ha fatto il resto”. Non era certo questo l’atteggiamento combattivo di Paolo, per il quale era forse accettabile anche il tifo come *typhos* cioè febbre, ardore, compartecipazione, sostegno, ma probabilmente ancor più condivisibile l’idea di un esercizio sportivo come *áskesis* cioè ascesi ma anche estasi.⁸

Anche nel Vangelo⁹ si ricorda un’osservazione dello stesso Gesù sulla mancata partecipazione a momenti ludici¹⁰ come quelli del gioco dei bambini: “stanno seduti in piazza e rivolti ai compagni gridano: vi abbiamo suonato il flauto e non avete ballato, vi abbiamo intonato un lamento e non vi siete battuti il petto” (Matteo capitolo 11, versetti 16-17). Insomma l’invito a mimare un momento festivo ed anche uno luttuoso è lasciato cadere, resta inascoltato. In fondo è anche la mancata accoglienza dello stesso Cristo, che così, servendosi di un detto popolare, significa il suo disappunto per aver proclamato invano la sua parola-

8 Koch, A. (2002). “Lo sport come religione laica”. *Civiltà Cattolica*, (3643, 6 aprile), 26-40.

9 Mischler, G. (1999). *Évangile et sport: quels rapports? Regards sur les valeurs chrétiennes d’une institution et celles qui sous-tendent sa pratique sportive* (Tesi inedita). École Supérieure de Travail Social, Fribourg.

10 Berger, P. L. (1997). *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*. New York, de Gruyter; ed. it. (2013), *Homo ridens. La dimensione comica dell’esperienza umana*, Bologna, il Mulino.

Nella lettera agli Ebrei, non attribuibile a Paolo, (capitolo 12, versetti 1-2) si legge: “Deposto tutto ciò che è di peso e il peccato che ci assedia corriamo nella corsa che ci sta davanti, tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede”; poco oltre è scritto (capitolo 4, versetto 12): “Vi saluta Epafra, servo di Gesù Cristo, che è dei vostri, il quale non cessa di lottare per voi nelle sue preghiere”.

Da ultimo negli *Atti degli Apostoli* (capitolo 20, versetto 24) si racconta quanto affermato da Paolo stesso: “Ma non faccio nessun conto della mia vita, come se mi fosse preziosa, pur di condurre a termine la mia corsa e il servizio affidatomi dal Signore Gesù, cioè di testimoniare del vangelo della grazia di Dio”.

Nell’*Apocalisse* (2, 7), infine, c’è un’altra metafora che mette insieme la vita e la corsa: “Dio benedica le vostre fatiche, vi accompagni nella vostra corsa, vi assista nella lotta, che con il suo aiuto sarà vittoriosa: al vincitore darò da mangiare dell’albero della vita, che sta nel paradiso di Dio”. Corsa e lotta dunque sono i termini che si riaffacciano di continuo e che costituiscono, rispettivamente, il *Leitmotiv* di Paolo prima e dei padri della Chiesa poi.

3. Il punto di vista dei padri della Chiesa: dallo Pseudo-Clemente ad Ambrogio

A Luca Gasbarro si deve una ricca e puntuale silloge di pronunciamenti patristici soprattutto sulla lotta e sul rapporto fra cristianesimo e sport, riportati qui di seguito secondo l’ordine cronologico degli autori citati.¹¹ Se ne ricava un orientamento non sempre valutativo in senso negativo rispetto all’attività ludica ma piuttosto possibilista ed anche positivo. Le variabili intervenienti dipendono dallo spirito, dall’atteggiamento con cui tali attività sono affrontate. Il criterio della loro accettabilità si

11 Gasbarro, L. (2012). “Il corpo che «lotta»... (op.cit.), 169-185.

commisura proprio sull'equilibrio, sulla misura che le connota. Insomma la misura dei tempi, dei metri, delle altezze, delle lunghezze, del numero delle realizzazioni (gol, punteggi raggiunti, bersagli colpiti, ecc.) non corrisponderebbe sempre e comunque al parametro essenziale proposto dal cristianesimo: quello di una sapiente moderazione e della capacità di tenere a freno gli eccessi di ogni genere.

Lo Pseudo-Clemente (probabilmente Clemente I, papa e vescovo di Roma dall'88 al 97) diceva:

“Sei dunque un atleta tanto forte e allenato, da mostrare di gareggiare rettamente nello stadio, e di entrare in questa palestra, collaborato dalla forza dello Spirito Santo, in modo da raggiungere il premio della vittoria, cioè la sorte beata nella Gerusalemme celeste? Se dunque desideri di percorrere la via e raggiungere il traguardo di questa vocazione, vinci il tuo corpo; doma gli appetiti della carne, soggioga il mondo con lo Spirito di Dio, disprezza le vanità passeggere e caduche, perverse ed instabili di questo mondo. Vinci il drago, vinci il leone, vinci il serpente, vinci Satana e resta in Cristo Gesù, reso forte dalla sua dottrina e dalla divina eucaristia” (*Lettera ai vergini*, 5-6).

A completamento aggiunge nel medesimo scritto: “Prendi la tua croce e segui colui che ti ha salvato, Gesù Cristo, tuo Signore. Resta fedelmente in gara fino al traguardo, senza timori, ma con ferma fiducia nell'avvento del Signore nostro Gesù Cristo, perché tu possa conseguire in Cristo Gesù il premio della vocazione superna”.

Pure Sant'Ignazio vescovo di Antiochia (morto nel 107) utilizzava metafore sportive per parlare di vita spirituale. In un passo di un ignoto autore di omelie del secondo secolo dopo Cristo si legge:

“Facciamo ogni sforzo sapendoci impegnati in una nobile gara, mentre vediamo che molti volgono l'animo a varie competizioni. Ma non saranno coronati se non quelli che avranno

lavorato seriamente e gareggiato con onore. Sforziamoci perché tutti possiamo ottenere la corona. Corriamo nella via giusta, lottiamo secondo le regole, navighiamo in molti vincendo gli ostacoli, per essere coronati, e anche se non tutti riporteremo il primo premio, almeno avviciniamoci ad esso più che sia possibile. Chi nella gara si comporta in maniera sleale viene squalificato. E non dovrà essere condannato chi non osserva le giuste regole nella gara per la vita eterna" (*Omelia* capitolo 7, versetti 1-6).

Clemente Alessandrino (circa 150-circa 215), cristiano greco, molto venerato dai cristiani ortodossi, era scrupoloso e dettagliato nei consigli al pedagogo, cioè allo schiavo addetto alla formazione di un giovane. Si veda quanto dice a proposito:

"Non è forse male che gli esercizi corporali siano più di tutto preferiti ai bagni degli uomini, perché nei giovani conferiscono alla salute, e infondono studio e ambizione di curare non solo il benessere del corpo, ma anche quello dell'anima. Onde se non ci distolgono dalle opere migliori, sono grati e utili. Né qui si deve distogliere le donne dalla fatica corporale, non si devono però esortare alla lotta e alla corsa, ma si devono esercitare nel lavoro della lana e del telaio, e nell'assistere alla cucina, se occorre".

Dunque alle donne non si addicevano gli esercizi ginnici né altre prove agonistiche.¹² L'Alessandrino era perciò perfettamente in linea con la cultura dominante del tempo, secondo un modello che anche tuttora permane, tanto è radicato. Dopo aver precisato i compiti delle donne, il medesimo scrittore soggiunge:

"E sono migliaia gli esempi che le Scritture offrono di parsimonia, di lavoro, di esercizi corporali. Degli uomini alcuni nudi facciano alla lotta, altri colla palla piccola giuochino la *feninda*,

12 Birrell, S., Cole C. L. (eds.). (1994). *Women, Sport, and Culture*. Champaign, IL, Human Kinetics; Hall, M. A. (1996). *Feminism and Sporting Bodies*. Champaign, IL, Human Kinetics; Hargreaves, J. (1994). *Sporting Females: Critical Issues in the History and Sociology of Women's Sports*. London, Routledge.

specialmente al sole. Ad altri basta un passeggio, andando verso la campagna o verso la città... Certo non si prenda l'esercizio della lotta (che premetteremo) a scopo di inutile contesa, ma per la secrezione di virili sudori. Né si deve cercare l'artificio, né l'ostentazione, ma l'esercizio della lotta fatta in piedi, liberando (dall'avvinghiamento) collo, mani e fianchi. Perché tal lotta fatta con isforzi decorosi, per acquistare un vigore utile e conveniente, è più graziosa e più virile, mentre gli altri esercizi ginnastici mostrano l'uso di posizioni volgari. Bisogna poi sempre serbare la giusta misura. Perché come è ottima cosa che le fatiche precedano i pasti, così l'esercitarsi eccessivamente è cosa pessima, affaticante e dannosa alla salute. Dunque non bisogna essere del tutto inerti, né del tutto affaticati. Perché, come dicemmo riguardo al cibo, così in ogni cosa e dappertutto, non si deve condurre una vita gaudente e sfrenata, e nemmeno una vita senza svaghi, ma che tenga la via di mezzo, e sia armonica e temperata, lontana dai due estremi: dall'intemperanza e dal rigore. Ora, come già dicemmo, il lavoro personale è una ginnastica senza fasto, per esempio, il calzarsi da sé, il lavarsi i piedi, inoltre il fregarsi dopo essersi unti abbondantemente di olio" (Clemente Alessandrino 1937: 462, 464, 466).

C'è un legame fra questo passo appena citato e quanto scrive Platone nelle *Leggi*, cap. VII, 796, quando parla del tempo di pace durante il quale "ognuno deve passare la vita come meglio può. Quale è dunque il modo giusto? Si deve vivere giocando, facendo dati giochi, e dati sacrifici, cantando e ballando per poter rendere propizi gli dei, respingere i nemici e vincerli nella battaglia". Questa concezione è rifluita successivamente nel platonismo cristiano ed ha informato di sé il cristianesimo stesso.¹³

Come ribadito da Huizinga e suggerito da Guardini,¹⁴ vi è uno strettissimo legame tra sacralità e ludicità, per cui liturgia e gioco si apparentano, con il loro presentarsi senza alcuna fina-

13 Daniélou, J. (1975), *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*. Bologna, il Mulino.

14 Huizinga, J. (1949). *Homo ludens*. Torino, Einaudi, 38, nota 3; Guardini, R. (1922). "Die Liturgie als Spiel. *Vom Geist der Liturgie*". Freiburg, Herder, 56-70; ed. it. (1930), "La liturgia come gioco. *Lo spirito della liturgia*". Brescia, Morcelliana, 111-139; 1961, 108-125.

lità specifica ma fortemente connotato sul piano del significato, del senso.

Per Guardini “scopo e senso son i due modi di presentarsi del fatto che una cosa esistente ha motivo e diritto al proprio esistere. Dal punto di vista dello scopo, una cosa si inserisce in un ordine che va oltre di essa; nei riguardi del senso, essa riposa in se stessa”.¹⁵ Dopo aver citato *Proverbi 8, 30-31* (“Io stavo presso di Lui intenta ad ordinare le cose tutte, ed ero tutta compiacenza giorno per giorno, ricreandomi - *ludens* – in sua presenza ogni momento, ricreandomi sul globo terrestre”), Guardini ricorda anche che “nel gioco il bambino non si propone di raggiungere nulla, non ha alcuno scopo. Non mira ad altro che ad esprimere le sue forze giovanili, ad espandere la sua vita nella forma disinteressata dei movimenti, delle parole, delle azioni, e con ciò a crescere, a diventar sempre più perfettamente se stesso... Coll'avanzare degli anni, si presentano anche le lotte: la vita si sente agitata da conflitti ed odiosa... Ora la liturgia fa qualcosa di ancor più elevato. In essa viene offerta all'uomo l'occasione di realizzare, sostenuto dalla grazia, il senso più singolare e proprio del suo essere, d'essere quale egli dovrebbe e vorrebbe essere in conformità alla sua vocazione divina: un 'figlio di Dio'...”.¹⁶ “Da ultimo anche la vita eterna non sarà che il compimento di questo gioco”.¹⁷ Non a caso “Platone ammetteva senza reticenze questa identità tra gioco e azione sacra. Egli non esitava a comprendere nella categoria del gioco le cose di ordine sacro... Con questa identificazione di gioco e cosa sacra Platone sminuisce il sacro chiamandolo gioco, ma eleva il gioco facendo valere questa nozione fin nelle supreme regioni dello spirito”.¹⁸

Opportunamente, sin dagli albori del cristianesimo, si ricordavano le antiche radici bibliche che mettevano insieme morigeratezza, impegno ed allenamento fisico. E si accettava la nudi-

15 Guardini, R. (1961), 112.

16 Ibid., 118-121.

17 Ibid., 125.

18 Huizinga, J. (1949). *Homo ludens...* (op.cit.), 38.

tà dei corpi per le gare di lotta, onde consentire lo scivolamento dei corpi da prese pur vigorose, senza l'impaccio e l'impedimento delle vesti. Insomma già era evidente l'utilità di una riduzione all'essenziale somatico per un migliore esito dell'agone. Si chiedeva di combattere senza esagerazioni di alcun genere, ma con moderazione, senza atteggiamenti spavaldi, vistosi, offensivi. Soprattutto andava evitata la volgarità ovvero l'oscenità di alcune posizioni o gestualità non adeguate. Non bisognava essere sconci, sgradevoli, ma mantenere un *aplomb* dignitoso, all'altezza di un uomo vigoroso ma non spocchioso ed invece serio e sobrio, dunque non eccessivo. Andavano specialmente banditi gesti sopra le righe, addestramenti esasperati, ma anche rilassamenti rinunciatari. Insomma occorreva scegliere il giusto mezzo, lontano dall'esagitazione e parimenti dalla passività. Anche nel quotidiano si potevano cercare occasioni per mantenere un fisico agile, attraverso tutta una serie di piccole azioni, solitamente ritenute senza alcuna influenza: esattamente quello che mi suggeriva anni fa un arbitro internazionale di calcio, che per abitudine non prendeva l'ascensore ma saliva sempre tutte le scale a piedi e possibilmente con andatura sostenuta, per mantenersi in forma.

Infine occorre ricordare che lo stesso Clemente Alessandrino non mancava neppure di offrire una perspicua annotazione sugli spettatori:

“Il Pedagogo non ci condurrà nemmeno agli spettacoli. Lo stadio e il teatro si può propriamente chiamare *cattedra di pestilenza*; infatti anche là vi è un *conciliabolo*, come anche contro il Giusto, onde è maledetta la congrega contro di Lui. Queste riunioni sono piene di un gran disordine e di grande iniquità, e il pretesto di tale convegno è indecente, perché vi convengono insieme uomini e donne per guardarsi a vicenda” (Clemente Alessandrino 1937: 500). Infatti “se diranno che prendono gli spettacoli come un giuoco a scopo di svago, io rispondo che non sono sagge quelle città che si curano anche dei giuochi. Né sono più un giuoco quelle spietate ambizioni che arrivano fino a dare

la morte, né le vanità e le irragionevoli brame di onore e inoltre l'inutile sperpero di sostanze, né le sedizioni che scoppiano agli spettacoli sono ancora un giuoco. Chi ha senno non preferirà il dilettevole al più buono" (Clemente Alessandrino 1937: 501).

Basilio il Grande (330-379) in una sua *Omelia sul ringraziamento* (1-3) esortava:

"l'atleta valoroso, che già si è prodigato per la lotta della vita di pietà, debba sostenere con coraggio i colpi dell'oppositore, nella speranza della gloria e della vittoria. Anche nelle gare ginniche quelli che sono allenati alle fatiche della palestra, infatti, non si scoraggiano per un colpo, ma subito attaccano l'avversario per desiderio di celebrità e disprezzano le sofferenze. Così, se qualche evento colpisce l'uomo fervoroso, non ne offusca l'allegrezza e precisamente per questo motivo: la tribolazione produce la pazienza; la pazienza porta all'approvazione e l'approvazione alla speranza e la speranza non fa arrossire (*Lettera ai Romani* 5, 3)".

Qui il commento di Gasbarro è quanto mai fondato: "l'agonismo contenuto nella lotta viene accostato alla vita dell'uomo in un'immagine che innalza figurativamente la pratica fisico-sportiva a paradigma dell'opera dell'uomo di fede".¹⁹

Gregorio di Nissa (335-395 circa) così parlava del lottare:

"Come nelle gare materiali gli atleti non si fermano a quegli stessi avversari che vinsero nella lotta durante la giovinezza, ma essendosi accresciuta la loro forza, si preparano ad affrontare avversari più grandi e più forti; e se vincono anche quelli, scendono nell'arena contro altri ancora, e lottano sempre con avversari più forti in proporzione all'accrescimento della loro forza, allo stesso modo, anche colui che sia stato esercitato dalla vittoria sui nemici anche in questo genere di gare rende più importanti le sue vittorie lottando contro avversari più forti e più grandi. Per questo invita il giudice di gara ad ascoltarlo di-

19 Gasbarro, L. (2012). "Il corpo che «lotta».. (op.cit.), 177.

cendo: 'Ascolta, o Dio, la mia preghiera', e lo prega di aiutarlo nella gara con il dire: 'Occupati di me ed esaudiscimi'. Passa poi a illustrare con le sue parole le fatiche della lotta: dolore, lamento e turbamento di cuore, e descrive la voce del nemico e il tormento del peccatore e indica al giudice quali prese di lotta usino quelli che combattono contro di lui- Elenca ancora, oltre a tutto questo, il turbamento del cuore, la paura della morte, il terrore e il tremore e la tenebra che avvolge tutta la sua vita, e per questo ha trovato che uno solo è il sistema per passare da questa angustia verso ciò che è migliore e più elevato: il mettere le ali come colombe e, levatosi in alto, planare in quel luogo che, privo di tutti i mali, è florido delle cose divine" (*Le iscrizioni dei Salmi*, 2, 13).

Ed inoltre:

"poiché dunque la fine di ogni gara è la vittoria mirando alla quale coloro che si accingono alla gara intraprendono la lotta, mi sembra che il discorso con 'alla fine' ecciti con una breve parola il desiderio degli atleti della virtù nello stadio della vita, affinché, guardando alla fine, che è la vittoria, alleggeriscano con la speranza della corona la fatica della lotta, come appunto vediamo accadere anche nelle gare. Infatti la corona, mostrata a quelli che si affrontano negli stadi, ravviva ancor più la loro foga di vincere, dato che l'agognata celebrità elimina le fatiche che vengono a quelli della lotta. Poiché è stato dunque aperto a tutti lo stadio per la lotta (e lo stadio è la comune vita umana), in cui l'unico avversario è il male che combatte contro i lottatori in molti modi e con astuti stratagemmi, per questo motivo il buon educatore di anime ti mostra la fine delle fatiche e l'ornamento della corona e la proclamazione per la vittoria, affinché tu, mirando a quella conclusione, ti appoggi all'artefice della vittoria e possa guadagnare per te l'annuncio della vittoria. E tutti i contenuti dell'insegnamento che porta alla virtù, collegati conseguentemente a tutto ciò, sarebbero perfettamente evidenti a coloro che traessero le conclusioni di questo principio" (*Sui titoli dei Salmi*, 2,2).

Ambrogio (circa 339-397) scriveva nell'*Hexaemeron* (6, 50):

“Bada a te stesso. Sta saldo per non cadere, corri in modo da guadagnare il premio, gareggia così da resistere sino alla fine, perché la corona è dovuta soltanto a un combattimento regolare. Tu sei un soldato: spia con attenzione il nemico, perché di notte non strisci sino a te; sei un atleta: sta più vicino all'avversario con le mani che con il volto, perché non colpisca il tuo occhio, lo sguardo sia libero, astuto l'incedere per stendere a terra l'avversario quando ti si precipita contro, per serrarlo fra le braccia quando si ritrae, per evitare le ferite con la vigilanza dello sguardo, per impedirle assalendo con decisione. Se poi sarai ferito, bada alla tua salute, corri dal medico, cerca il rimedio della penitenza”.

4. Da Giovanni Crisostomo a Tommaso d'Aquino

Ben più esigente si presentava Giovanni Crisostomo (347-407), giacché ricordava. “Io voglio invece, dice il Signore, che il mio discepolo, il mio atleta lotti sino al sangue e affronti combattimenti fino alla morte. Se è necessario pertanto subire la morte e la morte più vergognosa ed esecrabile, anche per un ingiusto sospetto, tutto devi sopportare coraggiosamente e, ancor più, rallegrarti per questo” (*Commento al Vangelo di San Matteo* 55, 1). Ancora Crisostomo s'interrogava:

“Chi sarà capace di combattere, dato che nessuno si allena al combattimento? Quale atleta può vincere il suo avversario e ottenere il premio ai giochi olimpici senza che, fin dalla sua adolescenza, si sia addestrato nell'arte della lotta? Non dovremmo noi forse allenarci tutti i giorni, lottare e correre? Non vedete che gli atleti, in attesa di affrontare i loro competitori, appeso un sacco pieno di sabbia, si addestrano provando in quel modo tutta la loro forza? Molti si allenano anche in finti combattimenti con i loro compagni, per prepararsi al combattimento con gli avversari. Imita questi atleti ed allenati nelle battaglie della virtù.

Vi sono infatti molte persone che ti inducono all'ira, che gettano ed accendono in te la fiamma delle passioni. Resisti a questi invisibili nemici, supera con fermezza questi dolori dello spirito, in modo da sopportare anche quelli del corpo" (*Commento al Vangelo di San Matteo 33, 6*).

Ed ancora: "Non dimostriamoci pigri nella gara della virtù, prepariamoci anzi con tutto l'impegno e il fervore a queste nobili e gloriose battaglie. Faticheremo e soffriremo per un po' di tempo ma alla fine acquisteremo corone che non appassiscono e durano eterne" (*Commento al Vangelo di San Matteo 33, 6*). Da ultimo notava: "Se chiedi ai cristiani chi sono Amos o Abdia, quanti sono gli apostoli o i profeti, essi non sanno rispondere. Ma se chiedi di cavalli o di cocchieri, rispondono con maggior eloquenza dei retori" (*Omelia, 58*).

Evagrio Pontico (345-399) scriveva (*La preghiera 5, 136*) offrendo consigli preziosi per il lottatore. "Prendi le misure opportune come un esperto lottatore, per non agitarti, anche se vedi d'un tratto un fantasma; per non turbarti, anche se vedi una spada brandita contro di te o un guizzo luminoso che ti colpisce al volto; per non perderti assolutamente d'animo. Anche se vedi una figura laida e sanguinolenta".

Per Agostino di Ippona (354-430) "la nostra vita è una ginnastica del desiderio" (*Come catechizzare i principianti 2, 16*). Il filosofo-vescovo scriveva che "si addice ad una persona saggia, talvolta alleggerire la forte pressione della sua attenzione al lavoro".²⁰

Giovanni Cassiano (360-435), tra gli altri, utilizzava immagini atletiche per spiegare e sostenere la crescita spirituale. Considerato una delle figure più importanti per lo sviluppo del monachesimo occidentale, egli offrì ai confratelli una spiegazione dettagliata dei giochi olimpici e delle tecniche di allenamento,

20 Hamilton, M. (2011). "An Augustinian Critique of Our Relationship to Sport". In Parry, J., Nesti, M. S., Watson, N. J. (eds.), *Theology, Ethics and Transcendence in Sports*, London, Routledge, 25-34.

sostenendo che “se abbiamo compreso l’esempio tratto dal combattimento carnale, dovremmo anche, facendo confronti con esso, capire la disciplina e l’ordine della lotta spirituale”.

Meno favorevole alla pratica sportiva era Salviano di Marsiglia (circa 400-circa 451), per il quale lo sport era causa di violenza ed origine di scarsa moralità e di intolleranza (*Governo di Dio*, 6, 2-10).

Fra l’altro i padri della Chiesa si opponevano ad ogni genere di spettacoli teatrali.²¹ Come opportunamente sottolinea ancora Luca Gasbarro, “la stessa attività fisico-sportiva (la lotta) sviluppata grazie ad un duro allenamento e concretizzata nel confronto (sacrificio) con l’avversario (il peccato), in maniera regolare, diventa, pertanto, strumento rivelativo attraverso cui recuperare la *corporeità* alla luce della spiritualità che rende chiaro il momento di apertura tra cielo e terra”.²² Inoltre “non sfugga l’importanza del sacrificio compiuto dall’atleta durante l’allenamento in preparazione della gara: senza una adeguata ‘preparazione’ è impossibile riuscire vincitori. Tale situazione si rispecchia nella vita e, così, nella ricerca affannosa della salvezza. Il *lottare* diventa, di conseguenza, non solo un ‘*lottare contro*’ (il peccato) ma un *lottare per* (la vita eterna). La *lotta* terrena che deve condurre alla ‘Gerusalemme celeste’ interpreta nella vita, pertanto, la *corporeità* dell’*anima* ”.²³

“I padri della Chiesa si trovavano di fronte a due tendenze estreme che provocavano la mancanza di integrazione della dimensione corporea nello sport. Da un lato la dicotomia di tipo ‘apollineo’, per cui lo spirito è isolato dal corpo (riscontrabile presso gli gnostici) e dall’altro la separazione ‘dionisiaca’, dove

21 Arredondo López, P. (2008). “Los deportes y espectáculos del imperio romano vistos por la literatura cristiana”. *Foro de Educación*, (10), pp. 265-280; Lugaresi, L. (1994). “Tra evento e rappresentazione. Per un’interpretazione della polemica contro gli spettacoli nei primi secoli cristiani”. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, (30), 437-463.

22 Gasbarro, L. (2012). “Il corpo che «lotta».. (op.cit.)”, 174.

23 *Ibid.*, 176.

il corpo è isolato dallo spirito per divenire oggetto di idolatria".²⁴ Cristiano Ronaldo dopo la vittoria del Portogallo negli europei 2016 di calcio si è tolta la maglia che indossava ed ha mostrato a milioni di spettatori la sua struttura corporea, in particolare la muscolatura addominale.

Il contrasto fra spirito e materia si collega anche alla visione platonica che discerneva fra mondo delle idee e mondo della natura, secondo la prospettiva dell'epimeleia.²⁵ I teologi cristiani delle origini e quelli del periodo medievale criticarono gnostici e manichei proprio perché questi associavano il mondo materiale ed il corpo al male. Gnostici e manichei consideravano il corpo materiale ed il corpo umano contrapposti allo spirito e per questo disprezzavano i giochi e lo sport. Invece i teologi cristiani mettevano in evidenza che con la creazione Dio aveva visto che il mondo materiale era cosa buona e che l'unità tra anima e corpo era molto buona.

Secondo Chiodi, "la letteratura religiosa su come il cristiano si debba rapportare al corpo, del resto, è sterminata e prende le mosse fin dai primordi del cristianesimo, senza interruzione fino ai giorni nostri. Con varia fortuna nell'interpretare la fisicità, l'antico senso creaturale e quello più naturalistico, che da ultimo si è andato affermando, hanno assecondato l'abbandono della considerazione del corpo soltanto come una fonte di istinti peccaminosi, come propendeva a sostenere una delle visioni marcatamente penitenziale dell'asceti cristiana. Carne ed anima, grazie ad una concezione unitaria della creatura, sono in tal modo molto più facilitati nel trovare un'armoniosa coesistenza".²⁶

24 Mieth, D. (2006). "Verso un'etica dello sport nella cultura contemporanea". In *Pontificium Consilium Pro Laicis, Il mondo dello sport oggi. Campo d'impegno cristiano*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 23-45.

25 Rigobello, A. (2010). "«Epimeleia», cura dell'anima e del corpo". In Sorgi, G. (a cura di), *Ripensare lo sport. Per una filosofia del fenomeno sportivo*. Rimini, Guaraldi, 163-168.

26 Chiodi, G. M. (2011). "Il corpo e la sua trasfigurazione. Considerazioni di teologia simbolica". In Ricci, F. (a cura di), *Corpo, politica e territorio. Luoghi e non luoghi della corporeità*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 82.

Mieth in particolare insiste su convergenze e differenze.²⁷ Discute sulla competizione senza aggressione e senza commercio, sull'indivisibilità del corpo, sulla promozione della vita, sull'analogia fra allenamento ed ascetismo, sulla perfettibilità della persona, sull'insegnamento della reciproca comprensione, sulla consapevolezza della contingenza della sconfitta (e dell'errore), sul significato dei dieci comandamenti, sull'osservanza del riposo domenicale, sul carattere mistico dello sport anche come esperienza del limite.

Va notato che solo di recente il corpo è stato ritenuto un elemento a sé stante da parte della teologia cristiana. Altrimenti è stato analizzato congiuntamente alla sua controparte, cioè l'anima ovvero lo spirito. Ciò ha comportato tutta una serie di orientamenti fortemente condizionati dalla mancata scissione fra i due oggetti. Il dualismo è stato superato specialmente a partire dal Concilio Ecumenico Vaticano II, che ha valorizzato la connotazione fisica, reale e secolare della persona umana. In passato invece è stato privilegiato il dato corporeo *sub specie ethica*, segnatamente a livello di sessualità e di genere.

Paolo di Tarso distingueva nondimeno fra i due termini greci di *soma* e *sarx*. Il primo indicava la persona tutta, il secondo esclusivamente la fisicità, la corporalità, la carnalità. Pertanto l'essere umano era pensato debole nella sua dimensione corporea in senso stretto, che creava maggiori problemi nella relazione con il divino. Ma sarà il *soma* non la carne ad essere risuscitato, secondo la dottrina cristiana.

Ireneo (130-circa 200) propendeva, peraltro, per l'incarnazione di Cristo, contro gli gnostici che negavano il corpo perché lo associavano al male. Successivamente lo stesso ascetismo monastico del III secolo contribuì, attraverso l'idea di asceti, a mortificare il corpo. Girolamo (342-circa 420), d'altra parte, difese la superiorità del celibato e favorì lo sviluppo di un atteg-

27 Mieth, D. (2012). "A Christian Vision of Sport". In Lixey, K., Hübenal, C., Mieth, D., Müller, N. (ed. by), *Sport & Christianity. A Sign of the Times in the Light of Faith*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 156-186.

giamento di chiusura nei confronti della corporeità. Venne poi Agostino che considerò ambiguo il corpo, sede della lotta fra bene e male ma anche oggetto di salvezza e di perdizione.

Per gran parte del Medioevo prevalse un orientamento di forte disciplina del corpo, dell'astinenza dai cibi e dalla sessualità. Fu solo nel XII secolo che il matrimonio fu riconosciuto come sacramento e quindi permise una certa riabilitazione del corpo e del sesso. Dunque iniziò un nuovo percorso, più aperto verso il dato fisico, non più solo cattivo. Sta di fatto che se il matrimonio divenne sacramento, la scelta della vita religiosa in quanto tale non ebbe invece un simile riconoscimento. Più possibilista fu Tommaso d'Aquino (1225-1274), propenso a mettere maggiormente in relazione corpo e spirito, natura e metafisica, ma orientato a negare alle donne la stessa dignità umana degli uomini. Il legame fra donne e peccato nonché la caccia alle streghe ne furono una conseguenza più o meno indiretta. Non mancarono tuttavia contraddizioni di vario genere. L'amore cortese ed un certo tipo di misticismo sollevarono il corpo dalla precedenti morte gore e ridiedero lena ad una visione meno dicotomica: da Bernardo di Chiaravalle (1090-1153) ad Ildegarda di Bingen (1098-1179), da Meister Eckhart (circa 1260-1327) a Giuliana di Norwich (circa 1342-1413). Per non dire di Lutero (1483-1546) che legittimò ampiamente il matrimonio. Era una sorta di anticipo della teologia cristiana novecentesca, che ha reputato compossibile l'attenzione al corpo ed alla spiritualità. Ed ora si parla anche di benessere del corpo congiunto a quello dello spirito. Nondimeno si evidenziano perplessità ed aporie, ripensamenti ed ambiguità.

5. La lunga parentesi (dal 393 al 1896)

Nel 393 Ambrogio impedì a Teodosio di riproporre i giochi olimpici, che vennero dunque interrotti. Furono ripresi solo 1503 anni dopo, nel 1896, grazie al barone Pierre de Couber-

tin,²⁸ emulo di Baden-Powell (creatore del movimento scoutistico nel 1907): il nobile francese fu pure fondatore, nel 1911, del movimento denominato *Éclaireurs Français*, a carattere pluri-confessionale. Il legame di De Coubertin con il mondo cattolico è testimoniato dal carteggio di corrispondenza con il cardinale Merry del Val, Segretario di Stato di Papa Pio X.

L'interruzione delle olimpiadi dal 393 al 1896 fu accompagnata da una lunga fase di silenzio degli autori e degli intellettuali sulla problematica dell'attività ludica.²⁹ Quasi sette secoli dopo era Ugo di San Vittore (1096-1141) a scrivere, quasi al termine della sua vita, nel 1141, un libro, *Didascalicon*, affinché ricreazione e sport fossero inclusi nei programmi di studio e formazione.

Tommaso d'Aquino (1225-1274) dal canto suo notava che esisteva una relazione tra il gioco ed i valori spirituali e riteneva che ci fossero virtù nei giochi stessi. Anche di recente è stata enfatizzato il rapporto fra momento ludico e dimensione religiosa.³⁰

In verità a dar retta ad Huizinga: "La vita medievale è piena di gioco, di vivace, brioso gioco popolare, pieno di elementi pagani che hanno perduto il loro senso sacrale e si sono convertiti in puro scherzo; di pomposo e maestoso gioco cavalleresco; del gioco raffinato dell'amore cortese, e ancora di molte altre forme di gioco".³¹ Sono giostre di cavalieri, sfide militaresche, cerimonie di investitura, forme di omaggio dei vassalli al loro signore, tornei di varia natura con e senza animali, gare di caccia, tenzoni di matrice araldica, confronti fra ordini militari e cavallereschi con richiami alla mitica Tavola Rotonda del re Artù e dei

28 Krüger, A. (1993). "The Origins of Pierre de Coubertin's Religio Athletae". *Olympika*, (2), 91-102.

29 Kelly, P. (2012). *Catholic Perspectives on Sports: From Medieval to Modern Times*. Mahwah, NJ, Paulist Press; idem (2014). "I cattolici e lo sport. Una visione storica e teologica". *Civiltà Cattolica*, (3948, 20 dicembre), 557-570.

30 Berger, P. L. (1997). *Redeeming Laughter...* (op.cit.).

31 Huizinga, J. (1940), *Autunno del Medioevo*. Firenze, Sansoni; idem (1949). *Homo ludens...* (op.cit.), 223.

suoi compagni. Di fatto sembrava affievolito se non del tutto spento il legame con il sacro, il religioso, lo spirituale. La dimensione ludica non mancava, ma pareva scissa da ogni influenza cristiana o affine al cristianesimo.

Invero lo stesso torneo cavalleresco non era un vero e proprio sport. Il cristianesimo non se ne preoccupava molto, giacché lo considerava una sorta di teatro ad uso limitato. Nel frattempo “in generale l’ideale ecclesiastico sopprimeva l’apprezzamento dell’esercizio fisico e della giocosa prova di forze, fuorché come elemento dell’educazione aristocratica; sebbene la scienza delle costumanze popolari ci mostri con fatti innumerevoli quanto spesso e volentieri anche la gente medievale si misurasse in giochi. Né l’ideale di educazione dell’Umanesimo, né l’ideale severamente moralistico della Riforma e della Controriforma erano adatti a riconoscere giustamente il gioco e l’esercizio fisico come valori culturali. Fino al settecento la loro posizione nella vita non cambia sensibilmente”.³²

In effetti però nel corso del Medioevo si verificava comunque più volte l’esistenza di un nesso logico tra il cristianesimo ed il gioco e qualche forma di sport da praticare, non a caso, proprio nel giorno del Signore, di domenica e nei giorni festivi. Una tale evenienza influenzava tanto, più tardi, pure gli umanisti, prima (con un *mix* pagano-cristiano), e poi i Gesuiti (istituiti nel 1540), i quali insistevano sull’importanza per gli studenti di fare delle pause, giocando e praticando lo sport. Enea Silvio Piccolomini (1405-1464) prima di diventare Papa Pio II, in un trattato sull’educazione per il giovanissimo Ladislao re di Austria, Ungheria e Boemia, scriveva: “Ti approvo e ti lodo perché giochi a palla con i tuo compagni”.

In fondo, conferma Huizinga, “tutto l’atteggiamento spirituale del Rinascimento è gioco... Il Rinascimento suscita a nuova vita i due ideali ludici per eccellenza, l’idillio pastorale e la cavalleria, li suscita cioè a vita letteraria e festiva. Sarebbe diffi-

32 Huizinga, J. (1949). *Homo ludens...* (op.cit.), 242.

cile citare un poeta che rappresenti più puramente dell'Ariosto il vero spirito ludico".³³ Che nei secoli vedrà rivivere l'epopea dei paladini di Francia, di Orlando, dei crociati, nella lotta fra cristiani e musulmani, ripresa teatralmente e ludicamente mediante l'Opera dei Pupi in Sicilia ed altrove. Così lo scontro con il mondo arabo vedeva vincente l'Occidente cristiano.

Giustamente Huizinga erige a protagonista dell'Umanesimo proprio Erasmo da Rotterdam, spirito innovativo ed artistico, giocoso ed ironico, "dall'arguzia voluttuosamente scherzosa", che non piaceva a Calvino e Lutero, ben più seriosi.³⁴ Analogamente i pittori della famiglia Bruegel costellavano le loro tele di scene giocose e religiose insieme, con continue sovrapposizioni fra sacro e profano, botteghe e processioni, immagini sacre e riti carnascialeschi, corpi goffi e pattinatori agili.

È ben noto che i primi padri Gesuiti svolgevano un ruolo importante anche nell'introduzione dei giochi e degli sport come parte della giornata scolastica nel mondo occidentale. La terza parte delle *Regole dei collegi* di Ignazio di Loyola (1491-1556) era dedicata a "conservare la salute e la forza del corpo", da cui derivava la necessità di "un'onesta ricreazione fisica".

Nel Seicento la prospettiva ludica continuò ad inserirsi nei riti trionfali organizzati dai regnanti di turno, nei carri allegorici, nelle feste barocche e nelle rappresentazioni pittoriche e scultoree, nelle chiese come nelle piazze ed in altri luoghi pubblici. Inoltre, "se possiamo assegnare al barocco un vivo elemento di gioco, ciò vale tanto più per il periodo seguente del rococò. Infatti in questo stile, l'elemento ludico fiorisce così esuberante che la definizione stessa del fenomeno rococò non può quasi fare a meno dell'aggettivo: giocoso".³⁵ La medesima architettura cristiana non ne rimase indenne, come nel caso della chiesa con l'interno rococò, creata nel 1772 da Balthazar Nemann: a Bad

33 Ibid., 224.

34 Ibid., 225.

35 Ibid., 229-230.

Staffelstein - in Baviera-, Vierzehnheiligen (basilica-santuario dei 14 santi).

Per quanto concerne l'epoca successiva, il giudizio di Hui-zinga è piuttosto netto: "si può dire dell'Ottocento che in quasi tutte le sue manifestazioni culturali il fattore ludico resta molto in disparte. L'organizzazione tanto spirituale quanto materiale della società ottocentesca impediva un'azione visibile del fattore ludico. Gli uomini avevano ormai un'eccessiva consapevolezza dei loro interessi e delle loro aspirazioni".³⁶ Solo verso la fine del secolo si registra qualche cambiamento significativo per cui "lo sviluppo dello sport dall'ultimo quarto dell'Ottocento in qua, promuove il fatto che il gioco viene preso sempre più sul serio. Le regole si fanno più severe e più studiate nelle finezze. Si raffina la qualità delle esibizioni".³⁷

Da quel lontano intervento di Ambrogio, contrario allo svolgimento dei giochi olimpici, si era dato dunque inizio ad un lunghissimo periodo di stasi, anzi di carsicità del fenomeno sportivo, declinato sotto altre forme equivalenti: ad esempio nella cavalleria con i tornei cavallereschi e le sfide di abilità e nei giochi basati sull'uso di mani o piedi per mettere in movimento una palla.

Fu probabilmente un rito ecclesiastico a dar vita a varie forme di sport che comportavano diverse dinamiche legate ad una palla o ad un pallone. Forse anche il calcio fiorentino - detto "storico" (risalirebbe al Quattrocento), ma che ancora oggi si gioca sulla piazza di una chiesa, quella di Santa Croce, molto amata dagli abitanti di Firenze - nasceva dal lancio di una palla da parte di un vescovo o comunque di un ecclesiastico, al termine di una funzione sacra importante: la conquista della sfera era oggetto di una contesa accanita fra due opposte fazioni o squadre, dando origine così alla sfida del calcio a Firenze.

36 Ibid., 239-240.

37 Ibid., 243.

L'ultima partita di calcio fiorentino veniva giocata nel 1739, sempre in piazza Santa Croce. Il gioco veniva ripreso nel 1930 per proseguire tuttora in forma di torneo fra quattro quartieri della città del giglio. Anche le rispettive squadre portano nomi di matrice religiosa, riferiti ad altrettante chiese: i "bianchi" di Santo Spirito, gli "azzurri" di Santa Croce, i "rossi" di Santa Maria Novella ed i "verdi" di San Giovanni. Ogni squadra ha un suo campo: tre su quattro sono dinanzi ad una chiesa (Santo Spirito, Santa Croce, Santa Maria Novella). Oggi il torneo si svolge nel mese di giugno, in occasione delle feste religiose patronali in onore di San Giovanni Battista, la cui ricorrenza è fissata dal calendario liturgico al 24 giugno di ogni anno. Va sottolineato il fatto che la prima regola dell'antico gioco recitava: "Teatro del calcio sia la piazza di S. Croce".

Lo conferma lo stesso Marc Augé: "le chiese sono ugualmente all'origine di un certo numero di club calcistici, poiché i sacerdoti più giovani avevano praticato lo sport e credevano nelle sue virtù morali e fisiche. Due tra i più vecchi club inglesi professionistici, Aston Villa e Bolton Wanderers, hanno un'origine di questo tipo: la rottura con le radici religiose coincide generalmente con la specializzazione del club a senso unico nel calcio".³⁸

Tuttavia occorre sottolineare che il ritorno dello sport come fenomeno diffuso aveva avuto luogo soprattutto nell'Ottocento, a partire segnatamente dall'Inghilterra con T. Arnold (1795-1842) e la proposta di giochi di squadra all'aperto e poi dalla Francia, dalla Prussia e dalla Svezia. Lo sport dell'età moderna e contemporanea va ben oltre il semplice gioco ed affronta vari processi: secolarizzazione, eguaglianza di condizione nella competizione, specializzazione, razionalizzazione, organizzazione, quantificazione, ricerca del record, secondo Allen Guttmann per il quale lo sport avrebbe perso il suo carattere religioso-ri-

38 Augé, M. (2016). *Football. Il calcio come fenomeno religioso*. Bologna, Edizioni Dehoniane; ed. or. (1982), *Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse*. *Le Débat*, (19), 20.

tuale iniziale.³⁹ Ma invero secondo Diem lo sport ha un'origine religiosa, rituale, riproposta pure attraverso le liturgie delle cerimonie olimpiche.⁴⁰

Prima di diventare papi, rispettivamente con il nome di Leone XI ed Urbano VIII, furono tra i calciatori fiorentini (detti calcianti") anche Alessandro de' Medici e Matteo Barberini. A proposito di pontefici, si può ricordare che un altro sportivo praticante è stato Achille Ratti - poi Papa Pio XI-, provetto sciatore alpino. Ed infine occorre citare anche il tifo e la passione dell'attuale Papa Francesco per la squadra argentina di calcio del San Lorenzo de Almagro e per il calciatore Diego Armando Maradona. Ai giovani della Giornata Mondiale della Gioventù in Brasile nel 2013 Papa Bergoglio così si è rivolto: "Che cosa fa un giocatore quando è convocato a far parte di una squadra? Deve allenarsi, e molto! Così è la nostra vita di discepoli del Signore!"

6. I Papi e lo sport

La Conferenza Episcopale Italiana (1995) pubblicava, quasi al termine del secolo XX, - come a suggello di un secolo di riscoperta del fenomeno sportivo - un ampio e documentato testo dal titolo *Sport e vita cristiana. Nota pastorale della Commissione Ecclesiale per la Pastorale del Tempo Libero, Turismo e Sport*. Se ne possono ripercorrere i punti essenziali, specialmente attraverso le citazioni degli interventi magisteriali ed occasionali dei Papi del Novecento.⁴¹

39 Guttman, A. (1978, 2004). *From Ritual to Record: the Nature of Modern Sports*. New York, Columbia University Press; ed. it. (1994), *Dal rituale al record. La natura degli sport moderni*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

40 Diem, C. (1974). *Ein Leben für den Sport*. Ratingen, Henn; idem (1982). *Ausgewählte Schriften*. St. Augustin, Richarz; Aguirre Baztán, Á. (1998). "La religión civil: a propósito de los Juegos Olímpicos". *Anthropologica: Revista de etnopsicología y ethnopsiquiatría*, (2), 1-58.

41 Gandolfo, G. B., Vassallo, L. (a cura di) (1994). *Lo sport nei documenti pontifici*. Brescia, La Scuola, 96-101; Stelitano, A., Dieguez, A. M., Bortolato, Q. (2015). *I Papi e lo sport. Oltre un secolo di incontri e interventi da San Pio X a Papa Francesco*. Roma, Libreria Editrice Vaticana.

Dopo aver riconosciuto che “l’attenzione pastorale della Chiesa al fenomeno sportivo appare relativamente recente e non del tutto consolidata”, il testo attribuiva allo sport il carattere di un “mondo di vita” alla Husserl e riportava un passaggio di Giovanni Paolo II nel discorso per l’inaugurazione dello Stadio Olimpico ristrutturato a Roma, il 31 maggio del 1990: “Non è solo il campione nello stadio, ma l’uomo nella completezza della sua persona che deve diventare un modello per milioni di giovani, i quali hanno bisogno di ‘leader’ e non di ‘idoli’”.⁴²

Ma ancor prima del Papa polacco era Pio XII nel suo discorso per il Congresso Scientifico Nazionale dello Sport e dell’Educazione Fisica, tenuto l’8 novembre 1952, a dichiarare: “lo sport, come la cura del corpo nel suo insieme, non può essere un fine a sé, degenerando in culto della materia. Esso è al servizio di tutto l’uomo; dunque, lungi dall’intralcio il perfezionamento intellettuale e morale, deve promuoverlo, aiutarlo e favorirlo”. Inoltre asseriva: “traggono forza anche quelle leggi, già note agli atleti del paganesimo, che i genuini sportivi mantengono giustamente come leggi inviolabili nel giuoco e nelle gare, e sono altrettanti punti di onore”. “Dai divini comandamenti - diceva Pio XII - viene protetta la vita propria ed altrui, la sanità propria ed altrui, le quali non è lecito esporre sconsideratamente a serio pericolo con la ginnastica e lo sport”.

Un altro stralcio proviene dal discorso per il X Anniversario del Centro Sportivo Italiano, tenuto da Pio XII il 9 ottobre 1955: “con l’avvento del nostro secolo lo sport ha assunto proporzioni tali, per le schiere dei dilettanti e dei professionisti, per le folle accorrenti negli stadi e per l’interesse destato mediante la stampa, da costituire un fenomeno tipico della odierna società”. “Si sappia in primo luogo distinguere tra la semplice ginnastica e

42 Husserl, E. (1913). “Ideen zur Phänomenologie und phänomenologische Philosophie”. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, (1), 1-323; ed. ingl. (1982). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology; Collected Works*. The Hague, Nijhoff; ed. it. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Torino, Einaudi, vol. I, vol. II.

l'atletismo, e tra questo e l'agonismo. La ginnastica procura il normale sviluppo e la conservazione delle forze fisiche; l'atletismo mira al superamento del normale, ma senza il confronto con altri soggetti, e senza sconfinare nell'acrobatismo, che è piuttosto un freddo mestiere; l'agonismo invece tende, per mezzo della leva dell'emulazione, a raggiungere gli estremi limiti che possono toccare le energie fisiche sapientemente impiegate. Nelle molteplici attuazioni dello sport, è anche bene discernere gli esercizi, in cui prevale la forza, da quelli in cui primeggia l'agilità dei muscoli o la destrezza nell'uso degli strumenti e delle macchine". "Ora, il moderno indirizzo tecnico-scientifico esige giustamente che innanzi tutto si proceda con oculatezza nell'ammettere i soggetti ai tre tipi di sport, in modo che non soffrano danno per avventate scelte o per la sproporzione della loro costituzione fisica, o per immaturo passaggio dall'uno all'altro esercizio". Diceva inoltre Pio XII: "lontano dal vero è tanto chi rimprovera alla Chiesa di non curarsi dei corpi e della cultura fisica, quanto chi vorrebbe restringere la sua competenza e la sua azione alle cose 'puramente religiose', 'esclusivamente spirituali'". "Esistono delle virtù naturali e cristiane senza le quali lo sport non potrebbe svilupparsi, ma decadrebbe inevitabilmente in un materialismo chiuso, fine a se stesso; che i principi e le norme cristiane applicate allo sport gli schiudono più elevati orizzonti, illuminati perfino di raggi di mistica luce". "Ma quali sono le norme di una educazione sportiva e cristiana? Nessuno si attende un duplice elenco nettamente separato: di quelle che riguardano il cristiano, e delle altre che concernono lo sportivo, poiché le une con le altre si compenetrano integrandosi". "L'educazione sportiva vuole inoltre formare i giovani alle virtù proprie di questa attività. Esse sono, tra le altre, la lealtà che vieta di ricorrere a sotterfugi, la docilità ed obbedienza ai saggi ordini di chi guida un esercizio di squadra, lo spirito di rinuncia quando occorre tenersi in ombra a vantaggio dei propri 'colori', la fedeltà agli impegni, la modestia nei trionfi, la generosità per i vinti, la serenità nell'avversa fortuna, la pazienza

verso il pubblico non sempre moderato, la giustizia se lo sport agonistico è legato a interessi finanziari liberamente pattuiti, ed in generale la castità e la temperanza, già raccomandata agli antichi. Tutte queste virtù, sebbene abbiano come oggetto un'attività fisica ed esteriore, sono genuine virtù cristiane, che non possono acquistarsi senza un intimo spirito religioso e, aggiungiamo, senza il frequente ricorso alla preghiera". Né Papa Pacelli mancava di ammonire: "il tecnicismo freddo, non solo impedisce il conseguimento dei beni spirituali che lo sport si propone, ma, quando anche conduce alla vittoria, non soddisfa né chi lo esercita, né chi vi assiste per goderne".

Secondo Giovanni XXIII, che si rivolgeva ai partecipanti al sesto congresso nazionale del Centro Sportivo Italiano ed al congresso nazionale dei Cronometristi, il 26 aprile 1959, "lo sport ha ancora nella vostra vita un valore di primo ordine per l'esercizio delle virtù". "Anche nello sport, infatti, possono trovare sviluppo le vere e forti virtù cristiane, che la grazia di Dio rende poi stabili e fruttuose". "Il valore spirituale dello sport si deduce ancora da quel senso di provvisorietà, che, per la ricerca di sempre migliori affermazioni, caratterizza ogni competizione".

Il 30 maggio 1964 Papa Montini parlava ai corridori del Giro d'Italia: "la Chiesa vede nello sport una ginnastica dello spirito, un esercizio di educazione fisica, e un esercizio di educazione morale; e perciò ammira, approva, incoraggia lo sport nelle sue varie forme, in quella sistematica specialmente, doverosa a tutta la gioventù e rivolta allo sviluppo armonico del corpo e delle sue energie; ed in quella agonistica". "E lo ammira la Chiesa, lo approva e lo incoraggia lo sport, tanto più se l'impiego delle forze fisiche si accompagna all'impiego delle forze morali, che possono fare dello sport una magnifica disciplina personale, un severo allenamento ai contatti sociali fondati sul rispetto della persona propria e della persona altrui, un principio di coesione sociale, che arriva a tessere relazioni amichevoli perfino sul campo internazionale". Lo sport "è un simbolo d'una realtà spirituale che costituisce la trama nascosta, ma essenziale, della

nostra vita; la vita è uno sforzo, la vita è una gara, la vita è un rischio, la vita è una corsa, la vita è una speranza verso un traguardo, che trascende la scena dell'esperienza comune, e che l'anima intravede e la religione ci presenta".

Il 20 marzo del 1965 Papa Montini incontrava i partecipanti all'ottavo Congresso Nazionale del Centro Sportivo Italiano ai quali chiedeva: "siate, anche in questo settore tanto delicato e promettente, il lievito che fa fermentare la massa (cf. Matteo 13, 33), siate il buon profumo di Cristo (cf. 2 Corinti 2, 15): la vostra presenza, oltre che contribuire al perfezionamento degli aspetti tecnici della vita sportiva italiana, deve essere un segno, un richiamo, una luce; deve elevare e raggentilire; deve stabilire fraterni contatti di amicizia cristiana fra gli atleti; deve facilitare l'incontro sacramentale con Cristo Salvatore; deve coraggiosamente sostenere i valori umani e cristiani in tutti i settori dell'esercizio sportivo".

Paolo VI precisava successivamente: "la Chiesa, che ha la missione di accogliere ed elevare tutto ciò che nella natura umana vi è di bello, armonioso, equilibrato e forte, non può che approvare lo sport, tanto più se l'impegno delle forze fisiche si accompagna all'impiego delle energie morali, che possono fare di esso una magnifica forza spirituale". E poi: "l'agonismo sportivo, pur così nobile e bello, non deve essere considerato come fine a se stesso, ma soltanto come un mezzo e un aiuto" (Discorso per il Giubileo degli Sportivi, 8 novembre 1975).

In occasione delle Olimpiadi di Montreal, Paolo VI inviava un messaggio in data 16 luglio 1976: "noi pensiamo con voi alla padronanza del proprio corpo. Che bisogno di perseveranza e di tenacia! La forza d'animo non ha forse un posto importante tra le quattro virtù cardinali? L'ascesi degli sportivi, che san Paolo prende ad esempio nella sua prima lettera ai Corinzi, non ricorda forse la virtù delle temperanza? L'obbligo rigoroso di prepararsi ed equipaggiarsi bene per le prove non è forse vicino alla prudenza? L'uguaglianza delle capacità tra i giocatori, l'arbitraggio imparziale dei concorrenti, il *fair play* dei vinti, il trionfo con-

tenuto dei vincitori non sono forse degli appelli a praticare la virtù della giustizia? E se queste virtù morali contribuiscono alla piena realizzazione della persona umana, come potrebbero non ripercuotersi sulla società intera?"

Nel 1982, in data 6 dicembre, il Papa venuto dalla Polonia diceva la sua sullo sport in un discorso per il Consiglio della Federazione Internazionale dello Sci: *"Tutto lo sport può e deve essere formatore, cioè contribuire allo sviluppo integrale della persona umana"*.

Poi ancora Giovanni Paolo II nel discorso per il Giubileo Internazionale degli Sportivi, pronunciato il 12 aprile 1984, invocava *"una 'filosofia dello sport', il cui principio-chiave non è 'lo sport per lo sport' o per altre motivazioni che non siano la dignità, la libertà, lo sviluppo integrale dell'uomo"*. *"Lo sport - diceva Giovanni Paolo II - è gioia di vivere, gioco, festa, e come tale va valorizzato e forse riscattato, oggi, dagli eccessi del tecnicismo e del professionismo mediante il recupero della sua gratuità, della sua capacità di stringere vincoli di amicizia, di favorire il dialogo e l'apertura gli uni verso gli altri, come espressione della ricchezza dell'essere ben più valida ed apprezzabile dell'avere, e quindi ben al di sopra delle dure leggi della produzione e del consumo, e di ogni altra considerazione puramente utilitaristica ed edonistica della vita"*. *"Non possiamo nascondere - proseguiva Giovanni Paolo II - come non manchino purtroppo, anche in questo tempo, aspetti negativi o per lo meno discutibili, che oggi vengono giustamente analizzati e denunciati da persone specializzate nell'osservazione del costume e del comportamento"*.

Di nuovo Giovanni Paolo II nel discorso per la Libera Associazione Medici Italiani del Calcio, il 26 novembre 1984, così si esprimeva: *"occorre evitare condizionamenti disumanizzanti. Il traguardo sportivo non è fine a se stesso. Lo sport è finalizzato all'uomo, non l'uomo allo sport. Il calciatore, anche se professionista, non è un robot: egli va aiutato a valutare meglio l'oggettiva e completa scala di valori umani e sovrumani"*.

Papa Wojtyła così si rivolgeva ad un gruppo di sportivi praticanti: *"voi atleti siete spesso negli occhi del pubblico. Perciò ave-*

te una responsabilità soprattutto nei confronti dei giovani e dei bambini che vi guardano come modelli” (Discorso alla Federazione Italiana Tennis e agli atleti dei XLIII Campionati Internazionali d’Italia, 15 maggio 1986).⁴³

Il 2 settembre del 1987, pronunciando un discorso per il Campionato Mondiale di Atletica, Giovanni Paolo II così si indirizzava ai presenti: “voi venite osservati da molte persone che si aspettano che siate delle figure straordinarie non soltanto durante le gare di atletica, ma anche quando siete lontani dai campi sportivi. Vi si chiede di essere esempi di virtù umana, al di là delle vostre prestazioni di forza e di resistenza fisica”.

“Perché lo sport non viva per se stesso, correndo così il rischio di erigersi a idolo vano e dannoso, bisogna evitare quelle espressioni ingannevoli e fuorvianti per le masse sportive” ammoniva Giovanni Paolo II nel discorso per il Convegno Nazionale della CEI, il 25 novembre 1989. Ed osservava: “lo sport è certamente una delle attività umane più popolari che molto può influire sui comportamenti della gente, soprattutto dei giovani; tuttavia, anch’esso è soggetto a rischi ed ambiguità; deve, pertanto, essere orientato, sostenuto e guidato perché esprima in positivo le sue potenzialità”. “La Chiesa deve essere in prima fila per elaborare una speciale pastorale dello sport adatta alle *domande* degli sportivi e soprattutto per promuovere uno sport che crei le condizioni di una vita ricca di speranza”.

Giovanni Paolo II ribadiva altresì: “la Chiesa stima e rispetta lo sport che è realmente degno della persona umana. Esso è tale quando favorisce lo sviluppo ordinato e armonioso del corpo al servizio dello spirito, quando costituisce una competizione intelligente e formativa che stimoli l’interesse e l’entusiasmo, e quando resta sorgente di piacevole distensione”. Per di più “La Chiesa stima e rispetta gli sport che sono veramente degni della persona umana. Essi sono tali quando favoriscono lo sviluppo

43 Kerrigan, M. (1986). “Sports and the Christian Life: Reflections on Pope John Paul II’s Theology of Sports”. *New Catholic World*, (July-August), 182-186.

ordinato e armonico del corpo al servizio dello spirito, quando costituiscono una competizione intelligente e formativa che stimoli l'interesse e l'entusiasmo, e quando sono una sorgente di piacevole distensione" (Discorso per una manifestazione di Sci Nautico, 14 settembre 1991). In definitiva Giovanni Paolo II sosteneva lo sport quale "ginnastica del corpo e dello spirito".⁴⁴

Dal canto suo Joseph Ratzinger in occasione di un campionato mondiale di calcio lo aveva definito: "un evento che affascina centinaia di milioni di persone. Nessun altro avvenimento sulla terra può avere un effetto altrettanto vasto, il che dimostra che questa manifestazione sportiva tocca qualche elemento primordiale dell'umanità e viene da chiedersi su che cosa si fondi tutto questo potere di un gioco". Per di più "in che cosa risiede il fascino dello sport che assume la stessa importanza del pane?".

7. Cristianesimo e calcio

Quasi la stessa osservazione di Ratzinger si ritrova in Marc Augé: "Possiamo, ad esempio, amare il calcio, guardare la televisione e renderci conto del fatto che, per la prima volta nella storia dell'umanità, a intervalli regolari e ad orari fissi, milioni di individui si siedono davanti al loro altare domestico per assistere e, nel vero senso della parola, partecipare alla celebrazione di un medesimo rituale?... questi raduni popolari si accompagnano paradossalmente a un'intensificazione del culto domestico... il dramma, celebrato in un luogo posto al centro della scena da ventitré officianti e qualche comparsa, davanti a una folla di fedeli di importanza variabile, ma che può raggiungere la cifra di cinquantamila individui, è seguito con la stessa fede da milioni di praticanti a casa, talmente a conoscenza della liturgia che, apparentemente senza scambiarsi una parola, si alzano, gridano, strepitano o si rimettono a sedere allo stesso ritmo della folla ri-

44 Hilsmann, C. (2005). "Johannes Paul II. als sportliches Vorbild". Sportunterricht, 336-340.

unita allo stadio".⁴⁵ Poco oltre l'antropologo francese conclude con il richiamo all'ipotesi di "una religione unica e senza dei".⁴⁶

La riflessione di Augé ne richiama un'altra di Huizinga: "uno spazio chiuso viene isolato e limitato fuori dall'ambiente quotidiano, in realtà o con l'immagine. Lì dentro si compie il gioco, lì dentro valgono le sue regole. Una delimitazione del luogo consacrato è anche la primissima caratteristica di ogni azione sacra".⁴⁷

Un'eco di tale pensiero si riverbera anche in una riflessione (in un *blog*) del teologo brasiliano Leonardo Boff in vista dei mondiali di calcio del 2014 nel suo paese: paragona la coppa del mondo al mitico santo Graal (che avrebbe contenuto il vino ovvero il sangue di Cristo in occasione dell'ultima cena, prima della condanna alla crocifissione) e lo stesso pallone ad "una specie di ostia con cui tutti entrano in comunione"; il calcio dunque sarebbe una "religione laica universale" dove ci sono "gli 11 apostoli (Giuda non conta) inviati per rappresentare il Paese" e dove c'è anche un Papa, ovvero il presidente della FIFA, "dotato di poteri quasi infallibili" ed attorniato da "cardinali che costituiscono la commissione tecnica responsabile dell'evento"; gli arcivescovi sarebbero "i coordinatori nazionali della Coppa" ed i sacerdoti gli "allenatori, portatori di speciale potere sacramentale di confermare o togliere i giocatori"; il tifo infine sarebbe garantito dalle congregazioni religiose con "i loro riti, i loro canti, la loro etica". Fin qui la metafora, ma non è detto che resti tale e non divenga invece tutto ciò una nuova forma di religione post-cristiana.

In definitiva "il calcio funziona ancora come un fenomeno religioso - concorda Augé -.⁴⁸ Per concludere, si può affermare che il rapporto tra sport di massa e religione non ha niente di metaforico. Il fatto che, a seconda delle circostanze, le se fun-

45 Augé, M. (2016). *Football. Il calcio...* (op.cit.), 6-8.

46 Ibid., 10.

47 Huizinga, J. (1949). *Homo ludens...* (op.cit.), 39.

48 Augé, M. (2016). *Football. Il calcio...* (op.cit.), 36-37.

zioni sociali possano essere interpretate in modo diverso e anche contraddittorio lo avvicina di per sé al fenomeno religioso. Ma c'è di più. In un breve e brillante articolo, Roberto W. Coles ha provato a dimostrare come l'analisi durkheimiana degli atteggiamenti e delle pratiche religiose (più importante in questa prospettiva del contenuto ideologico) si applicasse alla realtà sociale del calcio.⁴⁹ Il riunirsi di diverse migliaia di individui che provano gli stessi sentimenti e che li esprimono attraverso il ritmo e il canto gli sembrava creare le condizioni per la trascendenza dello psichismo individuale, di una percezione del sacro analoga a quella che Durkheim riporta a proposito dei riti espiatori australiani". Anche un grido dei tifosi assume caratteri religioso se per incitare i propri beniamini ("Allez, allez, allez, Saint-Étienne") fa uso della melodia dell'Ave Maria. E "gli stadi diventano poco a poco un luogo di senso, di controsenso e di non-senso, un simbolo di speranza, di errore o di orrore, si intuisce chiaramente che non è semplicemente a causa della loro 'capienza', come dicono i giornalisti sportivi. In questi luoghi si compiono ancora dei grandi rituali, dei gesti ripetitivi che sono anche delle iniziazioni. Da ciascun rituale ci si aspetta che si compia (identico a se stesso, immutabile, come il latino della Chiesa) e che porti a compimento: che la pioggia cada, che l'epidemia cessi, che i raccolti siano buoni e gli dei favorevoli. Il rituale ripete ma inaugura, dischiude l'attesa. Nel rituale sportivo l'attesa si colma con la celebrazione stessa: alla fine del tempo regolamentare le sorti saranno decise ma il futuro sarà esistito – frammento di tempo puro, grazia proustiana a uso popolare".⁵⁰ Ecco dunque che "forse l'Occidente sta anticipando una religione e ancora non lo sa".⁵¹

49 Coles, R. W. (1975). "Football as a Surrogate Religion". In Hill, M. (ed.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, London, SCM, 61-77.

50 Augé, M. (2016). *Football. Il calcio... (op.cit.)*, 41.

51 *Ibid.*, 43.

8. Cristianesimo e sport oggi

Lo scenario storico-sociologico dei rapporti fra cristianesimo e sport è ben vario ed articolato. Numerose sono le canalizzazioni temporali e localistiche rinvenibili lungo il percorso dell'umanità, a partire da duemila anni fa per giungere sino all'oggi. Nell'impossibilità di seguirne tutte le trame e gli orditi, in questo breve saggio, ci si limita ad offrirci qualche indizio, qualche esemplificazione che è parsa più suggestiva di altre. Qui di seguito si offre qualche spunto, qualche accenno.

Il "cristianesimo muscolare" (*Muscular Christianity*, espressione coniata nel 1852 e ripresa nel 1857), nonostante suoi possibili antichi prodromi⁵² non ha avuto fuori dal mondo anglo-sassone alcun particolare seguito, restando un fenomeno tipicamente nordamericano,⁵³ volto a collegare la forza fisica con la possibilità di offrire aiuto ai più deboli, in una prospettiva ideologica che sottolinea la rilevanza di un corpo ben formato ed esercitato, abituato agli sforzi, resistente, maschile in senso pieno,⁵⁴ orientato a condividere con altri, in squadra, tali principi che uniscono insieme la devozione, la filantropia e l'atletismo. In tal modo pietà e fisicità contribuiscono a favorire lo sviluppo

52 Carter, J. M. (1984). "Muscular Christianity and Its Makers. Sporting Monks and Churchmen in Anglo-Norman Society, 1000-1300". *The International Journal of the History of Sport*, 1 (2), 109-124.

53 Higgs, R. J. (1996). *God in the Stadium: Sports and Religion in America*. Lexington, University Press of Kentucky; Kidd, B. (2006). "Muscular Christianity and Value-centred Sport: The Legacy of Tom Brown in Canada". *The International Journal of the History of Sport*, 23 (5), 701-713; Ladd, T., Mathisen, J. A. (1999). *Muscular Christianity: Evangelical Protestants and the Development of American Sport*. Grand Rapids, MI, Baker Books; Mathisen, J. A. (1990). "Reviving «Muscular Christianity»: Gil Dodds and the Institutionalization of Sport Evangelism". *Sociological Focus*, 23 (3), 233-249; Macaloon, J. J. (ed.) (2009). *Muscular Christianity and the Colonial and Post-Colonial World*. London, Routledge; Meyer, H. (1973). "Puritanism and Physical Training: Ideological and Political Accents in the Christian Interpretation of Sport". *International Review for the Sociology of Sport*, (8), 37-52; Putney, C. (2001, 2003). *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880-1920*. Cambridge, Mass, Harvard University Press; Redmond, G. (1978). "The First Tom Brown's Schooldays: Origins and Evolution of 'Muscular Christianity' in Children's Literature, 1762-1857". *Quest*, 30 (1), 4-18; Simonson, T. (ed.) (1962). *The Goal and the Glory: America's Athletes Speak Their Faith*. Westwood, NJ, Fleming H. Revell Company.

54 Dowland, S. (2011). "War, Sports, and the Construction of Masculinity in American Christianity". *Religion Compass*, 5 (7), 355-364.

corporeo (materiale) e spirituale.⁵⁵ L'origine - convien ribadire - è britannica, vittoriana,⁵⁶ dunque ottocentesca, con ampliamenti anche in Australia, a partire dalla seconda metà del secolo XIX. Un'esemplificazione tipica è quella dell'YMCA (Young Men's Christian Association), fondata nel 1844.⁵⁷

Nel 1913 è stato fondato uno *Sport and Christianity Group* che ha redatto un breve documento in dodici punti dal titolo *The Declaration on Sport and the Christian Life*.

Nel 1970, durante il campionato mondiale di calcio in Messico, i mezzi di comunicazione di massa diedero rilievo alla notizia della presenza di due calciatori "pentecostali": un coreano del Sud ed un messicano. Quest'ultimo sembrava intenzionato a divenire pastore.

Oltre la rivista specifica *International Journal of Religion and Sport*, fondata nel 2009, è specialmente *The International Journal of the History of Sport* che affronta più volte la medesima tematica, presentando alla data del 17 agosto 2016 ben 770 articoli dedicati al cristianesimo nelle sue diverse espressioni. Ma se si considerano anche altre riviste (per esempio fra quelle editate da Taylor & Francis, Routledge: *Sport in Society*, *International Journal of Sport and Exercise Psychology*, *Sport, Ethics and Philosophy*, *Journal of Disability and Religion*, *European Sport Management Quarterly*, *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, *Leisure/Loisir*, *Journal of the Philosophy of Sport*, ed altre ancora) il totale dei testi

55 Abe, I. (2006). "Muscular Christianity in Japan: The Growth of a Hybrid". *The International Journal of the History of Sport*, 23 (5), 714-738; Brown, D. W. (1987). "Muscular Christianity in the Antipodes: Some Observations on the Diffusion and Emergence of a Victorian Ideal in Australian Social Theory". *Sporting Traditions: the Journal of the Australian Society for Sport History*, 3 (2), 173-187; Lewis, G. (1966). "The Muscular Christianity Movement". *Journal of Health, Physical Education, Recreation*, 37 (5), 27-42; Stevens, C. H. (2016). *Muscular Christianity: A Comparison and Analysis of the Historic and Modern Muscular Christian Movements* (Tesi). Lynchburg, Va, DigitalCommons@Liberty University.

56 Erdozain, D. (2010). *The Problem of Pleasure: Sport, Recreation and the Crisis of Victorian Religion*. Woodbridge, The Boydell Press; Hall, D. E. (1994). *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*. Cambridge, Cambridge University Press.

57 Garnham, N. (2001). "Both Praying and Playing: «Muscular Christianity» and the YMCA in North-East, in County Durham". *Journal of Social History*, (35), 397-407.

dedicati allo sport e/o al cristianesimo, alla stessa data già indicata sopra, ammonta a 27.260, a riprova del crescente interesse storico-sociologico per entrambe le fenomenologie.

Il sito in lingua tedesca Kirche und Sport (www.kirche-und-sport.de) fornisce notizie sportive, segue gli eventi (anche le recenti Olimpiadi di Rio), offre corsi di studio, articoli, testi, interviste, conferenze. Esistono anche siti più articolati a livello locale, sempre sul tema Chiesa e sport.

Jochen Baumann ha analizzato il caso dei Mormoni, esaminandone la storia e la struttura organizzativa, la dogmatica e la teologia, la distinzione fra ricreazione e sport, infine il carattere collettivistico nel contesto puritano nordamericano, alla luce degli insegnamenti di Joseph Smith, fondatore della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni.⁵⁸ Sono tuttavia scarse le ricerche empiriche sul campo ma non ne mancano del tutto.⁵⁹

Attualmente in Italia, ad esempio, si sa che sono quasi 12 mila gli impianti sportivi in ambito ecclesiale ed oltre 2 milioni i ragazzi e giovani praticanti sport di diverse discipline, in forma spontanea od organizzata dalle federazioni sportive o dagli enti di propaganda sportiva (fra i quali si distingue il Centro Sportivo Italiano, d'ispirazione cattolica, con più di un milione di aderenti, promotore di iniziative varie sul territorio, ivi compresa una "Pasqua dello Sportivo"; a livello internazionale il centro Sportivo Italiano fa parte della *Fédération Internationale Catholique d'Éducation Phisyque -FICEP*).

Nel Pontificio Consiglio per i Laici (Pontificium Consilium Pro Laicis 2011) opera una Sezione denominata "Chiesa e sport". Esiste anche una Fondazione "Giovanni Paolo II" per lo sport. La Conferenza Episcopale Italiana ha un Ufficio naziona-

58 Baumann, J. (2003). *Sport, Körper und Mormonen*. Hamburg, Diplomica.

59 Curry, T. J., Parr, R. (1988). "Comparing Commitment to Sport and Religion at a Christian College". *Sociology of Sport Journal*, 5 (4), 369-377; Sterchele, D. (2007). "The Limits of Inter-religious Dialogue and the Form of Football Rituals: the Case of Bosnia-Herzegovina". *Social Compass*, 54 (2), 211-224; Vendt, V. E. (2000). *The Application of Christian Faith by Small College Christian American Athletes within the Sport of Basketball* (Tesi inedita). Concordia Theological Seminary, Fort Wayne, In; (2001). Microform Publications, University of Oregon, Eugene, 2001.

le per la pastorale del tempo libero, turismo e sport.⁶⁰ Da molti anni in Italia, per decisione del Comitato Olimpico Nazionale Italiano (C.O.N.I.), opera in occasione delle Olimpiadi un cappellano olimpico che segue gli atleti durante il periodo dei Giochi. Ecco come viene definito il ruolo del cappellano della squadra olimpica italiana: “‘membro della famiglia olimpica’, ed un caso unico al mondo. Nel tempo è divenuta una presenza conosciuta, apprezzata e richiesta, persino imitata nel corso degli anni da altre nazioni (per esempio la Corea del Sud). Il Cappellano vive all’interno del Villaggio olimpico gomito a gomito con tutto il contingente in modo integrato ed è a tutti gli effetti membro della delegazione italiana. Il prete del Villaggio ricorda un po’ la figura del prete dell’oratorio e su quella tipologia si modella l’esercizio del ministero, assumendo forme e modalità flessibili, divertenti o serie, a seconda del tempo, del luogo e delle persone che si incontrano. Il cappellano condivide totalmente la vita degli atleti, dei tecnici, degli addetti ai singoli sport per tutto il periodo dell’evento e ne segue i ritmi di impegno. Diventano suoi le ansie e i sospiri dei protagonisti, esulta per le vittorie e fa festa, condivide le sconfitte a volte consolando. Il fatto di vivere al Villaggio lo rende sempre presente nel quartiere italiano: questo favorisce l’incontro, lo scambio di pareri, la familiarità. È del tutto disponibile, ma non invade campi non propri, tenendosi sempre un passo indietro, senza occupare la prima fila, non interferendo in questioni interne agli sport o nelle strategie o politiche delle singole federazioni. Questo atteggiamento riservato e discreto lo avvantaggia sul piano del servizio pastorale e ne accredita credibilità e autorevolezza. Non fa il tifoso anche se si appassiona a tutto, non fa il turista sportivo, ma consuma il suo tempo là dove è posto, proclamando coi fatti la sua missione-vocazione di prete. Per questo la sua presenza non è un semplice segno burocratico: è il portatore di uno spirito di elevatezza, di familiarità, di rasserenamento, di trascendenza, di

60 AA. VV. (1991). *Chiesa e sport. Un percorso etico*. Cinisello Balsamo, Paoline.

spiritualità, ma anche di comunione universale. Può dimostrare come la 'religione' non sia estranea allo sport e che chi crede non è meno sportivo degli altri, meno campione degli altri, meno vincente degli altri: per questo catechizza anche circa le forme diffuse di scaramanzia. Ci sono poi incontri che confermano lo sport 'luogo di valori', anche su quel palcoscenico planetario che sono le Olimpiadi: si tratta allora di tenere alta la testa anche nella sconfitta, di non considerare l'avversario come un nemico, di far leva sul talento e le capacità personali, di frenare le emozioni quando si è provocati, di lottare con se stessi e i diversi ostacoli, di vivere l'umiltà non applaudita, di gioire e consolare. Lo sport è anche simbolo dell'agonismo spirituale, come fa spesso notare papa Francesco. C'è grande assonanza tra lo spirito della Carta Olimpica e l'esperienza cristiana: soprattutto quando si parla del valore del corpo, della centralità della persona, del divenire dell'uomo, dell'universalismo dello sport, della costruzione di un mondo nuovo. Il tempo delle Olimpiadi è un tempo singolare e fuori dell'ordinario, straordinario appunto. Anche la presenza del prete ma anche di uno spazio di incontro come il centro multi-religioso sono una sfida e un'opportunità. Occorre sperimentare una forma di missione in tempi e spazi unici e irripetibili, con persone particolari e 'monoculturali' proiettate in un'avventura di altissimo livello ed a rischio di 'carriera'... Molti protagonisti (atleti, dirigenti, allenatori) hanno nella loro storia sportiva frequentazioni ecclesiali (oratoriane soprattutto) mai dimenticate. La loro presenza facilita e caratterizza la presenza ministeriale: il cappellano non è un colonizzatore, né vuole fare proselitismo; non è lì per 'battezzare' lo sport; non è nemmeno un invasore di campo; non si atteggia a compiti impropri. È una presenza amica che vuole ricordare a tutti le parole che papa Francesco sapientemente ripropone fino a far sue quelle pronunciate davanti a lui da un grande campio-

ne come Juri Chechi: 'Meglio una sconfitta pulita che una vittoria sporca!''.⁶¹

9. Conclusione

In forma sommaria si possono seguire le linee tracciate da Tara Magdalinski per riproporre in via provvisoriamente conclusiva l'andamento della relazione fra cristianesimo e sport.⁶²

La dinamica, come si è visto sinora, non è stata sempre orientata in chiave valutativa, vuoi positiva vuoi negativa. Il fulcro è rimasto sempre e comunque il corpo, attorno a cui hanno potuto ruotare prese di posizione, ora favorevoli ora contrarie: basti ricordare il dibattito degli anni Cinquanta del secolo scorso allorquando teologi cristiani incarnazionisti (più favorevoli agli aspetti naturali, creaturali, fisici e dunque corporali) mettevano in discussione le tesi di coloro che erano schierati su una prospettiva più escatologica e viceversa.⁶³ Tutto si è giocato (è proprio il caso di usare tale verbo) sulle possibilità di mantenimento dell'equilibrio fra fisicità e spiritualità. Se tale bilanciamento era perseguibile il giudizio diventava di accettazione. In effetti, tuttavia, spesso le Chiese cristiane hanno fatto ricorso ad attività fisiche e sportive per accompagnare la loro azione pastorale, ivi comprese le occasioni liturgiche. Varie vicende hanno caratterizzato i *trends* del cristianesimo nei riguardi dello sport, nelle diverse contestualizzazioni nazionali e culturali. Per esempio Magdalinski enfatizza il ruolo del Puritanesimo nordamericano tra il sedicesimo ed il diciassettesimo secolo, del tutto contrario allo svolgimento

61 Lusek, M. (2016). "Il prete nel villaggio olimpico". *Vita e pensiero*, XCIX (3, Maggio-Giugno), 91-92.

62 Magdalinski, T. (2007). "Sport and Religion". In Ritzer, G. (ed.) (2007). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Malden, Ma, Blackwell - Oxford, Carlton, 4690-4693.

63 Besret, B. (1964). *Incarnation ou Eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain (1935-1955)*. Paris, Cerf; Colombo, G. (1959). "Escatologismo e incarnazionismo". *La Scuola Cattolica*, 344-376, 401-424.

di iniziative sportive perché foriere di peccato, salvo poi riconoscere l'utilità politica e militare dell'addestramento fisico. L'avversione nasceva dal constatare che spesso lo sport era accompagnato, a livello diffuso popolare, da eccessi nell'alcool e nelle scommesse. Fu alla metà dell'Ottocento che si trovò un *modus vivendi* tra i due mondi, quello cristiano e quello sportivo. Si addivenne così all'insegnamento ufficiale dell'educazione fisica nelle scuole statali, in Inghilterra ed altrove, dove si riconobbe ad essa la dignità di disciplina a carattere morale, sociale, in grado di preparare le nuove generazioni di cittadini, di *leaders* politici. Questa motivazione di fondo spinse pure il cosiddetto Cristianesimo Muscolare ad usare lo sport come strumento ideologico di riaffermazione di un'appartenenza e di una supposta superiorità. Si arrivò così a sovrapporre cristianesimo e sport, a ridurre le differenze, ad esaltarne le convergenze. E lo sport fu trasformato in quasi-religione, facendo leva su elementi emozionali e devozionali.⁶⁴ Ma oggi non è detto che l'identificazione fra cristianesimo e sport sia sempre facile e scontata, in quanto le due esperienze differiscono anche sensibilmente.

Bibliografia

- AA. VV. (1991). *Chiesa e sport. Un percorso etico*. Cinisello Balsamo, Paoline.
- Abe, I. (2006). "Muscular Christianity in Japan: The Growth of a Hybrid". *The International Journal of the History of Sport*, 23 (5), 714-738.
- Ader, A. (2004). *Konfessionen und Sport in der frühen Neuzeit*. Hamburg, Verlag Dr. Kovač.
- Adogame, A., Watson, N. J., Parker, A. (eds.). (2016). *Global Perspectives on Sports and Christianity*. London, Routledge.

64 Edwards, H. (1973). *Sociology of Sport...* (*op.cit.*).

- Aguirre Baztán, Á. (1998). "La religión civil: a propósito de los Juegos Olímpicos". *Anthropologica: Revista de etnopsicología y ethnopsiquiatría*, (2), 1-58.
- Aragón-Vargas, L. F. (1991). "Algunas reflexiones sobre cristianismo y deporte. El cristiano y el deporte". *Revista Conquista Cristiana*, (Enero/Febrero), 58-60.
- Arredondo López, P. (2008). "Los deportes y espectáculos del imperio romano vistos por la literatura cristiana". *Foro de Educación*, (10), pp. 265-280.
- Augé, M. (2016). *Football. Il calcio come fenomeno religioso*. Bologna, Edizioni Dehoniane; ed. or. (1982), *Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse*. *Le Débat*, (19), 59-67.
- Baker, J. (2000). *If Christ Came to the Olympics*. Sidney, UNSW Press.
- Baker, W. J. (2007). *Playing with God: Religion and Modern Sport*. Cambridge, Ma, Cambridge University Press.
- Baumann, J. (2003). *Sport, Körper und Mormonen*. Hamburg, Diplomica.
- Berger, P. L. (1997). *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*. New York, de Gruyter; ed. it. (2013), *Homo ridens. La dimensione comica dell'esperienza umana*, Bologna, il Mulino.
- Besret, B. (1964). *Incarnation ou Eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain (1935-1955)*. Paris, Cerf.
- Birrell, S., Cole C. L. (eds.). (1994). *Women, Sport, and Culture*. Champaign, Il, Human Kinetics.
- Bottomley, F. (1979). *Attitudes to the Body in Western Christendom*. London, Lepus Books.
- Bradley, J. M. (1995). *Ethnic and Religious Identity in Modern Scotland. Culture, Politics, and Football*. Altershot, Avebury.
- Brown, D. W. (1987). "Muscular Christianity in the Antipodes: Some Observations on the Diffusion and Emergence of a Victorian Ideal in Australian Social Theory". *Sporting Traditions:*

- the Journal of the Australian Society for Sport History*, 3 (2), 173-187.
- Brunn, F. M. (2009). "Doping und Sportbetrug aus christlicher Sicht". *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 53 (1), 8-22.
- Cantó Rubio, J. (1957). *Christianismo y deporte*. Madrid, Euramérica.
- Carter, J. M. (1984). "Muscular Christianity and Its Makers. Sporting Monks and Churchmen in Anglo-Norman Society, 1000-1300". *The International Journal of the History of Sport*, 1 (2), 109-124.
- Centro Sportivo Italiano (2006), 1906-2006. *Cent'anni di storia nella realtà dello sport italiano*. Roma, C.S.I., 3 voll.
- Chiodi, G. M. (2011). "Il corpo e la sua trasfigurazione. Considerazioni di teologia simbolica". In Ricci, F. (a cura di), *Corpo, politica e territorio. Luoghi e non luoghi della corporeità*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 82-105.
- Christian, M. (1933). *L'esprit chrétien dans le sport*. Paris, Desclée de Brouwer.
- Cipriani, R. (2011). "Dallo spirito allo sport e viceversa. Il gioco della vita quando la vita è in gioco". *Religioni e Società*, XXVI (71), 61-69.
- Cipriani, R. (2012). "Sport as (spi)rituality". *Implicit Religion*, 15 (2), 139-151.
- Cipriani, R. (2015). "Religione e sport. Tra rito e spettacolo. Religion and sport. Between rite and spectacle". En Carbó García, J.R. (ed.), *Religión, deporte y espectáculo*, en *El Futuro del Pasado*, (6), 87-111.
- Claeys, A. (1994). *Sportbenadering in het christendom en het zen-boeddhisme* (Tesi inedita). Università di Leuven, Leuven.
- Clemens, J. (2009). *L'attività sportiva nel pensiero di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI*. (Conferenza). Università Lumsa, Roma, 18 dicembre 2009.
- Clemente Alessandrino (1937). *Il Pedagogo*. Torino, Società Editrice Internazionale.
- Coles, R. W. (1975). "Football as a Surrogate Religion". In Hill, M. (ed.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, London, SCM, 61-77.

- Colombo, G. (1959). "Escatologismo e incarnazionismo". *La Scuola Cattolica*, 344-376, 401-424.
- Communio* (2006), XXXI, 2 (184, Mars-Avril), numero monografico: "Le sport"
- Concilium* (1989), 5, numero monografico: "Lo sport (Sezione: Sociologia della religione)".
- Conferenza Episcopale Italiana (1995), *Sport e vita cristiana. Nota pastorale della Commissione Ecclesiale per la Pastorale del Tempo Libero, Turismo e Sport*. San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Conferenza Episcopale Italiana (1996). *Parrocchia e pastorale del turismo, dello sport, del pellegrinaggio*. Milano, Paoline.
- Conferenza Episcopale Italiana - Ufficio Nazionale per la Pastorale del Tempo Libero, Turismo e Sport (2000). *Glorificate Dio con il vostro corpo*. Milano, Paoline.
- Conrad, J. (2011). *Die Bedeutung des christlichen Glaubens für Leistungssportlerinnen und Leistungssportler*. Hamburg, Verlag Dr. Kovač.
- Curry, T. J., Parr, R. (1988). "Comparing Commitment to Sport and Religion at a Christian College". *Sociology of Sport Journal*, 5 (4), 369-377.
- Czech, D. R. et alii (2004). "The Experience of Christian Prayer in Sport: an Existential Phenomenological Investigation". *Journal of Psychology and Christianity*, 23 (1), 3-11.
- Dahl, D. (2008). *Zum Verständnis von Körper, Bewegung und Sport in Christentum, Islam und Buddhismus. Impulse zum interreligiösen Ethikdiskurs zum Spitzensport*. Berlin, Logos Verlag.
- Daniélou, J. (1975), *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*. Bologna, il Mulino.
- Dicksen, J. (1975). "The Place of Athletics in the Life of a Christian". *Sport Sociology Bulletin*, 4 (1), 48-55.
- Diem, C. (1974). *Ein Leben für den Sport*. Ratingen, Henn.
- Diem, C. (1982). *Ausgewählte Schriften*. St. Augustin, Richarz.
- D'Hoker, M., Renson, R., Tolleneer, J. (onder redactie van) (1994). *Voor lichaam & geest. Katholieken, lichamelijke opvoeding en sport in de 19de en 20ste eeuw*. Leuven, Universitaire pers Leuven.

- Dowland, S. (2011). "War, Sports, and the Construction of Masculinity in American Christianity". *Religion Compass*, 5 (7), 355-364.
- Dunn, R., Stevenson, C. (1998). "The Paradox of the Church Hockey League". *International Review for the Sociology of Sport*, 33 (2), 131-141.
- Durkheim, É. (1971). *La divisione del lavoro sociale*. Milano, Comunità; ed. or. (1893), *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris, Alcan, Paris.
- Edwards, H. (1973). *Sociology of Sport*. Homewood, IL, Dorsey Press.
- Erdozain, D. (2010). *The Problem of Pleasure: Sport, Recreation and the Crisis of Victorian Religion*. Woodbridge, The Boydell Press.
- Esler, P. F. (2005). "Paul and the Agon: Understanding a Pauline Motif in Its Cultural and Visual Context". In Weissenrieder, A., Wendt, F., von Gemünden, P. (eds.), *Picturing the New Testament: Studies in Ancient Visual Images, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 193*, Tübingen, Mohr Siebeck, 357-384.
- Feezell, R. (2013). "Sport, Religious Belief, and Religious Diversity". *Journal of the Philosophy of Sport*, 40 (1), 135-162.
- Freyne, S. (1989). "Cristianesimo primitivo e ideale atletico della greccità". *Concilium*, (5), 126-136.
- Funes-Pérez, A., Rodríguez-López, J., Manas, A. (2016). « Medieval Córdoba. From Umayyad Recreations to Competitive Christian Sport ». *International Journal of the History of Sport*, (April), 1-19.
- Gandolfo, G. B. (2007). *Sport e Chiesa. Un salto nella storia e nella vita*. Milano, Ancora.
- Gandolfo, G. B., Vassallo, L. (a cura di) (1994). *Lo sport nei documenti pontifici*. Brescia, La Scuola, 96-101.
- Garnham, N. (2001). "Both Praying and Playing: «Muscular Christianity» and the YMCA in North-East, in County Durham". *Journal of Social History*, (35), 397-407.
- Garrison, R. (1993). "Paul's Use of the Athlete Metaphor". *Studies in Religion*, 22 (2), 209-217.
- Gasbarro, L. (2012). "Il corpo che «lotta». Spunti per una riflessione simbolica". In Ricci, F. (a cura di), *Il corpo nell'imma-*

- ginario. Simboliche politiche e del sacro*. Roma, Edizioni Nuova Cultura, 169-185.
- Gems, R. (1993). "Sport, Religion, and Americanization: Bishop Sheil and the Catholic Youth Organization". *International Journal of the History of Sport*, 10 (2), 233-241.
- Grace, D. J. (2000). "Values, Sport and Education". *Journal of Christian Education*, 43 (2), 7-17.
- Guardini, R. (1922). "Die Liturgie als Spiel. Vom Geist der Liturgie". Freiburg, Herder, 56-70; ed. it. (1930), "La liturgia come gioco. Lo spirito della liturgia". Brescia, Morcelliana, 111-139; 1961, 108-125.
- Gunning, C. P. (1928). *Christendom en sport*. Zeist, J. A. Ruys.
- Guttmann, A. (1978, 2004). *From Ritual to Record: the Nature of Modern Sports*. New York, Columbia University Press; ed. it. (1994), *Dal rituale al record. La natura degli sport moderni*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Hall, D. E. (1994). *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hall, M. A. (1996). *Feminism and Sporting Bodies*. Champaign, Il, Human Kinetics.
- Hamilton, M. (2011). "An Augustinian Critique of Our Relationship to Sport". In Parry, J., Nesti, M. S., Watson, N. J. (eds.), *Theology, Ethics and Transcendence in Sports*, London, Routledge, 25-34.
- Hargreaves, J. (1994). *Sporting Females: Critical Issues in the History and Sociology of Women's Sports*. London, Routledge.
- Harrison, J. R. (2008). "Paul and the Athletic Ideal in Antiquity. A Case Study in Wrestling with Word and Image". In Porter, S. E., *Paul's World*, Leiden and Boston, Brill, 81-109.
- Heintzman, P., van Andel, G. A., Visker, T. L. (2006). *Christianity and Leisure: Issues in a Pluralistic Society*. Sioux Center, Ia, Dordt College Press.
- Henderson, W. E. (1997). "The Athletic Imagery of Paul". *Theological Educator*, (56), 33-43.
- Higgs, R. J. (1996). *God in the Stadium: Sports and Religion in America*. Lexington, University Press of Kentucky.

- Hilsmann, C. (2005). "Johannes Paul II. als sportliches Vorbild". *Sportunterricht*, 336-340.
- Hoffman S. J. (ed.) (1992). *Sport and Religion*. Champaign, Il, Human Kinetics.
- Hoffman, S. J. (2010). *Good Game: Christianity and the Culture of Sports*. Waco, Tx, Baylor University Press.
- Huizinga, J. (1940), *Autunno del Medioevo*. Firenze, Sansoni.
- Huizinga, J. (1949). *Homo ludens*. Torino, Einaudi.
- Husserl, E. (1913). "Ideen zur Phänomenologie und phänomenologische Philosophie". *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, (1), 1-323; ed. ingl. (1982). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology; Collected Works*. The Hague, Nijhoff; ed. it. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Torino, Einaudi, vol. I, vol. II.
- Jaramillo Arango, J. (1970). "El deporte en las cartas de San Pablo". *Razón y Fábula*, (17, Enero-Febrero), 105-108.
- Kelly, P. (2012). *Catholic Perspectives on Sports: From Medieval to Modern Times*. Mahwah, NJ, Paulist Press.
- Kelly, P. (2014). "I cattolici e lo sport. Una visione storica e teologica". *Civiltà Cattolica*, (3948, 20 dicembre), 557-570.
- Kerrigan, M. (1986). "Sports and the Christian Life: Reflections on Pope Paul II's Theology of Sports". *New Catholic World*, (July-August), 182-186.
- Kidd, B. (2006). "Muscular Christianity and Value-centred Sport: The Legacy of Tom Brown in Canada". *The International Journal of the History of Sport*, 23 (5), 701-713.
- Koch, A. (2002). "Lo sport come religione laica". *Civiltà Cattolica*, (3643, 6 aprile), 26-40.
- Krüger, A. (1993). "The Origins of Pierre de Coubertin's Religio Athletae". *Olympika*, (2), 91-102.
- Ladd, T., Mathisen, J. A. (1999). *Muscular Christianity: Evangelical Protestants and the Development of American Sport*. Grand Rapids, Mi, Baker Books.

- Lewis, G. (1966). "The Muscular Christianity Movement". *Journal of Health, Physical Education, Recreation*, 37 (5), 27-42.
- Lixey, K., Hübenthal, C., Mieth, D., Müller N. (ed. by) (2012), *Sport & Christianity. A Sign of the Times in the Light of Faith*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press; ed. or. (2008), Mieth, D., Müller, N., Hübenthal, C. *Sport und Christentum: Eine anthropologische, theologische und pastorale Herausforderung*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag.
- Lotz, F. (Red.) (1968). *Kirche und Sport*. Frankfurt am Main, Deutscher Sportbeirat im DSB.
- Lugaresi, L. (1994). "Tra evento e rappresentazione. Per un'interpretazione della polemica contro gli spettacoli nei primi secoli cristiani". *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, (30), 437-463.
- Lugaresi, L. (2008). *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*. Brescia, Morcelliana.
- Lusek, M. (2016). "Il prete nel villaggio olimpico". *Vita e pensiero*, XCIX (3, Maggio-Giugno), 89-92.
- Macaloon, J. J. (ed.) (2009). *Muscular Christianity and the Colonial and Post-Colonial World*. London, Routledge.
- Magdalinski, T. (2007). "Sport and Religion". In Ritzer, G. (ed.) (2007). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Malden, Ma, Blackwell - Oxford, Carlton, 4690-4693.
- Magdalinski, T., Chandler, T. J. L. (eds.) (2002). *With God on Their Side: Sport in the Service of Religion*. London, Routledge.
- Maier, B. (hrsg) (2010). *Ethische Perspektiven für den Sport: ist für den Sport ein christliches Ethos wichtig?* Hollabrunn, MBC.
- Maier, B. (hrsg) (2006). *Prinzip Mensch im Sport: 50 Jahre Kirche und Sport in Österreich. Festschrift für Rudolf Veiler*. Purkersdorf: Verlag Brüder Hollinek.
- Mangan, J. A. (2001). "Impero, Cristianesimo ed etica sportiva". *Storia urbana*, (97), 63-90.
- Mason, J. (1980). *Association Football and English Society, 1863-1915*. Brighton, Harvester Press.

- Mathisen, J. A. (1990). "Reviving «Muscular Christianity»: Gil Dodds and the Institutionalization of Sport Evangelism". *Sociological Focus*, 23 (3), 233-249.
- Meyer, H. (1973). "Puritanism and Physical Training: Ideological and Political Accents in the Christian Interpretation of Sport". *International Review for the Sociology of Sport*, (8), 37-52.
- Mieth, D. (2006). "Verso un'etica dello sport nella cultura contemporanea". In Pontificium Consilium Pro Laicis, *Il mondo dello sport oggi. Campo d'impegno cristiano*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 23-45.
- Mieth, D. (2012). "A Christian Vision of Sport". In Lixey, K., Hübenthal, C., Mieth, D., Müller, N. (ed. by), *Sport & Christianity. A Sign of the Times in the Light of Faith*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 156-186.
- Mischler, G. (1999). *Évangile et sport: quels rapports? Regards sur les valeurs chrétiennes d'une institution et celles qui sous-tendent sa pratique sportive* (Tesi inedita). École Supérieure de Travail Social, Fribourg.
- Moorman, A. M., Hums, M. A. (1998). "Sport Logo Trademark Infringement and the Christian Apparel Industry: Legal and Managerial Considerations for Sport Organizations". *Journal of the Legal Aspects of Sport*, 8 (2), 86-107.
- Munoz, L. et alii (2011). *L'Église, le sport et l'Europe: la Fédération Internationale Catholique d'Éducation Physique (FICEP) à l'épreuve du temps (1911-2011)*. Paris, L'Harmattan.
- Novak, M. (1967). *The Joy of Sports*. New York, Basic Books; (1994). Lanham, Md, Rowman & Littlefield.
- Nunes, F. J. (2003). *Atletas de Cristo: aproximações entre futebol e religião* (Tesi inedita). PUC, San Paolo.
- Oberman, G. W. (1928). *Jeugd, sport en Christendom*. Rotterdam, Korteweg en Stemerding.
- Oriard, M. (1991). *Sporting with the Gods: The Rhetoric of Play and Game in American Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Overman, S. J. (1997). *The Influence of the Protestant Ethic on Sport and Recreation*. Altershot, Avebury.

- Page, O. (2013). *Sport und Spiritualität. Unter besonderer Berücksichtigung der jüdisch-christlichen Spiritualität* (Tesi). Hamburg, Verlag Dr. Kovač.
- 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), 229-252.
- Petrognani, C. (2015). “Avanço neo-pentecostal no futebol brasileiro: análise sócio-antropológica acerca das relações entre religião, futebol e espaço público no Brasil”. En Carbó García, J.R. (ed.), *Religión, deporte y espectáculo*, en *El Futuro del Pasado*, (6), 175-191.
- Pfizner, V. C. (1967). *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic in the Pauline Literature*. Leiden, Brill.
- Pizzul, F. (2004). *Lo sport sia con te*. Milano, Cooperativa In Dialogo.
- Pontificium Consilium Pro Laicis – Laity Today (2011). *Sport, Education, Faith. Towards a New Season for Catholic Sports Associations*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Price, J. L. (1984). “The Super Bowl as Religious Festival”. *The Christian Century* (1984 issue), 190-191.
- Price, J. L. (2009). “Playing and Praying, Sport and Spirit: The Forms and Functions of Prayer in Sports”. *International Journal of Religion and Sport*, (1), 55-80.
- Putney, C. (2001, 2003). *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America. 1880-1920*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Ratzinger, J. (2005). “Gioco e vita”. In *Cercate le cose di lassù. Riflessioni per tutto l'anno*. Roma, Paoline, 89-91.
- Redmond, G. (1978). “The First Tom Brown’s Schooldays: Origins and Evolution of ‘Muscular Christianity’ in Childrens Literature, 1762-1857”. *Quest*, 30 (1), 4-18.
- Religioni e società* (2011), (71), numero monografico: “Etica, religione e lo spirito dello sport”.
- Rial, C. (2003). “Futebol e mídia: a retórica televisiva e suas implicações na identidade nacional, de gênero e religiosa”. *Antropolítica*, 14 (2), 61-80.

- Rial, C. (2013). "«The Devil's Egg»: Football Players as New Missionaries of the Diaspora of Brazilian Religions". In *The Diaspora of Brazilian Religions*, Leiden, Brill, 91-115.
- Rieker, H. (1984). *Mit Christus als Trainer: glaubhaft leben in der Welt des Sports*. Brendow, Moers.
- Rigobello, A. (2010). "«Epimeleia», cura dell'anima e del corpo". In Sorgi, G. (a cura di), *Ripensare lo sport. Per una filosofia del fenomeno sportivo*. Rimini, Guaraldi, 163-168.
- Scarpa, S., Carraro, A. N. (2011). "Does Christianity Demean the Body and Deny the Value of Sport – A Provocative Thesis". *Sport, Ethics, and Philosophy*, 5 (2), 110-123.
- Scholes, J. (2015). "Sport and the Christian Religion: A Systematic Review of Literature". *Sport in Society*, 18 (3), 386-389.
- Schulze-Berdt, H. (1993). *Fairness ist der Schlüssel: Gedanken über Sport und Kirche*. Nettetal, Steyler.
- Schwank, W. (1979). *Kirche und Sport in Deutschland: von 1848 bis 1920*. Niederhausen, Schors Verlag.
- Seesengood, R. P. (2006). *Competing Identities: the Athlete and the Gladiator in Early Christianity*. New York-London, Clark.
- Semsch, W. (1989). *Kirche und Sport in der Bundesrepublik Deutschland. Die Entwicklung und das Verhältnis von "Kirche und Sport, darg, stellt in einer epochalen und problemgechichtlichen Analyse von 1965-1988"* (Tesi inedita). Università di Dusseldorf, Dusseldorf.
- Simonson, T. (ed.) (1962). *The Goal and the Glory: America's Athletes Speak Their Faith*. Westwood, NJ, Fleming H. Revell Company.
- Stelitano, A., Dieguez, A. M., Bortolato, Q. (2015). *I Papi e lo sport. Oltre un secolo di incontri e interventi da San Pio X a Papa Francesco*. Roma, Libreria Editrice Vaticana.
- Sterchele, D. (2007). "The Limits of Inter-religious Dialogue and the Form of Football Rituals: the Case of Bosnia-Herzegovina". *Social Compass*, 54 (2), 211-224.
- Sterchele, D., Molle, A. (2011). "Introduzione. Sport, religione, spiritualità: nuovi spazi di ricerca e riflessione teorica". *Religioni e società*, (71), 11-15.

- Stevens, C. H. (2016). *Muscular Christianity: A Comparison and Analysis of the Historic and Modern Muscular Christian Movements* (Tesi). Lynchburg, Va, DigitalCommons@Liberty University.
- Stevenson, C. (1997). "Christian Athletes and the Culture of Elite Sport: Dilemmas and Solutions". *Sociology of Sport Journal*, 14 (3), 241-262.
- Stokvis, R. (2008). "Sportals substituut voor religie in Nederland?" *Leidschrift, Historischtijdschrift*, 23 (3), 119-133.
- Tolone, O. (2010). "Il calcio come simbolo escatologico". In Welte, B., *Filosofia del calcio*, Brescia, Morcelliana, 5-27.
- van der Roest, J.-W. (2010). *Mozes, Mohammed en Messi. Onderzoek naar betekenisgeving in sport en religie* (Tesi inedita). Universit  di Utrecht, Utrecht.
- Vendt, V. E. (2000). *The Application of Christian Faith by Small College Christian American Athletes within the Sport of Basketball* (Tesi inedita). Concordia Theological Seminary, Fort Wayne, In; (2001). Microform Publications, University of Oregon, Eugene, 2001.
- Watson, N. J., Czech, D. R. (2005). "The Use of Prayer in Sport: Implications for Sport Psychology Consulting". *Athletic Insight. The Online Journal of Sport Psychology*, 7 (4), 26-35.
- Watson, N. J., Parker, A. (eds.) (2013). *Sport and Christianity: Historical and Contemporary Perspectives*. London, Routledge.
- Watson, N. J., Parker, A. (2014). *Sport and the Christian Religion. A Systematic Review of Literature*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.
- Welte, B. (2010). "La partita come simbolo della vita. Riflessioni filosofico-teologiche sul gioco del calcio". In Welte, B., *Filosofia del calcio*, Brescia, Morcelliana, 31-64.
- White, J. (2012). "John Paul II's Interpretation of 1 Corinthians 9:24-27: a Paradigm for a Christian Ethic of Sport". *Studies in Christian Ethics*, 25 (1), 73-88.
- White, J., Deardorff, D. L. (eds.) (2008), *The Image of God in the Human Body: Essays on Christianity and Sports*. Lewiston, Edwin Mellen Press.

Xifra, J. (2008). "Soccer, Civil Religion, and Public Relations: Devotional-promotional Communication and Barcelona Football Club". *Public Relations Review*, (34), 192-198.

EL FACTOR RELIGIOSO EN LA FUNDACIÓN DEL FC BARCELONA

*The religious factor in the beginnings of
F.C. Barcelona*

Fernando Arrechea Rivas
Universidad Católica de Murcia

RESUMEN: El presente artículo tiene como objetivo analizar la influencia de la religión en el proceso fundacional del FC Barcelona, proceso fundacional que creemos ha sido tradicionalmente presentado de forma muy simplista, siguiendo en demasía lo publicado por otros autores con anterioridad, sin acudir a fuentes originales. Por ese motivo la investigación que presentamos tiene un carácter eminentemente descriptivo ya que, consideramos que los estudios interpretativos requieren que la realidad se encuentre muy definida y no es el caso que nos ocupa. En primer término, realizaremos una fundamentación heurística (búsqueda de fuentes en prensa histórica y archivos) y, posteriormente, una aproximación hermenéutica (análisis e interpretación crítica de las fuentes). Las principales fuentes proceden de la prensa de la época, de forma singular y destacada la revista *Los Deportes* (1897-1910), asimismo la documentación relativa al proceso fundacional del FC Barcelona conservada en el Archivo de la Subdelegación del Gobierno de Barcelona (antiguo Gobierno Civil). Nuestra principal conclusión es que en la fundación del FC Barcelona participaron grupos diferentes en un largo periodo de tiempo (1875-1903) y resulta injustificado atribuir a un solo individuo (Hans Gamper) e incluso a un de-

terminado colectivo (ya sean los extranjeros de Barcelona, los protestantes o los masones), el mérito de crear el FC Barcelona.

PALABRAS CLAVE: FC Barcelona, deporte, fútbol, religión

ABSTRACT: The aim of this article is to analyse the influence of religion on the founding process of FC Barcelona, a founding process which we believe has been traditionally portrayed in a simplified way, with too many publications being made by other authors previously without checking original sources. For this reason, the research that we are carrying out has a particularly descriptive nature as we believe that interpretive studies require a very well defined objectivity and this is not the case here. First of all, we will carry out a heuristic substantiation (search for sources in historical papers and archives) and subsequently, a hermeneutical approach (critical analysis and interpretation of sources). The main sources come from the press of the time period, most significantly and uniquely the magazine *Los Deportes* (1897-1910), as well as documents related to the founding process of FC Barcelona stored in the “Archivo de la Subdelegación del Gobierno de Barcelona” (former “Gobierno Civil”). Our main conclusion is that different groups participated in the founding of FC Barcelona over a long period of time (1875-1903) and it is therefore unjustifiable to give the credit of creating FC Barcelona to just one individual (Hans Gamper) and even to a specific group (whether foreigners in Barcelona, the protestants or the masons).

KEYWORDS: FC Barcelona, sport, foot-ball, religion

1. Introducción, objetivos y metodología.

Si se formularan preguntas como “¿quién fundó el Barça?” o “¿cuándo se fundó el Barça?” mucha gente respondería rá-

pidamente que Joan Gamper en 1899, algunos probablemente ampliarían la respuesta explicando que fue un club fundado por extranjeros que habían sido rechazados en otros clubes. Podría darse el caso que surgiera la cuestión del FC Barcelona como iniciativa protestante o incluso masónica (todo ello se ha publicado y divulgado, como veremos). De hecho, es una suerte de mantra muchas veces repetido: el club azulgrana tiene una impronta especial desde su nacimiento precisamente por haber sido fundado por protestantes extranjeros que habían sido rechazados en otros gimnasios. Dada la ingente cantidad de libros, artículos, documentales, programas de radio o televisión que se generan en torno al Barça es un discurso muy consolidado, especialmente en Cataluña. Pero no es cierto.

Gamper no fundó en solitario el Barça (fundó, y con ayuda de otros personajes con un papel cuanto menos tan importante como el suyo, “uno” de los cuatro FC Barcelona fundados entre 1893 y 1902), tampoco es cierto que fuera una iniciativa protestante o extranjera (participaron católicos españoles y fueron siempre mayoría e inspiradores del proyecto de 1899) ni, desde luego, una iniciativa masónica...

El FC Barcelona es hijo del círculo regeneracionista barcelonés vinculado a la Federación Gimnástica Española (entidad polideportiva de ámbito nacional creada en 1898) y liderado por Narciso Masferrer, algo que es poco conocido, atribuyéndose todo el mérito a Gamper. Se ha construido una versión oficial de la fundación del FC Barcelona como simplificación de un proceso complejo y prolongado en el que participaron diferentes grupos de varias nacionalidades y religiones, un proceso ligado decisivamente al regeneracionismo (y a la Federación Gimnástica Española) y cuyo verdadero cerebro fue Masferrer.

Nuestra búsqueda, selección y revisión de textos periodísticos se centra en el periodo comprendido entre 1875 (fecha más lejana en la que hemos encontrado referencias al fútbol en la prensa barcelonesa) y 1903 (año en el que el FC Barcelona queda definitivamente constituido y oficializado). Los prin-

cipales fondos documentales provienen de las bases digitalizadas de la Biblioteca Nacional de España y del *Arxiu de Revistes Catalanes Antiques* (ARCA). Aunque también se han consultado otras hemerotecas como las de *La Vanguardia*, el *Mundo Deportivo* o *The British Newspaper Archive*. Principalmente se han considerado la prensa deportiva y, de forma prioritaria, *Los Deportes* (1897-1910). Asimismo, se ha consultado la bibliografía existente sobre la temática: obras sobre la Barcelona del siglo XIX o de historia del fútbol, las biografías de Joan Gamper, las obras temáticas sobre masonería o comunidades extranjeras en Barcelona y, especialmente, las referentes a los orígenes y primeros años del FC Barcelona. Entre los archivos consultados cabe destacar el Archivo de la Subdelegación del Gobierno en Barcelona (antiguo Gobierno Civil, donde se conservan los documentos de inscripción del FC Barcelona en el Registro de Asociaciones).

El periodista Narciso Masferrer y Sala (Madrid, 26 de abril de 1867-Barcelona, 10 de abril de 1941) fue el primer promotor del deporte en España con una visión global y ambiciosa. Había nacido en Madrid de padres catalanes y estudiado en Francia y Alemania. En 1895, por motivos profesionales, se traslada a Barcelona. La llegada de Masferrer fue decisiva para dar forma a los proyectos del deporte catalán. Sería el impulsor que transformaría los titubeantes primeros pasos en realidades: clubes, federaciones, competiciones y prensa deportiva.

Poco después de instalarse en Barcelona Masferrer padeció tuberculosis y llegó a estar desahuciado por los médicos. Al curarse se volcó en una actividad divulgativa y asociativa trepidante. Quería aprovechar la segunda oportunidad que le concedía la vida.

Narciso Masferrer fue (entre otras muchas cosas) fundador y director de la revista *Los Deportes* (1897), fundador y presidente de la Asociación Catalana de Gimnástica (1897), fundador y vicepresidente honorario de la Federación Gimnástica Española (1898), presidente de la Unión Velocipédica Española (1902, 1912, 1939), cofundador (1899) y vicepresidente

(1909) del FC Barcelona, fundador de la Federación Española de Clubes de Fútbol (1909), presidente de la Federación Catalana de Fútbol (1913), fundador del Sindicato de Periodistas Deportivos (1911), etc.¹

Durante cincuenta y cuatro años la influencia de Masferrer en el proceso de institucionalización del deporte español fue omnipresente. Sin duda sus propios problemas de salud y la muerte prematura de su primera esposa y tres de sus hijos influyeron en su obsesión por la vida saludable y por la regeneración del pueblo español. El FC Barcelona es el fruto más exitoso y evidente del legado regeneracionista liderado por Masferrer y el núcleo del Gimnasio Solé, aunque la historia no les haya hecho justicia. De hecho, la influencia de la Federación Gimnástica Española en el proceso fundacional del Barça se acostumbra a obviar.²

El nacimiento del Barcelona resume en una única asociación todo el proceso de aparición y consolidación del deporte moderno en España, pues en el mismo participan varios grupos diferentes (regeneracionistas “autóctonos”, ingleses y germanoparlantes) que compartían un espacio de reunión (el Gimnasio Solé, en la calle Montjuïc del Carme de Barcelona) y, por encima de todo, el deseo de practicar deporte al aire libre.

Los ingleses habían iniciado la práctica del foot-ball en Barcelona hacia 1875 (con la inicial hostilidad o incompreensión de la población local):

“Desde hace algunos días han escogido unos ingleses para lugar de diversión un campo de la calle Aribau, frente al Hospital de S. Juan de Dios, donde con unas más que regulares pelotas juegan la mayor parte de las tardes. Hasta aquí nada hay de particular ni se acordaría seguramente nadie de ellos, si

1 Arrechea, F. (2016, 17 de julio). “El verdadero fundador del Barça”. *Primera Plana, Marca*, 39.

2 Arrechea, F. (2012, 1 de noviembre). “1899 ó 1902. ¿Cuándo se fundó el Fútbol Club Barcelona?”. *Cuadernos de Fútbol*, 37, CIHEFE; idem (2015, 1 de noviembre). “Orígenes, nacimiento y consolidación del FC Barcelona (1875-1903)”. *Cuadernos de Fútbol*, 70, CIHEFE; idem (2016, 17 de julio). “El verdadero fundador del Barça”. *Primera Plana, Marca*, 39.

no atropellasen a los transeúntes que van tranquilamente a sus ocupaciones; pues hace poco dieron con la pelota en la cabeza de una criatura que iba con su madre, a quien dejaron casi sin sentido; y el martes próximo pasado uno de los jugadores insultó, llegando a las manos, a un joven que presenciaba sus juegos, solo por estar cerca del montón de ropa que se habían quitado de encima, pues que juegan en calzoncillos y mangas de camisa. Llamamos sobre el particular la atención de quien corresponda.”³

En 1890 los ingleses de Barcelona ya tenían un equipo informal, que constituyeron formalmente en 1893 dándole la presidencia al cónsul británico (William Wyndham). Le dieron al club este nombre: Foot-ball Club Barcelona, aunque la prensa local lo tradujo como “Sociedad de Foot-ball de Barcelona”. Los ecos llegaron hasta el Reino Unido:

“The Barcelona foot-ball season was closed yesterday (Sunday) by a match between two chosen teams, Reds and Blues. The increasing popularity of the games was shown by the far larger number of people who went to witness it. The newspapers are also speaking in its praise, and call on the energetic English to infuse their energy into young Spaniards. It has been decided to formally start a foot-ball club in Barcelona next autumn.”⁴

Este primer FC Barcelona (en el que además de británicos había algunos españoles y franceses, algo poco frecuente en los English Clubs españoles) disputó varios partidos contra otros equipos de trabajadores británicos en la provincia de Barcelona hasta 1896,⁵ cuando el fútbol en la ciudad atraviesa una pri-

3 Crónica General (1875, 14 de marzo). *La Linterna de Gracia. Periódico de intereses morales y materiales*, 2.

4 Sporting Notes (1893, 20 de marzo). *The Yorkshire Evening Post*, 3.

5 Arranz, J. (2014). “Las aportaciones de la colonia industrial escocesa en la génesis del fútbol en Cataluña 1880-1906”. *Materiales para la historia del deporte*, 12. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

mera crisis y prácticamente desaparece hasta 1899. Este primer FC Barcelona fue conocido con posterioridad en la prensa como “Team Inglés”, “Equipo Inglés” o “Equipo de la Colonia Inglesa”.

En 1898 el suizo Hans Gamper llega a Barcelona como una escala para aprender español en casa de sus parientes, los Gaisert, y proseguir después viaje hacia Fernando Poo.⁶ Había jugado al fútbol en Suiza y Francia e intentó (junto a varios amigos suyos como Walter Wild) ingresar en el equipo que Jaime Vila estaba montando en el Gimnasio Tolosa (el Català FC). Fueron rechazados por ser extranjeros (o por ser protestantes, en esa época “extranjero” se utilizaba como sinónimo de protestante) y llamaron a una segunda puerta: el Gimnasio Solé.⁷ Allí fueron bien recibidos por Narciso Masferrer -que tenía la sede de sus numerosas asociaciones y de la redacción de la revista Los Deportes en el mismo gimnasio, de hecho, vivía en frente del mismo- y no tardaron en publicar el célebre anuncio para fundar el FC Barcelona:⁸

“Nuestro amigo y compañero Mr. Kans Kamper [*sic*], de la Sección de Foot-vall [*sic*] de la “Sociedad Los Deportes” y antiguo campeón suizo, deseoso de organizar algunos partidos en Barcelona, ruega a cuantos sientan aficiones por el referido deporte se sirvan ponerse en relación con el, dignándose al efecto pasar por esta redacción los martes y viernes por la noche de 9 á 11.”⁹

6 Gamper Soriano, E. (2008). *De Hans Gamper a Joan Gamper: una biografía emocional*. Barcelona, El Clavell.

7 Rodes, A. (2000). *Los fundadores del Fútbol Club Barcelona*. Barcelona, Edicions Joica; idem, (2001). *Joan Gamper: una vida entregada al fútbol*. Barcelona, Edicions Joica.

8 Arrechea, F. (2012, 1 de noviembre). “1899 ó 1902. ¿Cuándo se fundó el Fútbol Club Barcelona?”. *Cuadernos de Fútbol*, 37, CIHEFE; idem (2015, 1 de noviembre). “Orígenes, nacimiento y consolidación del FC Barcelona (1875-1903)”. *Cuadernos de Fútbol*, 70, CIHEFE; idem (2016, 17 de julio). “El verdadero fundador del Barça”. *Primera Plana, Marca*, 39.

9 Miscelánea (1899a, 22 de octubre). Los Deportes, 968.

Ese segundo FC Barcelona fue fundado en el Gimnasio Solé el 29 de noviembre de 1899. No fue casual. Masferrer y sus colaboradores más próximos de la Federación Gimnástica Española consideraban el fútbol como el deporte que mejor se podía adaptar a nuestro país, eran firmes defensores del sport al aire libre y se decidieron por el fútbol tras probar otros juegos de equipo como el gouret (el hockey actual) o el riscat (actual juego infantil del rescate o marro). Por ello los clubes barceloneses nacieron en gimnasios que también eran ambientes intelectuales, y Masferrer ayudó a Gamper y Wild (socios de la Federación Gimnástica Española) a consolidar el FC Barcelona.¹⁰ Este segundo Barça será, realmente, un fracaso: sólo reunió a diez jugadores (varios de los cuales no eran deportistas, de hecho uno de ellos era el armero alemán Eduardo Schilling, de cuarenta y siete años de edad) para su único partido frente al “Equipo Inglés” (el primer FC Barcelona en puridad).¹¹

Ante este fracaso, y con la más que posible mediación de Masferrer y de la familia Solé, se produce (nuevamente en el Gimnasio Solé) el 13 de diciembre de 1899 la fusión del FC Barcelona de Gamper y Wild y el “Equipo Inglés” (recordemos: era el FC Barcelona de 1893). Nace ese día de facto el FC Barcelona actual por fusión de los dos FC Barcelona anteriores, su nacimiento de iure tendría lugar, cumpliendo con la Ley de Asociaciones de 1887, con la inscripción en el Gobierno Civil. Trámite que llevarán a cabo el presidente Paul Haas y el secretario Pere Cabot a finales de 1902 (incluso con una nueva fundación para cumplir con los requisitos establecidos por la Ley), constando

10 Arrechea, F. & Scheinherr, E. (2015). “El Gimnasio Solé. Más que un gimnasio”. *Cuadernos de Fútbol*, 71, CIHEFE.

11 Arrechea, F. (2012, 1 de noviembre). “1899 ó 1902. ¿Cuándo se fundó el Fútbol Club Barcelona?”. *Cuadernos de Fútbol*, 37, CIHEFE; idem (2015, 1 de noviembre). “Orígenes, nacimiento y consolidación del FC Barcelona (1875-1903)”. *Cuadernos de Fútbol*, 70, CIHEFE; idem (2016, 17 de julio). “El verdadero fundador del Barça”. *Primera Plana, Marca*, 39.

oficialmente inscrito el FC Barcelona en el Registro de Asociaciones el 5 de enero de 1903.¹²

2. ¿Cuándo nace la versión “oficial”?

El origen de la versión “oficial” sobre el nacimiento del FC Barcelona está en el libro *Historial del F.C. Barcelona 1899-1924* publicado con motivo de las Bodas de Plata del equipo azulgrana. Este libro (obra del periodista Daniel Carbó Santaolària “Correcuita”)¹³ ofrece una crónica de la fundación del club muy favorable a Gamper (presidente del club en 1924 y amigo del autor) y le atribuye todo el mérito sobre la fundación del club, además de considerarle el “introdutor” del fútbol en Barcelona y prácticamente en toda España. Casi todas las publicaciones posteriores sobre historia del Barça lo han utilizado como fuente principal para explicar los primeros años del FC Barcelona hasta fechas muy recientes.¹⁴

3. ¿Cuándo nace la versión “protestante”?

La hipótesis del Barça como iniciativa protestante nace en 2000-2001 cuando Agustí Rodas publica dos libros titulados *Los Fundadores del FC Barcelona*, y *Joan Gamper. Una vida entregada al FC Barcelona* en los que, tras realizar una exhaustiva investigación en los archivos de las iglesias protestantes de Barcelona, concluye que los fundadores del FC Barcelona (Gamper, Wild, Witty, Parsons, etc.) eran protestantes y fueron rechazados por esa causa en el Gimnasio Tolosa fundando el nuevo club

12 Ibidem.

13 Carbó, D. (1924). *Historial del FC Barcelona, 1899-1924*. Barcelona, Imp. Costa.

14 Maluquer, A. (1949). *Cincuenta años del F. C. Barcelona*. Barcelona, M. Arimany; García Castell, J. (1968). *Història del futbol català*. Barcelona, Edicions Aymà; Ramón, J. (1971). *Historia del C.F. Barcelona*. Bilbao, Editorial L.G.E.V.

como refugio. Además de, supuestamente y siempre según el Sr. Rodes, otorgarle al FC Barcelona todos los valores propios de su religión (“la ética protestante”).¹⁵

Estas obras de Rodes tuvieron un gran impacto y sus conclusiones han calado en la opinión pública y en la prensa. Reconociendo al Sr. Rodes una enorme labor investigadora que reveló muchos datos biográficos inéditos de estos personajes, debemos discrepar de su tesis y defender la decisiva influencia de Narciso Masferrer y de la familia Solé (obviamente católicos) y de la Federación Gimnástica Española (de la que eran socios Gamper y Wild) en el nacimiento del Barça.

De hecho, los españoles siempre fueron amplia mayoría en el FC Barcelona, es completamente falso, como también se ha publicado con profusión (aunque hay que precisar que Rodes nunca lo afirmó), que en algún momento fuera un club sólo de extranjeros.¹⁶

Los siguientes datos estadísticos lo prueban: en la primera temporada (1899-1900) jugaron en el FC Barcelona dieciséis españoles, nueve británicos, tres suizos y dos alemanes; en la segunda (1900-1901) veinticinco españoles, diez británicos, dos suizos y un alemán; en la tercera (1901-1902) veintisiete españoles, trece británicos, tres suizos y dos alemanes; en la cuarta (1902-1903) veintiséis españoles, diez británicos, cinco suizos, un alemán y un francés.

Sí que es cierto que algunos sectores del club liderados por Luis de Ossó y Serra (secretario y jugador, sobrino de San Enrique de Ossó, fundador de la Congregación de Hermanas de la Compañía de Santa Teresa de Jesús) mostraron su malestar por el control de la directiva y de la comisión deportiva por parte de Gamper y otros extranjeros, lo que no consideraban lógico al ser una pequeña minoría. Se ha interpretado este deseo por parte

15 Rodes, A. (2000). *Los fundadores del Fútbol Club Barcelona*. Barcelona, Edicions Joica; idem, (2001). *Joan Gamper: una vida entregada al fútbol*. Barcelona, Edicions Joica.

16 Díaz Villanueva, F. (2012, 11 de diciembre). “Cuando el Barça no admitía catalanes”. Alerta Digital.

de Ossó de controlar el FC Barcelona como un deseo de expulsar a los protestantes, vinculándolo con su parentesco con San Enrique de Ossó.¹⁷

La familia de Ossó procedía de Vinebre, en el sur de Tarragona, como los Solé (propietarios del Gimnasio, sede del club y de todo el grupo regeneracionista de Masferrer, quien por cierto también estaba casado con una tarraconense) que eran de Benissanet. No parece casual que se conocieran en Barcelona y acabaran juntos en el Gimnasio Solé.

Luis de Ossó consiguió el control del club y la marcha de Gamper de la capitanía y de la directiva en diciembre de 1900.¹⁸ Aunque más tarde (1908) el FC Barcelona estaba a punto de desaparecer por falta de socios (tenía treinta y ocho) y Gamper regresó para salvar el club.

En 1924 Hans Gamper se encontraba en el cénit de su poder y fue el momento de escribir la historia de mano de Daniel Carbó.

4. ¿Cuándo nace la versión “masónica”?

Rodes ya puso sobre la mesa la supuesta influencia masónica entre los fundadores del FCB, aunque la falta de pruebas sobre la condición masónica de Gamper o Wild le hizo no enfatizar en demasía sobre la cuestión.¹⁹ Sí identificó como masones a Emilio Gaissert (el pariente de Gamper que le acogió en su casa al llegar a Barcelona), a los Noble (jugadores hispano-británicos de los inicios, emparentados con los Maragall por matrimonio) y a Samuel Morris (empresario inglés, padre de tres de los pioneros del fútbol en Barcelona).

Fue el periodista Xavi Casinos quien desarrolló la tesis del FC Barcelona como iniciativa masónica basándose en la condición

17 Rodes, A. (2000). *Los fundadores...* (op.cit.), 41.

18 *Ibid.*, 94.

19 Rodes, A. (2000). *Los fundadores...* (op.cit.); *idem*, (2001). *Joan Gamper...* (op.cit.).

masónica de Gaissert y en la existencia en la Biblioteca Arús de Barcelona (fundada con el legado de Rosendo Arús, Gran Maestro de la masonería catalana) de un cuadro y de un mandil con los colores azul y granate. Los colores azul y granate corresponden al Royal Arch, uno de los grados superiores de la francmasonería.²⁰

Nos parecen unas pruebas muy débiles para conceder a la masonería un papel destacado en el nacimiento del FC Barcelona, sobre todo cuando tenemos a través de Narciso Masferrer (1924) la explicación de los colores azul y granate: eran los colores del Basilea, club en el que Gamper había jugado y que además tenía las mismas siglas que el Barça (FCB). Debemos precisar que el lino tintado de esos colores (azul y encarnado) era mucho más caro que el blanco, por lo que en la elección de los mismos podría esconderse también una voluntad de ostentación económica y social, un signo de elitismo. El RC de Polo escogería idénticos colores.²¹

5. Conclusiones

Al asociarse, de forma bastante generalizada en la sociedad actual, masonería y protestantismo con valores positivos y, en cambio, catolicismo y regeneracionismo con valores negativos, podemos explicar el éxito mediático y popular de estas teorías, así como el olvido, o incluso la visión crítica, que reciben en numerosos libros y artículos personajes clave en el nacimiento del FC Barcelona como Narciso Masferrer o Luis de Ossó.

Como hemos visto, el proceso fundacional del FC Barcelona fue complejo y prolongado en el tiempo, atribuir todo el mérito del mismo a un único protagonista (Gamper) o a un colectivo

20 Casinos, X. (2009) *Passejades per la Barcelona maçònica*. Barcelona, Ajuntament de Barcelona; Arroyo, F. (2009, 11 de mayo). "Los colores del Barça son masónicos". El País.

21 Arrechea, F. (2015, 1 de noviembre). "Orígenes, nacimiento y consolidación del FC Barcelona (1875-1903)". *Cuadernos de Fútbol*, 70, CIHEFE.

concreto (protestantes, masones, extranjeros) es una simplificación difícil de sostener.

El FC Barcelona nace en un contexto de regeneracionismo y modernismo en la Barcelona de finales del siglo XIX y como fruto del deseo de algunos intelectuales de implementar el deporte al aire libre.

También nace por el mero afán de asociarse y practicar deporte de varios jóvenes de procedencias, nacionalidades y religiones diversas (aunque españoles y católicos en su inmensa mayoría) que coincidieron en un espacio físico (el Gimnasio Solé), un gimnasio que era también la sede de las diversas asociaciones impulsadas por Narciso Masferrer, así como la redacción de la revista *Los Deportes* y su despacho profesional, casi su casa (vivía al otro lado de la calle, en la calle del Carmen, 23).

El Gimnasio Solé era, en 1899, un lugar en el que los protestantes y/o extranjeros eran bien recibidos (a diferencia de otros lugares de Barcelona como el Gimnasio Tolosa) y por ello los suizos Gamper y Wild (y pocos días después los británicos del “Equipo Inglés”) fueron acogidos con normalidad y coadyuvaron en el proyecto de Masferrer para hacer del fútbol el deporte popular por antonomasia de Barcelona.

Pero una cosa era no ser rechazados por su nacionalidad o por su fe, y otra bien diferente (al menos para Luis de Ossó) era aceptar que dichos extranjeros (siendo clara minoría entre el conjunto de socios) controlaran la directiva y la comisión deportiva del club de forma permanente, lo que generaba tensiones y enfrentamientos personales.

No compartimos la interpretación de dichos enfrentamientos o pulsos por el poder como conflictos religiosos, y menos aún como actos de “limpieza de sangre”, “inquisitoriales”, etc. Ni aceptamos la imagen divulgada de Luis de Ossó como un personaje intrigante y negativo (casi un villano de cine o cómic, la némesis de Gamper), pues forman parte de una versión *oficialista* de los hechos, una reconstrucción histórica efectuada a partir de 1924 por la parte vencedora en el enfrentamiento.

Bibliografía

- Arranz, J. (2014). "Las aportaciones de la colonia industrial escocesa en la génesis del fútbol en Cataluña 1880-1906". *Materiales para la historia del deporte*, 12. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.
- Arrechea, F. (2012, 1 de noviembre). "1899 ó 1902. ¿Cuándo se fundó el Fútbol Club Barcelona?". *Cuadernos de Fútbol*, 37, CIHEFE.
- Arrechea, F. (2015, 1 de noviembre). "Orígenes, nacimiento y consolidación del FC Barcelona (1875-1903)". *Cuadernos de Fútbol*, 70, CIHEFE.
- Arrechea, F. (2016, 17 de julio). "El verdadero fundador del Barça". *Primera Plana, Marca*, 39.
- Arrechea, F. & Scheinherr, E. (2015). "El Gimnasio Solé. Más que un gimnasio". *Cuadernos de Fútbol*, 71, CIHEFE.
- Arroyo, F. (2009, 11 de mayo). "Los colores del Barça son masonicos". *El País*.
- ASDG. Archivo de la Delegación del Gobierno en Cataluña. Subdelegación del Gobierno en Barcelona. Caja 181, Número de Asociación 3.709 "Fútbol Club Barcelona".
- ASDG. Archivo de la Delegación del Gobierno en Cataluña. Subdelegación del Gobierno en Barcelona. Libro Registro de Asociaciones. Tomo II.
- Cabot, P. (1903, 28 de junio). "Foot-ball". *Los Deportes*, 408-409.
- Calatrava, E. (1900, 3 de marzo). "Foot-ball". *Iris*, 14-15.
- Carbó, D. (1924). *Historial del FC Barcelona, 1899-1924*. Barcelona, Imp. Costa
- Casinos, X. (2009) *Passejades per la Barcelona maçònica*. Barcelona, Ajuntament de Barcelona.
- Closa, A., Rius, J. & Vidal, J. (2001). *Un segle de futbol català, 1900-2000*. Barcelona, Federació Catalana de Futbol
- Closa, A., Pablo, J., Salas, J. A. & Mas, J. (Coord.) (2015). *Gran Diccionari de jugadors del Barça*. Barcelona, Editorial Base.
- Crónica General (1875, 14 de marzo). *La Linterna de Gracia. Periódico de intereses morales y materiales*, 2.

- Díaz Villanueva, F. (2012, 11 de diciembre). "Cuando el Barça no admitía catalanes". *Alerta Digital*.
- Elias i Juncosa, J. (1901a, 16 de febrero). "Sport. Lo foot-ball a Barcelona. Etapa passat y present". *La Il·lustració Llevantina*, 1.
- Elias i Juncosa, J. (1901b, 16 de octubre). "Sport. La gimnasia. Direcció y reglamentació. La Federació Gimnàstica Espanyola. Sos principis". *La Il·lustració Llevantina*, 1.
- Elias i Juncosa, J. (1901c, 1 de noviembre). "Sport. La Federació Gimnàstica Espanyola. La seva vida, Actes públics, Assemblies". *La Il·lustració Llevantina*, 1.
- Elias i Juncosa, J. (1910, 15 de marzo). "El foot-ball en Barcelona". *Los Deportes*, 69-74.
- Escardó, J. (1903, 5 de julio). "Foot-ball". *Los Deportes*, 423.
- Escardó, J. (1906, 6 de enero). "Los primeros partidos de foot-ball en esta capital". *Los Deportes*, 868-869.
- Federación Gimnástica Española (1902). *Ferías y Fiestas populares de Ntra. Sra. de las Mercedes. Programa y Reglamentos de los concursos que la Federación Gimnástica Española ha de realizar en el Campo de Juego del Parque*. Barcelona, Imp. José Cunill.
- Gamper, J. (1903, 16 de agosto). "Sobre el Decanato". *Los Deportes*, 518.
- Gamper Soriano, E. (2008). *De Hans Gamper a Joan Gamper: una biografía emocional*. Barcelona, El Clavell.
- García Castell, J. (1968). *Història del futbol català*. Barcelona, Edicions Aymà.
- Handicap (1894, 26 de mayo). "Sporting-Notes". *Barcelona Còmica*, 7-8.
- Maluquer, A. (1949). *Cincuenta años del F. C. Barcelona*. Barcelona, M. Arimany.
- Martínez Patón, V. (2011, 1 de febrero). "Sociedades y equipos: criterios para un análisis histórico". *Cuadernos de Fútbol*, 18, CIHEFE.
- Masferrer, N. (1902, 5 de enero). "Parques Deportivos". *Los Deportes*, 4-5.

- Masferrer, N. (1924, 29 de noviembre). "Fútbol. Constitución de una nueva sociedad". *La Vanguardia*, 19.
- Miscelánea (1899a, 22 de octubre). *Los Deportes*, 968.
- Miscelánea (1899b, 19 de noviembre). *Los Deportes*, 1031.
- Navarro, E. (1917). *Álbum histórico de las sociedades deportivas de Barcelona*. Barcelona, Imp. José Ortega.
- Pujadas, X. & Santacana, C. (1995a). *Història il·lustrada de l'esport a Catalunya, vol. I (1870-1931)*. Barcelona, Ed. Columna & Diputació de Barcelona.
- Pujadas, X. & Santacana, C. (1995b). "Reflexions per a un estudi sobre els valors del *sportsman* en els inicis de l'esport a Catalunya (1870-1910)". *Acàcia –Papers del Centre per a la Investigació del Moviments Socials–*, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 47-60.
- Pujadas, X. & Santacana, C. (1997). *L'esport és notícia. Història de la premsa esportiva a Catalunya (1880-1992)*. Barcelona, Col·legi de Periodistes de Catalunya.
- Pujadas, X. & Santacana, C. (2003). "El club deportivo como marco de la sociabilidad en España. Una visión histórica (1850-1975)". *Hispania. Revista Española de Historia*, 214, 505-522.
- Ramón, J. (1971). *Historia del C.F. Barcelona*. Bilbao, Editorial L.G.E.V.
- Rodes, A. (2000). *Los fundadores del Fútbol Club Barcelona*. Barcelona, Edicions Joica.
- Rodes, A. (2001). *Joan Gamper: una vida entregada al fútbol*. Barcelona, Edicions Joica.
- Rodríguez Méndez, R. (1894). "Revista de higiene". *Revista de Medicina y Cirugía Prácticas*, 34, 413-421.
- Serra, A. (1899, 12 de octubre). "Educación Física". *La Vanguardia*, 1-2.
- Serra, A. (1900, 2 de abril). "Macht a foot-ball". *La Vanguardia*, 4.
- Sobrequés, J. (2015). *Historia del FC Barcelona*. Barcelona, Editorial Base.

- Sporting Notes (1893, 20 de marzo). *The Yorshire Evening Post*, 3.
- Torreadella, X. (2012). "Orígenes del fútbol en Barcelona (1892-1903)". *RICYDE. Revista Internacional de Ciencias del Deporte*, 27, 80-102.
- Torreadella, X. & Arrechea, F. (2015). *Los orígenes de una Ciudad Olímpica. La vida gimnástico-deportiva en la Barcelona decimonónica*. Madrid, CIHEFE.
- X. (1897, 7 de junio). "El juego del foot-ball". *La Ilustración Artística*, 382.

LA TEORIA DELL'EDUCAZIONE CATTOLICA IN ITALIA NEL SECONDO DOPOGUERRA

*The Italian Theory of Catholic Education
in second Post-War*

*La teoría de la educación católica en
Italia en la segunda posguerra*

Matteo Monaco
Investigador independiente

RIASSUNTO: La ricerca, partendo dagli scritti del papa Pio XII, si pone come obiettivo spiegare in quale maniera, negli Oratori e negli spazi della Chiesa, lo sport venisse usato tanto come strumento di educazione e cura dei giovani quanto come elemento per portare una nuova Pastorale. Oltre ai testi diretti del Pontefice, la ricerca si avvale di uno studio bibliografico dei testi scritti sull'argomento nel periodo successivo a quello trattato (1945-1960) e l'analisi dei testi dei principali teorici dell'educazione sportiva cattolica contemporanei al periodo preso in considerazione. A tal fine di estremo interesse risultano anche gli articoli comparsi nel principale giornale del Centro sportivo italiano, erede delle Fasci (Federazione delle associazioni sportive cattoliche italiane), *Stadium*, che parlò largamente del problema educativo dei giovani. Il saggio parte da un'analisi generale dello sport cattolicamente inteso a partire dalla fine del XIX secolo per poi analizzare i principali aspetti dello sport cattolico italiano nel Secondo dopoguerra. Soprattutto rispetto a due temi fondamentali: la cura e il proselitismo dei giovani. Dallo studio si evince come il mondo cattolico abbia sempre prestato molta

attenzione al tema sportivo e ci permette di capire quali siano state le attività pratiche e teoriche che hanno fatto sì, a partire dai lavori pionieristici di Padre Semeria, che lo sport sia diventato un importantissimo strumento di Pastorale.

PAROLE CHIAVE: Semeria, Pastorale, dopoguerra, educazione, Parrocchia.

ABSTRACT: The work, starting from the writings of the pope Pious XII, have like an objective to explain in what way, in the Oratories and in the spaces of the Church, the sport was used like a tool of education and care of the young people, as element to bring a new Pastoral. Besides the direct texts of the Pope, the research uses of a bibliographical study of the texts written in the period to that essay (1945 -1960) and the analysis of the texts of the most important theoretical works on Catholic sporting education contemporary to the considered period. To this end, the papers appeared on the main journal of the Italian Sport Center, heir to the Fasci (Federation of Italian Catholic Sports Associations), *Stadium*, which talked abroad about the education problem of young people. The essay parts from a general analysis of Catholic sport beginning from the end of the XIX century, then analyzing the main aspects of the Italian Catholic sport in the Second postwar period. Above all in comparison to two fundamental themes: the care and the proselytism of the young people. From the study it is deduced how the Catholic world has always paid a lot of attention to the sporting theme and it allows us to understand what have been the practical and theoretical activities that have done it so, beginning from the pioneer jobs of Father Semeria, that the sport has become a very important tool of Pastoral.

KEYWORDS: Semeria, postwar, education, Pastoral, Parish.

RESUMEN: Esta investigación, que parte de los escritos del papa Pío XII, tiene como objetivo explicar de qué modo , en los Oratorios y en los espacios de la Iglesia, el deporte fue usado como un instrumento de educación y cuidado de los jóvenes en tanto elemento para traer una nueva Pastoral. Aparte de los textos directos del Pontífice, la investigación se apoya en un estudio bibliográfico de los textos escritos sobre la cuestión en el período posterior a ese tratado (1945 – 1960) y en el análisis de los textos de los principales teóricos de la educación deportiva católica contemporáneos al período tomado en consideración. Con dicha finalidad, resultan también de gran interés los artículos aparecidos en la principal revista del Centro Deportivo Italiano, heredera de la Fasci (Federación de las asociaciones deportivas católicas italianas), *Stadium*, que habló extensamente del problema educativo de los jóvenes. El ensayo parte de un análisis general del deporte católico a partir de finales del siglo XIX, para después analizar los principales aspectos del deporte católico italiano en la segunda posguerra. Sobre todo, respecto a dos temas fundamentales: el cuidado y el proselitismo de los jóvenes. Del estudio se desprende cómo el mundo católico había prestado siempre mucha atención al tema deportivo y así permite entender cuáles han sido las actividades prácticas y teóricas que lo han hecho y, partiendo de los trabajos pioneros del Padre Semeria, que el deporte se haya convertido en un importantísimo instrumento de Pastoral.

PALABRAS CLAVE: Semeria, Pastoral, posguerra, educación, Parroquia.

1. Introduzione

Fino al 1870, data della presa di Porta Pia, la Chiesa cattolica non aveva istituzionalizzato una vera e propria dottrina sociale che non fosse quella basata sui testi Sacri. La carità, l'obbligo di

aiuto ai poveri, la consolazione degli ecclesiastici ai contadini e lavoratori, erano gli unici elementi che contraddistinguevano la politica cattolica alle soglie del XIX secolo. Prodromi della dottrina sociale, che meglio vedremo più avanti nel paragrafo, si ebbero nel corso della storia a partire dal 1500 quando San Filippo Neri radunò attorno a sé un gruppo di ragazzi di strada avvicinandoli alle ricorrenze liturgiche attraverso il canto e il gioco, senza distinzione tra maschi e femmine, in quello che sarebbe diventato l'oratorio, proclamato come vera e propria congregazione da papa Gregorio XIII nel 1575.

Dallo stesso principio mosse Don Giovanni Bosco che, ispirato dall'opera di Don Giovanni Cocchi, che pochi anni prima di lui aveva tentato di radunare all'interno di un oratorio i ragazzi disagiati di Torino, decise di scendere nelle strade della propria città per osservare lo stato di degrado dei giovani del tempo, molti dei quali costretti a duri lavori. Don Bosco articolerà il suo programma per il proselitismo giovanile e per l'avvicinamento dei giovani alla Chiesa in tre punti fondamentali: pietà, doveri (studio) e intrattenimento. La sua opera di pastorale vide sempre nel gioco un elemento centrale, convinto com'era che giocare e stare insieme fossero elementi determinanti per fare catechesi¹.

Nel 1871, quando la Chiesa perse di fatto tutti i propri poteri temporali in Europa, Leone XIII si pose il problema di come affermare quella universalità che era stata già messa in dubbio dal XVII secolo e che con la caduta dello Stato della Chiesa aveva subito un colpo senza precedenti. La proposta di trasformare il potere temporale della Chiesa in un potere unicamente spirituale venne da parte di uno dei principali avversari dello Stato

1 Su queste due figure fondamentali nella storia della Chiesa e predecessori della dottrina sociale della Chiesa cattolica, la letteratura è molto ampia. Per San Filippo Neri molto utili sono i testi di FRANCESCO DANIELI *San Filippo Neri: la nascita dell'oratorio e lo sviluppo dell'arte cristiana ai tempi della Riforma* e il testo di ANTONIO CISTELLINI *San Filippo Neri: l'oratorio e la congregazione oratoriana*. Per Don Giovanni Bosco si vedano i testi di GIUSEPPE BUCCELLATO *Alle radici della spiritualità di San Giovanni Bosco* e il libro di ANGELO RAGUSA *Il metodo don Bosco tra pedagogia e storia*. Inoltre sono molto interessanti gli scritti degli stessi Padri che trattarono in maniera capillare la loro idea di pastorale.

della Chiesa nell'Ottocento, Camillo Benso conte di Cavour. Secondo Cavour la Chiesa doveva cedere i territori del proprio stato e portare avanti solo la predicazione con l'obiettivo di estendere il proprio magistero dall'Italia a tutta Europa seguendo l'esempio fatto nel 1500 dai Gesuiti².

Le istituzioni ecclesiastiche iniziarono a ragionare su questo tema grazie al lavoro fatto dal pontefice Leone XIII. Se nel 1867 l'enciclica di Pio IX *Sillabo* condannava ogni modernità, tanto socialista quanto liberale, con Leone XIII la teoria cattolica virò su una vera e propria dottrina sociale, espressa in maniera chiara nell'enciclica *Rerum Novarum* del 1891, divisa in tre parti. Nella prima evidenziava l'ingiustizia della soluzione socialista per il miglioramento delle condizioni di vita dei lavoratori, soprattutto rispetto all'abolizione della proprietà privata che minerebbe la dignità della persona umana, il lavoro, la possibilità di avere una famiglia e la pace sociale, rivendicandone la necessità contro coloro che la vorrebbero considerare alla stregua di un furto.

Nella seconda parte illustrava le linee della dottrina sociale rispetto alle differenti classi sociali. In particolare fu analizzato il tema dell'origine e della funzione delle differenti classi, proponendo una conciliazione tra di esse in quanto non poteva esistere il capitale senza il lavoro né il lavoro senza capitale.

Nella terza parte affrontava il modo per risolvere le questioni sociali, sottolineando l'importanza delle associazioni cattoliche in ambito di educazione e formazione³.

L'anno successivo dell'enciclica papale, nel 1892, nacque in Belgio la prima associazione ginnastica cattolica a cui fecero seguito, dopo alcuni anni, quelle francesi e italiane: nel 1906 nacquero le Federazione delle Associazioni Sportive Cattoliche d'Italia (FASCI).

2 De Rosa, G. (2002), *I tempi della Rerum Novarum*, Roma, Rubettino editore, 315.

3 Su questo argomento, oltre al testo citato di Gabriele di Rosa e alla *Rerum Novarum* stessa, si vedano, tra gli altri, anche i lavori di GIANFRANCO MORRA *La dottrina sociale della Chiesa*, di PIERO BARDUCCI e ANTONIO MAGLIULO *L'insegnamento economico e sociale della Chiesa*, di ÈMILE GUERRY *La dottrina sociale della Chiesa*, di Bartolomeo Sorge *Introduzione alla dottrina cattolica della Chiesa* e di STEFANO MAJEROTTO *La dottrina sociale della chiesa da Leone XIII a Giovanni XXIII*.

La definitiva consacrazione dell'associazionismo sportivo cattolico si ebbe nel 1911, con la costituzione della Federazione internazionale cattolica di educazione fisica (FICEP).

Pur nelle diverse situazioni nazionali, il mondo cattolico decise di affermare attraverso lo sport un qualcosa che andasse oltre il mondo del mero agonismo. Lo sport avrebbe dovuto predisporre il giovane militante a nuove attitudini, conferendogli un nuovo abito mentale: attraverso lo sport si poteva insegnare la disciplina, la perseveranza, il coraggio, doti che i nuovi educatori cattolici ritenevano necessarie per la sfida della modernità: attraverso lo sport si sarebbe potuta sfatare l'immagine di niezschiana memoria del cattolico fiacco e debole.

Principale artefice e teorico di questo processo fu il barnabita Giovanni Semeria agli inizi del XX secolo. Egli invitava a prendere esempio dal mondo anglosassone dove, grazie all'attività sportiva, il giovane non era abituato a temere le difficoltà e a fuggire davanti ai problemi, ma ad affrontarli. Semeria sosteneva che soprattutto il calcio fosse utile per far emergere le virtù tipiche cattoliche. Secondo padre Semeria, il calcio avrebbe potuto far acquisire quel misto di individualità e collettivismo a un popolo come quello italiano ritenuto eccessivamente incline all'individualismo. Con il calcio e con lo sport in generale, il giovane militante si sarebbe irrobustito non solo nel corpo ma anche nello spirito, trasformando la religione cattolica nella religione dei forti: secondo Semeria era impossibile fare proselitismo tra i giovani senza lasciare che i ragazzi giocassero a calcio negli oratori. Questa frase di Semeria è abbastanza significativa per comprendere quale sarà l'atteggiamento della Chiesa cattolica per riavvicinare i giovani a sé⁴. La politica cattolica sporti-

4 La letteratura sull'argomento è abbastanza ampia. I libri di maggiore interesse sono il volume di STEFANO PIVATO *Sia lodato Bartali: ideologia, cultura e miti dello sport cattolico*, la raccolta di saggi *Gedda e lo sport*, il volume di PAOLA DAL TOSO *Nascita e diffusione dell'Asci*, il testo di NICOLA PORRO *Identità, nazione e cittadinanza: sport, società e sistema politico nell'Italia contemporanea* e quello di SIMON MARTIN *Sport Italia: the italian lover affair with sport*. Imprescindibili, inoltre, sono almeno due testi dello stesso SEMERIA: *Giovane Romagna e I giochi inglesi*.

va andò avanti per i primi trent'anni del XX secolo finché, con la trasformazione in senso totalitario della società, il fascismo abolì qualunque associazione sportiva che non fosse di stampo fascista.

2. Nascita e sviluppo del Centro sportivo italiano

Ancor prima del 25 aprile 1945, data della Liberazione dell'Italia dal nazifascismo, la direzione generale dell'Azione cattolica approvò l'iniziativa di Luigi Gedda per intraprendere la costituzione di un'associazione specializzata nel mondo dello sport. Nonostante fosse figlio della precedente associazione delle Fasci, il neonato Centro sportivo italiano decise di aprire la sua opera di apostolato sportivo verso tutta la gioventù italiana⁵.

Nell'autunno del 1944 fu approvato il primo statuto del Csi con l'obiettivo di «sviluppare le attività sportive e agonistiche guardando ad esse con spirito cristiano, e cioè come valido mezzo di salvaguardia morale e di perfezionamento psicofisico dell'individuo»⁶. Lo sviluppo delle attività fisiche e sportive in relazione con lo spirito cristiano fu un tema centrale del Csi nel corso di tutta la sua esistenza. In particolare lo sport fu pensato come strumento di grandissima validità per lo sviluppo della pastorale, come vedremo meglio nel secondo capitolo e per l'apostolato. Su questo argomento, già nel 1944 fu chiarito come sport e apostolato non fossero in contraddizione tra di loro: dopo un breve *excursus* storico sulla storia del gioco e dello sport in Italia tra il I e il XX secolo, nell'editoriale del primo numero del *Notiziario del Centro sportivo italiano* si fece chiarezza su questo punto:

“[...] I nostri giuochi sportivi postulano una interiore moralità e si illuminano di una luce di vero e proprio apostola-

5 Greganti, A. (a cura di). (2006), *Cent'anni di storia nella realtà dello sport italiano. Volume II*, Bergamo, Litostampa istituto grafico, 31.

6 Senza Nome, (1944), Statuto del C.S.I., *Notiziario del Centro sportivo italiano*, numero 1, p. 1.

to, per la forza dell'esempio trascinate, per la emulazione elevante, per la pratica fervida dei mezzi agonistici rivolta sempre al fine supremo: il bene delle anime. Bene collettivo, spirito di conquista, fermento di massa, molla segreta e potente dello sport come lo intende e lo vuole il Centro sportivo italiano [... che sente la] necessità di liberare altresì le membra dei suoi mille e mille giovani che oggi, apertasi finalmente la strada, lancia nell'immenso agone sportivo, lungi dall'ozio irrequieto, fuori dalle afose sale cinematografiche e dalle fumide chiostre del giuoco, lontano dal richiamo ambiguo delle strade affollate, per armonizzare l'uomo latente in ciascuno di essi ordinato a diventare signore del creato. [...] È apostolato mirabile e nuovo quello che saprà mutare un campo sportivo in una palestra di virtù, muovendo la falange dei giovani in gioconda corsa verso una meta invisibile che trascende ogni umano traguardo"⁷.

Subito dopo la sua fondazione, il Csi cercò di trovare agganci con il mondo sportivo istituzionale e iniziò a prendere contatti con l'Enal e la Cgil per l'organizzazione e la promozione dei primi campionati dei lavoratori che si svolgeranno nel 1945. Nel mese di maggio dello stesso anno, nel corso del Congresso nazionale universitario, vennero gettate le basi per la nascita del Centro universitario sportivo italiano (CUSI) mentre iniziò una stretta collaborazione tecnica con le Federazioni sportive per l'organizzazione dei Campionati degli studenti medi e, grazie anche alla collaborazione con le GIAC (Gioventù italiana di azione cattolica), furono creati i primi campionati studenteschi⁸.

Nel 1945 il Csi iniziò a radicarsi su tutto il territorio nazionale: oltre a rapporti sempre più stretti con le federazioni, vennero costituiti più di sessanta comitati provinciali sparsi in tutta Italia mentre fu organizzata la prima *Pasqua dello sportivo*, con gli atleti del Csi ricevuti dal *Papa degli sportivi*, Pio XII, manifestazione che

⁷ Senza Nome, Sport e Apostolato, (1944 *Notiziario del centro sportivo italiano*, numero 1, p. 2.

⁸ Greganti, A. (a cura di), *op. cit.*, 178.

diventerà una tradizione nel mondo sportivo cattolico per tutti gli anni Quaranta e Cinquanta⁹.

L'azione di espansione del Csi e andò di pari passo con la politica sportiva messa in atto da Azione cattolica e, soprattutto, con la centralità e l'importanza che allo sport diede il papa Pio XII. Un opuscolo molto importante pubblicato dopo la morte del Pontefice, *Lo sport nell'augusta parola di Pio XII*, raccoglieva tutti gli interventi del Papa sul tema dello sport. Di alcuni di questi interventi, che saranno alla base della Pastorale dello sport, parleremo diffusamente più avanti. Qui ci limitiamo a segnalare tre avvenimenti riguardanti tutti il mondo del ciclismo anche se in forme differenti. Nel 1946 il Papa ricevette per la prima volta nella sua trentennale storia, la carovana del Giro d'Italia, l'avvenimento sportivo più seguito fino al 1955¹⁰. L'anno successivo, durante l'udienza agli uomini di Azione cattolica, Pio XII citò come esempio il campione sportivo cattolico Gino Bartali:

“il tempo della riflessione e dei progetti è passato. È l'ora dell'azione. La dura gara di cui parla San Paolo è in corso. È l'ora dello sforzo intenso. Anche pochi istanti possono decidere la vittoria. Guardate il vostro Gino Bartali, membro dell'Azione cattolica: egli ha più volte conquistato l'ambita maglia. Correte anche voi in questo campionato ideale, in modo da conquistare un ben più nobile palma; *Sic currite ut comprehendatis* (I Cor. 9.24)”¹¹.

Infine nel 1950 il Giro d'Italia fu inserito come tappa del Giubileo: nelle aspettative di Pio XII la vittoria del cattolicissimo Bartali avrebbe dovuto accompagnare il primo Giubileo dopo le due tragedie mondiali. La sorte e lo sport fecero un brutto scherzo al Papa che si trovò nella situazione di dover premiare il primo vincitore straniero di un Giro e per di più protestante, lo svizzero Hugo Koblet.

9 Senza Nome, (1945, 21 maggio), “La Pasqua del Giro”, *Il Popolo*.

10 Ibidem.

11 Senza Nome, (1947, 7 settembre), “Oggi la grande giornata”, *Il Popolo*.

Nel 1949, durante il secondo congresso del Csi, si aprì un dibattito sui programmi e sull'impostazione da dare all'ente promozionale. Uno dei problemi da affrontare riguardava lo scarso interesse che il mondo sportivo tradizionale riservava al dilettantismo rispetto agli ampi spazi lasciati ai professionisti. Si decise di puntare quindi sullo sport dilettantistico tanto che nel congresso prevalse la volontà «di portare una linfa vitale e giovanilmente spavalda, ma cosciente, al vecchio tronco dello sport attraverso un innesto che non poteva non essere fecondo [...] garantire ed ottenere garanzie per la libera attuazione dello sport giovanile [applicandolo] nel tronco dello sport nazionale: ecco i termini oggettivi che avevano tenuto il Congresso del Csi in una lunga discussione»¹².

3. Il corpo, lo sport e la “merce” nel pensiero cristiano di Pio XII

Nel dicembre 1951, il Csi presentò al suo III congresso nazionale il suo assunto fondamentale: lo sport non doveva essere visto come un fine bensì come un mezzo per il fine, e il fine fu quello dell'educazione di tutti attraverso l'attività sportiva¹³.

La teoria dell'educazione cattolica attraverso lo sport ha una storia lunga. Già nel 1215, durante il Concilio Lateranense IV la Chiesa definì così il corpo: «crediamo fermamente che c'è un solo Dio il quale con la sua onnipotenza e virtù creò dal nulla, contemporaneamente, fin dall'inizio del tempo, la natura spirituale e quella corporale, cioè la natura angelica e quella mondana. In oltre creò la natura umana fondata da un'anima e un corpo»¹⁴.

12 Greganti, A. (a cura di), *op.cit.*, 63.

13 *Ibid.*, 65.

14 Pavoni, N. (1959), *Sport Sano per una gioventù migliore: orientamento ideologico per i campi scuola CSI*, Roma, Edizioni CSI, 3.

Tutto l'uomo, tanto l'aspetto morale quanto quello corporeale, è specchio e immagine di Dio. Per dirlo con le parole di Pio XII, Dio ha unito il corpo «allo spirito nell'unità della natura umana, per far gustare all'anima il canto delle opere di Dio, per aiutarla a rimirare in questo specchio il loro comune creatore»¹⁵.

La questione della corporeità per la Chiesa cattolica andava di pari passo con due concetti fondamentali: da un lato il concetto di peccato originale, dall'altro quello di resurrezione dei corpi. Pio XII affermò che «non Iddio ha fatto mortale il corpo bensì il peccato ma se per causa del peccato del corpo, tratto dalla polvere deve un giorno ritornare in polvere, da questa tuttavia il Signore lo trarrà nuovamente per richiamarlo in vita. Anche ridotti in polvere la Chiesa rispetta e onora i corpi morti per poi Risorgere»¹⁶.

Pio XII continuò poi il suo discorso citando l'apostolo Paolo che, in una lettera ai Corinzi sosteneva che il corpo era stato affidato da Dio per custodire l'anima ed era quindi molto importante per l'intero spirito umano¹⁷.

Per Pio XII, gli sportivi dovevano glorificare e cercare Dio nel loro corpo, tempio dello Spirito Santo. Come nei Salmi si parla di lodare Dio nel tempio apposito, così lo sportivo e l'uomo dovevano trattare il proprio corpo in maniera virtuosa, poiché è lì che lo Spirito Santo ha scelto di dimorare.

A questo punto, era necessario far comprendere agli sportivi che la questione del corpo come luogo in cui è custodito lo Spirito Santo non era solo marginale, ma rappresentava uno dei punti centrali dello sport inteso cristianamente. Un'ampia parte della letteratura del quindicennio cercò di convalidare "i principi regolatori dello sport sanamente inteso" partendo dalla critica al professionismo e alla mercificazione dell'atleta. Secondo Pio XII bisognava impegnarsi affinché lo sport, tanto nella vita pri-

15 Pio XII, (1957), *Lo sport nell'augusta parola di Pio XII*, Roma, Edizioni CSI, 9.

16 Ibidem.

17 Vangelo, 1 Cor. 6 19-20.

vata quanto in quella pubblica, occupasse il posto che gli spettava e che «st[esse] nella misura ad esso assegnata dalla dignità umana e dai doveri superiori del bene comune»¹⁸. Dal punto di vista cristiano uno sport sano doveva essere limitato dalla legge divina in maniera prioritaria rispetto alla legge umana. Questo significava emendare la pratica sportiva da tutti gli abusi deleteri all'uomo, alla famiglia e alla società¹⁹. Questi abusi furono specificati in maniera chiara e dettagliata nel testo succitato di Pio XII ai giornalisti sportivi e sviscerati in quattro punti fondamentali.

In primo luogo lo sport non poteva essere fine a se stesso. Lo sport doveva essere pensato come cura del corpo nel suo insieme e mai come attività fisica in sé finendo così nel degenerare nel materialismo. Lo sport doveva essere quindi al servizio di tutto l'uomo «lungi dall'intralciare il perfezionamento intellettuale e morale deve promuoverlo, aiutarlo e favorirlo»²⁰. Il corpo era quindi sì una parte essenziale dell'uomo ma non la sua parte fondamentale: uno sport che fosse costituito solo dal corpo e non dall'anima non sarebbe un vero sport ma culto del corpo e della tecnica, causa del "divismo e del funambolismo". Il divismo, esaltando il corpo materiale, annulla l'uomo come essere spirituale e «lo rende simile a un bruto. Il funambolismo, invece, toglie all'esercizio fisico la dignità che gli viene da un'altissima concezione dell'uomo e rende l'esercizio sportivo simile a uno spettacolo di circo»²¹.

Quindi il corpo doveva essere sottomesso all'anima poiché lo sviluppo del primo, delle sue energie, della sua bellezza sarebbe effimero se non fosse usato per una causa maggiore, cioè servire l'anima. «Nello sport e nella ginnastica – sosteneva Pio XII – come nel suono dell'artista l'elemento principale, dominante è lo spirito, l'anima, non l'strumento, il corpo»²². Lo sport do-

18 Pio XII, *op.cit.*, 34.

19 Pavoni, N., (1959), *op.cit.*, 8.

20 Pio XII, *op. cit.*, 32.

21 Pavoni N., (1959), *op. cit.*, p. 9

22 Pio XII, *op. cit.*, pp. 46-47

veva quindi avere ben chiare le gerarchie dei valori tra anima e corpo, capire quali sono gli "interessi dell'anima" cioè evitare di fare troppo sport con il rischio di determinare una frattura «tra anima e Dio, tra uomo e famiglia» e comprendere che lo sport nelle attività umana è sì un importante, ma non fondamentale, sono «aiuti ed accessori certamente da stimarsi ma non valori di vita indispensabili né assolute necessità morali»²³.

In secondo luogo lo sport non poteva ostacolare il lavoro professionale. Lo sport doveva mirare a procurare un sollievo che permetta «di tornare all'opera con rinnovata vigoria e volontà e con distensione di nervi. Sarebbe un non senso a lungo andare, dannoso al bene comune se venisse al primo posto nelle occupazioni personali, sicché l'esercizio della professione e del mestiere finisse col dare l'impressione di una fastidiosa interruzione dell'affare principale della vita»²⁴.

In terzo luogo l'attività sportiva non poteva minacciare la vita della famiglia, «compromettere l'intimità tra gli sposi, né le sante gioie della vita in famiglia, disperdendo per padre, madre, figli e figlie per il lavoro quotidiano fanno già troppo sentire il loro peso»²⁵.

Il quarto e ultimo punto riguardava la necessità di rispettare comunque il precetto domenicale e di evitare di utilizzare la domenica per praticare o assistere a pratiche sportive in quanto la messa domenicale rimaneva un momento cruciale nella vita cattolica italiana.

4. Lo sport cristiano

Lo sport così come inteso e conosciuto nel mondo contemporaneo è figlio della rivoluzione industriale. Per questo motivo, secondo Pavoni esso era ancorato a una concezione mate-

23 Ibidem

24 Pio XII, *op. cit.*, p. 34

25 Ibidem

rialistica e protestante che, in contrasto con gli insegnamenti del Vangelo e di Padre Semeria, andava riformata in senso cristiano. Quindi occorre uscire dal culto del corpo e delle diverse maniere sportive per realizzare un capovolgimento della concezione dello sport. Per sport cristiano si intendeva dunque quell'insieme di attività fisiche:

“sostenute ed alimentate da un sano agonismo con lo scopo di educare psicologicamente, psichicamente, spiritualmente, socialmente l'uomo perché con più facilità possa conoscere, amare, servire. Uno sport quindi sano per un uomo completo, fatto di corpo, anima, Grazia e di relazioni sociali è lo sport che noi possiamo definire Cristiano. Oggi, quando si parla di atleta, si pensa subito all'uomo che abbia un organismo psicologicamente a posto e che abbia raggiunta una determinata tecnica in una speciale attività sportiva. Questa è una concezione materialistica dell'uomo. Il materialismo infatti non conosce dell'uomo se non la carne materiale il cui vigore [nelle parole di Pio XII] e la cui bellezza nascono e fioriscono per presto appassire e morire, come l'erba del campo che finisce nella cenere e nel fango”²⁶.

Per Pio XII lo sport aveva quattro fini: il primo, quello più prossimo, era quello di educare, sviluppare e fortificare il corpo, dal lato statico e dinamico. Il secondo, più remoto, era quello «dell'utilizzazione da parte dell'anima del corpo così preparato per lo sviluppo della vita interiore o esteriore della persona». Il terzo contribuiva all'avvicinamento della perfezione da parte dell'uomo. Il quarto, «fine supremo in generale e comune ad ogni forma di attività umana, avvicinare l'uomo a Dio»²⁷.

Di questi quattro punti citati da Pio XII, per il mondo cristiano sono due i più importanti, che andremo ad analizzare nel dettaglio: l'utilizzo da parte dell'anima del corpo per lo sviluppo della vita interiore o esteriore e la possibilità di avvicinare l'uomo a Dio.

²⁶ Pavoni, N., (1959), *op. cit.*, p. 14

²⁷ Pio XII, *op. cit.*, 23.

Per quel che riguarda il primo punto Monsignor Pavoni, il maggior teorico dello sport cristiano degli anni Cinquanta, vedeva nello sport un mezzo per raggiungere quell'equilibrio tra corpo e spirito cercato da ogni religione. Attraverso lo sport, secondo Pavoni, era possibile «facilitare il dominio della pericolosa evoluzione della fantasia giovanile»²⁸ e creare un "centro di interesse" in cui superare dei limiti, siano essi «gli avversari, se stesso o il tempo». Lo sport era inteso anche come mezzo per l'orientamento del temperamento e per la formazione del carattere, antidoto contro «la mollezza della vita comoda, sveglia il senso dell'ordine e educa all'esame, alla padronanza di sé, al disprezzo del pericolo senza millanteria né pusillanimità. [...] Lo sport sanamente inteso, è una scuola di lealtà, di coraggio, di sopportazione, di risolutezza; di fratellanza universale»²⁹.

Per quanto riguarda la possibilità di avvicinare Dio agli uomini, Pio XII, nel discorso appena citato agli sportivi romani il giorno della Pentecoste del 1945, parlò dell'attività fisica come mezzo che serve a glorificare Dio.

"Sia che mangiate – scrive l'Apostolo delle Genti ai Corinzi – sia che beviate, sia che facciate altre cose, fate tutto per la Gloria di Dio (I Corinto 10,31). San Paolo parla qui dell'attività fisica, della cura del corpo, lo sport, ben rientra nelle parole "sia che facciate altre cose". Che anzi egli ne discorre spesso esplicitamente: parla delle corse, delle lotte, non con espressioni di critica o di biasimo ma da conoscitore che ne eleva e ne nobilita cristianamente il concetto"³⁰.

Lo sport può aiutare ad avvicinarsi a Dio attraverso l'acquisizione delle virtù: secondo Pavoni lo sport sano e cristianamente inteso desta sentimenti di lealtà. Inoltre,

28 Pavoni, N, (1959), *op. cit.*, 15.

29 Pio XII, *op. cit.*, 17.

30 Ibidem.

“la docilità e l’obbedienza si richiedono ad un vero atleta, obbedienza all’allenatore, al direttore tecnico, al capitano di squadra, all’arbitro e a tutti coloro che guidano un esercizio di squadra. Un’altra virtù richiesta dallo sport è lo spirito di rinunzia. La squadra prima dell’atleta [...] Queste ed altre virtù, sebbene abbiano come oggetto un’attività fisica ed esteriore, sono genuine virtù cristiane che non possono acquistarsi ed esercitarsi in modo esimio senza un intimo spirito religioso”³¹.

5. Pastorale e sport: lo sport come strumento di conquista apostolica

Secondo l’idea cattolica, alle forme conosciute di sport attivo, siano esse retribuite, e quindi professionistiche o non retribuite, cioè dilettantistiche, erano attribuite tre caratteristiche che determinavano il vero e proprio interesse degli uomini nei confronti dello sport. La prima, quella psicologica era di coloro che assistevano agli spettacoli sportivi, facendo dello sport un fenomeno «psichico agonistico della folla, quando cioè si innestano su di esso delle scommesse, dei premi e delle passioni sull’opinione pubblica»³². La seconda, quella culturale, che analizza in maniera scientifica lo sport attraverso varie forme del sapere, dalla storia, alla tecnica, passando per la medicina e la chimica. Una terza, quella artistica, vedeva nel gesto sportivo una forma di arte e di massima rappresentazione del corpo umano.

Tutto ciò, secondo Pavoni, sottolineava l’importanza che lo sport aveva assunto nel corso del XX. Se in tutti i tempi l’affermazione dello sport passava per una sorta di “radice istintiva”, di confronto con gli altri per superarli e superare se stesso, un elemento nuovo vi era invece nella società a lui contemporanea. Gli anni Cinquanta furono un tempo

31 Pavoni, N., (1959), *op. cit.*, 17.

32 Pavoni, N. (1961), *Il nostro sport*, Roma, Edizioni CSI, 40.

“del movimento. Possibilità di viaggi, forte diffusione del senso turistico, danno al nostro tempo una dinamica particolare. E quando questo diventa spettacolo muove anche le articolazioni del pensiero facendo dell'uomo un antisedentario anche dal punto di vista psicologico. Lo sport si accorda perfettamente con questa caratteristica fondamentale della civiltà d'oggi, accontentando le esigenze psichiche e fisiche dell'uomo moderno. [inoltre] l'uomo trova nell'attività fisica in genere e nello spettacolo sportivo, un mezzo di evasione dal quotidiano, che lo diverte e lo distende dall'azione nervosa prodotta dall'organismo umano dalla vita di oggi eccessivamente rumorosa e convulsa”³³.

A causa di questa massiccia ricerca di sport, tanto attivo quanto passivo, il mondo cristiano ne fece gioco-forza uno strumento di evangelizzazione, apostolato e proselitismo al fine di accompagnare l'uomo verso Dio, è necessario per l'apostolo moderno uscire fuori dalle mura ecclesiastiche. Per dirla con il Cardinale Siri, grande studioso e cultore della questione del tempo libero nel mondo cattolico, e tra gli organizzatori della Settimana Sociale del 1959 sul tempo libero cristianamente inteso, occorre comprendere che oramai la strada degli Apostoli era diventata «ufficio, fabbrica, caserma, prigione, stadio, bar, cinema: ebbene dobbiamo arrivare là, San Paolo faceva così»³⁴. Affinché lo sport diventasse un efficace strumento di apostolato per Pavoni erano necessarie tre condizioni: «1) la finalità dello sport deve essere apostolica e non commerciale; 2) la quantità di impiego non deve compromettere per il suo peso e il suo vortice lo spirito apostolico; 3) la qualità non deve danneggiare la dignità dello strumento»³⁵.

Il problema era applicare questi nuovi dettami cattolici al mondo pratico, superare, cioè, la teoria e cercare con la prassi

33 Pavoni, N, (1959), *op. cit.*, 41.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

si di rendere lo sport uno strumento attivo e funzionale per l'apostolato.

Pavone in modo meticoloso e scientifico fornì informazioni pratico-teoriche precise per l'organizzazione dello sport nelle parrocchie, che negli anni Cinquanta e Sessanta erano ancora importanti centri di aggregazione giovanile. Le direttive essenziali di Pavone furono quattro, che andremo ad analizzare nel dettaglio: una informativa perfetta, la presenza di un'azione capillare sul territorio, un'organizzazione tale da potersi reggere con continuità e la temperatura missionaria del recupero.

La prima direttiva era necessaria per poter svolgere un lavoro concreto e reale. Era impossibile fare un programma di lavoro concreto nelle parrocchie senza conoscere accuratamente i problemi della parrocchia. Occorreva, quindi stabilire, accanto a coloro che frequentavano o erano vicini all'azione sacerdotale «la zona di coloro che sono lontani, che però possono venire facilmente agganciati, perché forniti anche di notevoli capacità positive. Pensate – continua Pavoni – alla vasta schiera degli appassionati dello sport che, con la scusa dello sport, possono essere avvicinati facilmente e essere utilizzati per le nostre organizzazioni. Senza considerare il beneficio spirituale di cui possono godere a contatto con i nostri ambienti parrocchiali»³⁶.

La “mappatura” della zona, oltre a essere uno strumento valido per reclutare allenatori ed atleti, serviva a entrare in relazione con le famiglie: il contatto con i giovani permetteva di conquistare all'attività apostoliche e parrocchiali anche le loro famiglie. L'informativa, però, non poteva prescindere dall'analisi di quello che il Cardinale Siri aveva chiamato “unità agglutinanti”, cioè tutti i luoghi «di ritiro ove la gente porta o la propria noia o la propria sovrabbondanza: bar, caffè, trattorie, bettole, ritrovi ricreativi e sportivi [...] tutti questi ambienti ritrovi fanno la geografia morale della gioventù e non solo»³⁷.

36 Ibid., 42.

37 Ibidem .

Una volta svolta un'attenta analisi del quartiere o del paese in cui la parrocchia avrebbe dovuto lavorare, era necessario passare al secondo punto, la presenza e l'azione capillare. I nuovi giovani, secondo Pavone, evadevano volentieri dalle gabbie domestiche andando in altri centri di attrazione dove sfuggivano dal controllo familiare. Per questo motivo in quei *club*, dove si riuniva il mondo giovanile, era necessaria la presenza di almeno un membro della parrocchia che potesse portare i giovani verso le attività della Chiesa. Per fare questo era necessario tenere costantemente collegamenti con tutti i *club*, conoscere le «loro attività, organizzarla, guidarla, prevenirla»³⁸. Il lavoro della Parrocchia non doveva essere solamente limitato all'interno, alla cura dei giovani che si avvicinavano spontaneamente, ma doveva essere aperta quanto più possibile all'esterno, nel tentativo di spingere tutti quei giovani, interessati allo sport, a unirsi alle attività parrocchiali e a trovare la soluzione delle proprie difficoltà nel mondo della Chiesa.

Il collegamento con i vari club presenti nelle città o nei paesi, premessa necessaria per aumentare il numero degli iscritti alla Parrocchia, era una fase necessaria prima del creare una continuità con il lavoro svolto in passato e da svolgere in futuro. Secondo Pavoni, il problema principale delle Unioni sportive era la loro temporaneità, il fatto di nascere, crescere e svanire nel giro di pochissimo tempo. Un giovane vuole sì vincere e superare se stesso, ma vuole anche che la sua società sia forte e continua, affinché gli dia garanzia di serietà e continuità, affinché l'autorità competente, allenatore o arbitro, abbia anche una autorevolezza sostanziale. Poiché ogni attività sportiva si svolge in un determinato periodo geografico e che, con la fine della stagione, rischia che il giovane perda interesse all'attività della Parrocchia, era necessario costituire delle polisportive che unissero alle attività fisiche anche interessi extra-agonistici, in modo da tener legati i giovani all'ambiente parrocchiale. Frequentan-

38 Ibid., 43.

do le sedi delle varie società, quindi, il giovane doveva entrare in contatto con l'opera del sacerdote sentendo anche «l'influenza della nostra stampa. Pertanto l'attività agonistica dovrebbe essere integrata con opportune iniziative spirituali [...] inoltre sarebbe opportuno dare sviluppo ad una vasta attività ricreativa incrementando i cosiddetti sport ricreativi come la caccia, la pesca, il tamburello»³⁹.

Accanto all'attività agonistica, utile per avvicinare i giovani al mondo della Chiesa, era dunque necessario lavorare su temi anche extra-agonistici, in modo da educare i giovani alla morale cattolica attraverso lo sviluppo delle attività formative, culturali e ricreative.

Una volta verificatesi queste tre precondizioni, occorre dare una «temperatura missionaria del recupero» comprendere cioè che lo sport «sanamente inteso» non aveva come scopo solo la perfezione del singolo atleta, ma doveva essere un mezzo per la conquista della massa giovanile.

Per questo motivo, atleti, dirigenti e allenatori, dovevano essere dominati dal «senso missionario» con la consapevolezza che «i giovani che frequentano i nostri campi sportivi, [non trasformeranno] immediatamente la loro conformazione mentale»⁴⁰. Lo sport, secondo Pavoni, era uno strumento ottimo per veicolare il messaggio cristiano ma richiedeva, oltre che pazienza, che l'attività fisica fosse rivolta a tutti senza preconetti sociali o politici, avvicinandosi ai giovani come amici ed educatori e non come «partigiani e politicanti. Tutti i giovani, indistintamente, hanno il dovere di salvare la loro anima e quindi il diritto alla nostra azione missionaria»⁴¹.

Concludiamo il paragrafo con le parole di Pio XII che nel suo discorso rivolto agli atleti cattolici, precisò in maniera puntuale lo spirito missionario degli sportivi: «lievito di cristianesimo voi dunque sarete negli stadi, sulle strade, sui monti, al mare ovun-

39 Ibidem.

40 Ibid., 44.

41 Ibidem.

que si innalza con onore il vostro vessillo. [...] scopo essenziale delle Organizzazioni sportive cattoliche è il vostro influsso cristiano nel mondo dello sport»⁴².

6. Le leggi dell'atleta cristiano e il vademecum dello sportivo

Sono due gli opuscoli che provarono negli anni Cinquanta a fare un sunto di quali fossero le leggi dell'atleta cristiano e quale fosse il *vademecum* da seguire e da diffondere nel mondo. Nel primo, di Giovanni Pinto, in maniera sintetica sottolineava le priorità e il luogo in cui lo sport andava inserito all'interno della società. Ne uscì un decalogo, coincidenza certamente voluta, con "dieci comandamenti" che ammonivano e consigliavano lo sportivo cristiano nella sua attività. Di questi punti abbiamo parlato nelle pagine precedenti, ma è interessante mostrare come siano stati riassunti in modo da dare una solennità ancora maggiore all'attività pastorale dello sport.

"la «legge» dell'atleta cristiano: I – Glorifica Iddio con il suo corpo; II – Pone lo sport al servizio dell'anima; III – Condanna lo sport contrario ai doveri religiosi, familiari e professionali; IV – Pratica lo sport per diventare virtuoso; V – Utilizza lo sport come strumento di apostolato; VI – Rispetta le legge sportiva e chi la rappresenta; VII – È cavalleresco e leale con tutti; VIII – Perde e vince con serenità; IX – Gareggia impegnando ogni sua energia; X – Ama la propria società sportiva"⁴³.

Di questi punti, l'unico non trattato in maniera adeguata sino ad ora, riguarda l'amore nei confronti della propria società sportiva che rappresenta l'amore incondizionato che l'uomo deve avere per Dio.

42 Senza Nome, (1955, 10-11 ottobre), Discorso di Pio agli atleti cattolici, *L'Osservatore romano*, anno XV, n. 236.

43 Pinto, G., (1962), *L'atleta cristiano ha la sua legge*, Villalba, Tornambe, 9.

Il secondo opuscolo, uscito nel 1959, esaminava in maniera schematica alcuni argomenti: la cultura del corpo, il rapporto tra Chiesa e sport, il primato dello spirito sul corpo umano, il rapporto tra sport e morale, i doveri dell'atleta, la sana educazione sportiva e lo sport come scuola di virtù.

Molti di questi punti sono stati esaminati nelle parti precedenti, ma è comunque il caso di soffermarsi su alcuni punti specifici. L'opuscolo fu scritto con la classica forma della domanda e della risposta in modo da essere quanto più intellegibile possibile. Interessanti sono le risposte sul rapporto tra Chiesa e sport. La Chiesa si occupa di sport in quanto attività umana in stretto rapporto con la morale, attraverso cui è possibile avvicinarsi a Dio grazie allo sviluppo di una morale forte e di virtù cristiane⁴⁴. Proprio per questo motivo lo sport può essere una scuola di virtù perché se sanamente inteso come la «cultura del corpo è di per sé cosa buona e l'attività fisica è ordinabile, per mezzo della ragione, al supremo ed ultimo fine dell'uomo»⁴⁵.

Ma quali sono queste virtù cristiane che si sviluppano attraverso lo sport? Secondo Contran e Pavoni sono dodici, tutte assolutamente legate alla tradizione educativa cattolica. In primo luogo la lealtà, poi la docilità, quando cioè «obbedisce ai dirigenti, ne accetta le disposizioni anche se comportano qualche momentanea rinuncia o umiliazione»⁴⁶. Altre virtù che emergono dallo sport sono lo spirito di sacrificio, la fedeltà, la modestia e la generosità. Ma per essere un vero sportivo cristiano occorre essere casti rispettando le «sapienti finalità delle proprie energie fisiche non contravvenendo al sesto comandamento anche solo con il pensiero»⁴⁷. Queste virtù, assieme alla serenità, la pazienza, la giustizia e la temperanza sono «genuine virtù cristiane che non possono acquistarsi ed esercitarsi in grado sommo

44 Contran, A., Pavoni, N., (1959), *Vademecum dello sportivo cristiano*, Roma, Edizioni CSI, 5-6.

45 Ibid., 16.

46 Ibid., 17.

47 Ibid., 18.

senza un intimo spirito religioso e senza il frequente ricorso alla preghiera»⁴⁸.

7. Conclusioni

Come visto nel corso della storia contemporanea, da quando cioè lo sport si può considerare tale, la Chiesa cattolica lo ha sempre tenuto in profonda considerazione. Sin dalla *Rerum Novarum* la Chiesa colse l'importanza dell'associazionismo cattolico e, di conseguenza, dell'associazionismo sportivo. La nascita alle soglie del XX secolo delle Fasci e la creazione di una Federazione sportiva internazionale di ginnastica alla fine del XIX secolo sono emblematici dell'interesse per lo sport del mondo cattolico. Gli stessi lavori di Padre Semeria ci permettono di comprendere il ruolo che lo sport dovesse avere nella nostra società: non solo cancellare il mito del cattolico debole e molle, portato avanti dal filosofo Nietzsche ma anche usare lo sport per aggregare le masse ed educare i giovani. Questi due aspetti risultano essere fondamentali per meglio comprendere la politica cattolica sportiva. Se per Padre Semeria era impossibile attrarre i ragazzi negli Oratori senza permettergli di giocare a calcio, sport che si andava rapidamente affermando in tutta Italia, per il mondo educativo cattolico occorreva superare la diffidenza nei confronti dello sport, inizialmente visto come strumento propagandistico protestante.

Per questo motivo alcuni dei maggiori teorici dell'educazione cattolica si sforzarono di inserire il discorso sportivo all'interno di quello religioso, cercando di trovare equiparazioni tra le virtù cattoliche e le virtù sportive. Il successo di questa azione fu evidente: nel corso degli anni Cinquanta, nonostante ci fosse un calo dei partecipanti alla messa domenicale, Oratori e Parrocchie continuarono a essere dei centri di aggregazione giovanile

48 Ibidem

riuscendo in questo modo a veicolare i precetti e i contenuti del mondo cattolico.

Bibliografía

- Argenta, C., (1967). "Apostolo dalla Parola". *Evangelizzare*. Numero Speciale, anno VI numero 8
- Barucci, P., Magliulo, A., (1996). *L'insegnamento economico e sociale della Chiesa*, Milano, Mondadori.
- Buccellato, G., (2014), *Alle origini della spiritualità di Don Bosco*, Torino, Elledici.
- Catholicus, (1922, 15 gennaio). L'Università Cattolica di Milano. *Fede e ragione*.
- Cistellini, A., (1989). *San Filippo Neri: l'oratorio e la congregazione oratoriana*, Brescia, Morcelliana.
- Contran, A., Pavoni, N., (1959). *Vademecum dello sportivo cristiano*, Roma, Edizioni CSI.
- Dal Toso, P., (2006). *Nascita e diffusione dell'Asci*, Milano, Franco Angeli.
- Danieli, F. (2009). *San Filippo Neri: la nascita dell'oratorio e lo sviluppo dell'arte cristiana ai tempi della Riforma*, Cinisello Balsamo, San Paolo.
- De Rosa, G., (2002). *I tempi della Rerum Novarum*, Roma, Rubettino editore.
- Gemelli, A., (1914). "Polemiche in tema di medioevalismo". *Vita e Pensiero*, anno 1, fascicolo 2.
- Gemelli, A., (1956). "Nel venticinquesimo della morte di padre Semeria". *Vita e pensiero*, anno 1956.
- Greganti, A. (a cura di), (2006). *Cent'anni di storia nella realtà dello sport italiano. Volume II*, Bergamo, Litostampa istituto grafico.
- Guerry, E., (1958). *La dottrina sociale della Chiesa*, Roma, Ares.
- Jacobellis, S., (1971). "L'educazione cristiana". *Evangelizzare*. Anno X, numero 8.

- Majerotto, S., (1961). *La dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII a Giovanni XXIII*, S. l.: s.n.
- Martin, S., (2011). *Sport Italia: the Italian love affair with sport*, London, Tauris.
- Meda, F. (1931). "Padre Semeria barnabita. Discorso commemorativo all'Università Cattolica di Milano". *Vita e Pensiero*.
- Mesolella, G., (1988). *P. Giovanni Semeria tra scienza e fede*, Roma, Ed. Dehoniane.
- Morra, G., (1988). *La dottrina sociale della Chiesa*, Milano, Scuola di dottrina sociale.
- Pavoni, N. (1959). *Sport Sano per una gioventù migliore: orientamento ideologico per i campi scuola CSI*, Roma, Edizioni CSI.
- Pavoni, N. (1961). *Il nostro sport*, Roma, Edizioni CSI.
- Pinto, G., (1962). *L'atleta cristiano ha la sua legge*, Villalba, Tornambe.
- Pio XII, (1957). *Lo sport nell'augusta parola di Pio XII*, Roma, Edizioni CSI.
- Pivato, S., (1985). *Sia lodato Bartali: ideologia, cultura e miti dello sport cattolico, 193-1948*, Roma, Lavoro.
- Porro, N., (1995). *Identità, nazione cittadinanza: sport, società e sistema politico nell'Italia contemporanea*, Roma, Seam.
- Quadrotta, G., (1959). *Democrazia Cristiana Italiana, documentario storico n. 1*, Roma, Cinque Lune.
- Ragusa, A., (2009). *Il metodo Don Bosco tra pedagogia e storia*, Milano, Lampi di Stampa.
- Sala, F. (1941). *Padre Semeria Barnabita*, Torino, L.I.C.E.
- Semeria, G., (1902). *Giovane Romagna (sport cristiano)*, Castrocaro, Tipografia moderna.
- Semeria, G., (1914). *Medioevalismo. Vita e Pensiero*, anno I, fascicolo 2.
- Semeria, G. (1927). *I miei ricordi oratori*, Roma-Milano, Amatrix.
- Sorge, B., (2016). *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana.
- Taviani, P. E., (1972). *Principi cristiani e metodo democratico*, Firenze, Le Monnier.

- Traniello, F., (1966). "Appunti sulla preistoria dell'Università Cattolica". *Vita e Pensiero*, anno XLIX, numeri 9-10.
- Zambarbieri, A.,(1982) "Motivi etico-religiosi nel rapporto tra Semeria e la prima Democrazia Cristiana". In AA. VV., *Eli-gio Cacciaguerra e la prima Democrazia Cristiana*, Roma, Cinque Lune, 375-384.

LA EDUCACIÓN ÉTICO-ESTÉTICA DE LA PERSONA EN EL DEPORTE

The ethical-aesthetic Education of the Person in the Sport

Antonio Sánchez Pato

Universidad Católica de Murcia (UCAM)

RESUMEN: Desde la teología y la filosofía podemos comprender el concepto de belleza en el deporte ligado a la dignidad humana. Para ello, en este artículo: a) analizamos desde la antropología cristiana el lugar del cuerpo y el valor del deporte en la vida del ser humano; b) abordamos la estética intentando comprender la belleza ligada a la dignidad; a continuación, c) proponemos una educación estética donde la belleza ligada al deporte no está exenta del sufrimiento, de las limitaciones físicas o psíquicas del individuo, para que seamos capaces de ver más allá de las formas, en orden a respetar y salvaguardar la dignidad de la persona humana; finalmente, d) reflexionamos sobre el concepto de belleza que los profesores y los entrenadores están transmitiendo a los alumnos y a los deportistas a través del deporte, proponiendo un modelo en el que tienen cabida el dolor, el sufrimiento, las limitaciones e imperfecciones, sin dejar por ello de ser bello.

PALABRAS CLAVE: deporte, educación, ética, estética, belleza, dignidad.

ABSTRACT: From theology and philosophy we can understand the concept of beauty in sport linked to human dignity. Therefore,

re, in this article: a) we analyze, from the anthropology of Christianity, the body and the value of sport in the lives of human beings; b) we boarded the aesthetic trying to understand beauty linked to dignity; then c) we propose an aesthetic education where beauty linked to sport is not without suffering, physical or mental limitations of the individual, so that we are able to see beyond the forms, in order to respect and safeguard the dignity of the person human; finally, d) we reflect on the concept of beauty that teachers and coaches are transmitting to students and athletes through sport, proposing a model that fits the pain, suffering, limitations and imperfections while still being beautiful.

KEYWORDS: sport, education, ethics, aesthetics, beauty, dignity

1. Introducción

La estética está llamada a representar un importante papel en el campo de la formación ética o en valores.¹ La educación estética remite a educar en y por la belleza, a desarrollar la sensibilidad hacia lo bello, entendido como un valor excelso ligado a lo bueno.

Tempranamente, Baumgarten (*Aesthetica*, 1750) definió estética como *analogon rationis*,² que hace que la belleza descansa en la subjetividad de un conocimiento o una vivencia que obedece a la capacidad interna del conocimiento. La estética puede definirse hoy en día como la ciencia que estudia el conocimiento que adquirimos a través de los sentidos, siendo la belleza uno de sus objetos de estudio. Bello sería aquello que agrada a los sentidos y puede llevar a sentimientos de atracción y bienestar emocional (S. Agustín); y Belleza es aquello que nos procura sensación de placer a través de los sentidos.

1 Barraca, J. (2011). "Estética y formación humana: el valor de la estética en la educación". *Educación y Futuro*, 24, 205-219.

2 Baumgarten, A.G. (1986). *Aesthetica*. Hildesheim: Georg Olms.

A lo largo de la historia de la filosofía, la cuestión de la belleza se ha abordado de diferentes formas. Hagamos, en una tabla, un somero repaso de lo esencial en algunos pesadores señeros:

Pitágoras	Simetría y proporción
Protágoras	Relativa a cada individuo
Sócrates	“Belleza espiritual”, algo más que física. Belleza como conveniencia, adecuación a una utilidad: el bien moral (<i>Hippias Mayor</i>); amor ideal (<i>Fedro</i>); Inclínación a la perfección; la verdad (<i>Banquete</i>).
Aristóteles	Proporciones perfectas; lo que agrada o es valioso en sí mismo. La belleza es buena; no todo lo bueno es bello.
Estoicos (Protágoras y Gorgias)	Felicidad es igual a virtud (dominio de las pasiones): belleza moral; la naturaleza es bella.
Plotino	Belleza está en el alma, en el interior, no en las formas.
Pseudo Dionisio	Belleza como bondad.
Cicerón	Belleza estética (sensorial) / belleza moral (espiritual).
Pseudo Longino	Distingue bello de sublime (lo sublime sorprende).
Lactancio	Lo feo es bello si es útil.
Edad Media	Lo importante es el símbolo, el significado, más que la forma.
San Basilio	Bello es lo que cumple una utilidad.
San Agustín	En cada fragmento de la naturaleza está Dios.
Santo Tomás	Belleza y bondad son lo mismo.
Dante	El amor es la fuente de belleza.
Luca Pacioli	“Proporción áurea” (número fi) que se cumple en todo.

Tabla 1. Visión de la belleza en el pensamiento filosófico.

La estética hace referencia a una filosofía del arte, por lo que sienta las bases epistemológicas del conocimiento de lo bello. En la Grecia clásica, lo bello tenía fuertes implicaciones en el ámbito educativo. Lo *kalos* es “*aquello digno de reconocimiento en virtud de su apariencia, aquello excelso por ser hermoso*”.³ De ahí que la *kalos agathos* (*kalós*: bello; *agathós*: bueno) se refiera al perfecto caballero, y la *kalokagathía*, la conducta de dicha persona. En este sentido, ese ideal clásico debe ilustrar nuestra labor educativa; debemos contribuir desde nuestra área, la educación física, a la formación integral del alumno.

También debemos conectar la estética con el ámbito de lo lúdico,⁴ revitalizando el hondo análisis que de lo lúdico hace Hui- zinga al ponerlo en relación con el arte, la contemplación y la experiencia estética.⁵

En este sentido, la educación física puede entenderse como el arte de construir y modelar al ser humano tomando como arcilla su capacidad natural de movimiento. Al dirigir sus movimientos, proponiendo la exploración como herramienta de desarrollo de una motilidad intencional, estamos formando e informando al alumno desde los valores de la libertad y la creatividad.

2. Para una educación estética

La educación física, a través del desarrollo de algunos de los contenidos que le son propios (el deporte y los juegos), está llamada a ser el bastión defensivo de los valores estéticos vinculados a lo bello. La belleza del gesto deportivo ha sido cantada por Ulrich (2005) en su *Elogio de la belleza atlética*,⁶ o por Serrano en

3 Siabra, J. (2007, octubre). *La pervisión del legado griego: kalokagathía y mutilación en la Iliada y 300*. Congreso Iberoamericano “Influencia de las Éticas Griegas en la Filosofía Contemporánea, Universidad Autónoma de Madrid, 2.

4 Barraca, J. (2011). “Estética y formación humana... (op.cit.), 209.

5 Hui- zinga, J. (1972). *Homo Ludens*. Madrid: Alianza.

6 Ulrich, H. (2005). *Elogio de la belleza atlética*. Buenos Aires: Katz Editores.

su *Elogio de la pasión pura*,⁷ en ambos casos destacando el asombro que producen las gestas deportivas en quienes disponen de la sensibilidad necesaria para admirarlas.

En su *Elogio de la belleza atlética*, Ulrich nos invita a admirar no sólo a los deportistas, sino también sus proezas, que debemos elogiar puesto que son bellas. De ahí surge la experiencia estética a través de la observación y del placer que ésta provoca. Se trata de una satisfacción desinteresada, ya que “no tendrá nunca una utilidad objetiva en su vida cotidiana”.⁸ Bajo la fórmula “estar perdido en la intensidad de la concentración”,⁹ Ulrich conjuga la fascinación de ver deporte con el atractivo de practicarlo. Nos invita a percibir el deporte desde una perspectiva kantiana que puede explicar la maestría deportiva en tanto en cuanto ese “estar perdido” conecta con el carácter desinteresado del juicio estético.

Esta experiencia da fe de la comunión entre el espectador y el actor a través del espectáculo deportivo. Imaginándose la acción de su ídolo antes de que éste la ejecute, el espectador activa las mismas zonas neuronales que pondría en juego si de hecho fuese él quien la ejecutase.

Por ello, debemos introducir al alumno en el disfrute estético del deporte, en la empatía y la admiración del gesto deportivo, como alegoría de los mitos básicos vinculados al movimiento: volar, saltar, desafiando a las leyes físicas que sujetan al hombre en virtud de las leyes de la gravedad.

Sin embargo, algunos discursos en torno a la función de la educación física en la escuela han situado a esta disciplina en una posición meritocrática ligada al rendimiento. Basándose en modelos mecanicistas, se ha propuesto una imagen del alumno que reproduce por imitación gestos técnicos estereotipados. A pesar de la atracción que genera la reproducción mimética de ciertos movimientos, el alumno debe percibir igualmente la be-

7 Serrano, S. (1991). *Elogio de la pasión pura*. Madrid: Planeta.

8 Ulrich, H. (2005). *Elogio de la belleza atlética...* (*op.cit.*), 42.

9 *Ibid.*, 52.

lleza de las formas y los movimientos creativos, intuitivos, libres y desinteresados.

Porque la estética también se conjuga con la creatividad en el deporte, dando lugar a un tipo de arte que propicia la contemplación de la obra deportiva, la proeza, como dimensión artística. Ahí encontramos distintas manifestaciones del arte que toman como objeto, como modelo, al deporte. A través de la fotografía, la pintura, el cine o el cómic, el discurso deportivo viste distintos ropajes que lo elevan a la categoría de manifestación artística.

Esa capacidad creativa del ser humano se manifiesta tanto en la técnica como en la táctica deportiva. Los esquemas de juego, la habilidad en la ejecución de un salto, de un remate, la disposición de los jugadores en el campo... Todo ello es una cifra de un modelo de belleza casi trascendental.

Ahí es donde la estética corporal, en su expresividad eleva la figura casi volátil del gimnasta o del danzarín. Se trata de una belleza de las formas, de los cuerpos e incluso de los ropajes, abriendo un camino de expresión a la posmodernidad que bien puede ilustrar la estética de prácticas posmodernas como el hip-hop.

En todo caso, podemos entender la estética como “*a reflexão filosófica sobre a beleza e a arte, e como un significativo valor humano*”,¹⁰ lo que convierte a la estética en un valor, vinculado a lo bueno y lo bello. En este sentido, el profesor de educación física, se convierte en un esteta, una “*persona que considera el arte como un valor esencial*”¹¹, que tiene inclinación hacia el culto de la belleza.

Y esta tendencia hacia el cultivo de la belleza a través del gusto estético, debe llevarla a procurar en el alumno su máximo desarrollo personal (físico, ético, moral y social) haciéndolo compatible con el encuentro personal de la *eudemonía*. Para

10 García y Lemos, K. (2005). *Temas (quase éticos) de Desporto*. Belo Horizonte, MG: Casa da Educação Física, 26.

11 RAE, 2001, voz: esteta.

conquistar este estado felicitario (descrito por Ortega y Gasset al referirse al deporte como “ocupación felicitaria”), es preciso alcanzar previamente cierta armonía, un equilibrio personal que ataña a la complejidad del ser humano.

La escuela es responsable de la educación del niño. Dentro de sus objetivos se encuentra la educación estética, para desarrollar en él la virtud del respeto y el aprecio de lo bello. Sin embargo, en nuestra sociedad actual, la tiranía de los modelos corporales, exhibidos por la figura caricaturizada de hombres y mujeres excesivamente delgados o musculados (anoréxicos y vigoréxicos -o dismórficos corporales), ha llevado a entender al deporte como herramienta modeladora del cuerpo. Esta perspectiva parte del modelo de hombre máquina, el cual puede ser moldeado según gustos y apetencias para alcanzar el canon socialmente deseable.

La educación física aspira al patrimonio y al señorío de la educación estética. Puede y debe alcanzarlo sobre la base del juego, reivindicando los componentes lúdico, hedónico y agónico que a él subyacen.

Existen dos escuelas filosóficas sobre el concepto de gusto, como eje de reflexión en torno a la teoría estética: una, de carácter sensualista-empirista, centrada en la fisiología y la psicología de la belleza; otra, racionalista, que busca la perfección formal de una obra de arte en relación al entendimiento.¹² En el deporte pueden conjugarse ambas perspectivas, la sensualista, accesibles por los ojos, la racionalista, en la valoración del gesto deportivo en toda su intensidad y grandeza.

La acción educativa opera sobre el alumno de forma quirúrgica, directa a la parte afectada. Mas no se trata de una cirugía de tipo estética (esto es: plástica) en el sentido de embellecer alguna parte del cuerpo, sino para intervenir sobre el alumno en su totalidad.

12 Schiller, F. (2005). *Kallías; Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos Editorial, p. VII.

El docente debe ayudar a construir personas bellas, que complacen a quien las observa y les produce deleite y placer espiritual. Personas completas, equilibradas, que se conocen y se dejan conocer, que saben experimentar y convivir, disfrutar y contagiar de emoción a los demás. Personas sanas, amables, joviales... deportistas.

El juego les ayudará a tomarse las cosas en serio, pues nada hay más serio que el juego.¹³ Y con él, el deporte ayuda a que aceptemos nuestros límites, en primer lugar porque los conocemos, los experimentamos.

La educación física debe ayudar al joven a aceptar su cuerpo vivo, cambiante, socializado, que siempre progresa, aunque merme sus facultades desde una perspectiva cuantitativa, pero que se hace más económico, eficiente, según avanzan los años. Aceptar el paso del tiempo y su impronta en el cuerpo, como reflejo de su alma y de su estado de ánimo, del desarrollo, en suma, de su personalidad. Debe enseñar al alumno a que hay un cuerpo para cada edad, como hay una mente, y que ambos actúan bajo unicidad, congruencia, acompasados, por lo que deben evitar caer en el anacronismo de pretender un cuerpo joven en una persona adulta, porque ello aboca al dualismo, no a la armonía y la belleza. No hay nada más estético que el efecto del paso del tiempo en el ser humano. Nada más *kitsch* que la asincronía de un cuerpo terso quirúrgico limitando la expresividad de un alma colmada por los años.

Pero al inculcar en nuestros alumnos el amor y el gusto por el juego y el deporte y, con ello, por el cuidado del cuerpo, entendido como vehículo de experiencias, les estamos proponiendo valores estéticos que dejan huella en su morfología, en sus movimientos, sus disposiciones. Porque un cuerpo prematuramente envejecido ya no es funcional, útil ni bello. Necesitamos de la educación física como del alimento para alcanzar el máximo de nuestras potencialidades.

13 Huizinga, J. (1972). *Homo Ludens...* (op.cit.).

En ese sentido, el efecto del trabajo sobre el cuerpo, como sobre la mente, dignifica al hombre, como lo hace simétricamente el ejercicio físico con fines lúdicos (deportivos). Vivir intensamente desgasta, oxida nuestras células, deja huellas, que son como los anillos de un árbol que nos indica su edad. No una edad cronológica, sino existencial. Pero es preciso que ese crecimiento sea armonioso, y sin juego, sin deporte, sin arte, sin lectura, etc., no se puede alcanzar.

La actividad deportiva, como la filosófica, es desinteresada, acaso no es útil, y por ello es estética. Para Barraca “en lo estético hay una dosis de «juego». En ello, destella siempre un anhelo de olvidar nuestro afán rutinario, una pausa en lo inmediato y urgente, un tiempo de «contemplación», un goce en la propia actividad más allá de sus utilidades exteriores.¹⁴

3. El cine como herramienta para educar en valores

Dentro de las múltiples potencialidades del arte para trabajar la creatividad en el ámbito educativo, el cine ofrece un campo excepcionalmente atractivo para acercar al alumno los valores de esfuerzo, liderazgo, épica, identidad, etc. El visionado de películas de temática deportiva, cuando está orientado a algo más que el entretenimiento o el mero placer estético (visual y plástico), se convierte en un espacio educativo que invita a la reflexión sobre el lugar que ocupa el deporte en nuestra sociedad.¹⁵

En este sentido, Barraca,¹⁶ siguiendo a López Quintás, propone una serie de claves para poder vehicular la educación moral del alumno: 1) discernir los procesos del desarrollo moral evi-

14 Barraca, J. (2011). “Estética y formación humana... (op.cit.), 209.

15 Sánchez, A., Bada, J. y Sesé, J.M. (2008). “Cine y deporte: ¿género o tema?”. En: Gambao, V., Vilanova, A., Camerino, O. y Moscoso, D. (Eds.). *Comunicación y Deporte*. Madrid: Librerías deportivas Esteban Sanz.

16 Barraca, J. (2011). “Estética y formación humana... (op.cit.).

denciados en la conducta de los personajes; 2) Hacer un acercamiento personal a la obra, a través de la empatía; 3) Recrear interiormente la vivencia del personaje.

El deporte y el cine comparten imágenes, pero, básicamente, transmiten sentimientos. El deporte presta color, plasticidad y colorido al cine, aunque imprime algo más valioso, lo que justifica su utilización como tema para muchas películas: los sentimientos de superación, amistad, lealtad, respeto, camaradería, éxito, fracaso, etc.¹⁷

El teólogo bizantino Nicolás Kabasilas (s. XIV) distingue dos tipos de conocimiento: uno mediante la instrucción, (de segunda mano), que no implica contacto directo con la realidad misma. El otro, es mediante la propia experiencia y la relación directa con las cosas: “hasta que no hemos tenido la experiencia de un ser concreto, no amamos al objeto tal y como debería ser amado” Este es el tipo de conocimiento que tenemos que hacer accesible a nuestros alumnos a través de la experiencia del juego y el deporte en la educación física.

4. Estética y educación

Es la estética la que debe llevarnos a entendimiento de la unidad indisoluble del ser humano, a la perfección no sólo de las formas, sino del hacer y el sentir, porque “nos invita a apuntar hacia esa inefable comunión de lo único”.¹⁸ Por eso, la belleza a que apunta la educación física, dentro de la educación del alumno, está sustanciada en la *paideia*.

La *paideia* representaba el camino para integrar el mundo y la vida en un mismo proceso,¹⁹ simbolizado por las obras artísticas que con la perfecta armonía de sus partes alcanzaban la be-

17 Sánchez, A., Bada, J. y Sesé, J.M. (2008). “Cine y deporte... (op.cit.).

18 Barraca, J. (2011). “Estética y formación humana... (op.cit.), 217.

19 González, F. E. (2009). “El Magisterio: una mirada sobre el tránsito de la Paideia al idealismo”. *Tendencias Pedagógicas*, 14, 63-85 (cit. 70).

lleza. Tal relación entre el mundo y la existencia resulta fundamental para entender hoy el deporte. Éste encarna el mundo de la vida, ayuda a encontrar el lugar que uno ocupa en él y, por lo tanto, contribuye a otorgarle un sentido. La armonía de las partes en su conjunto constituye la esencia de la educación física, la cual, a su vez, es cifra de una armonía lógico-trascendente.

En la actualidad, el profesor que ayuda al niño en la plasmación permanente de su ser natural está representado por el entrenador que enseña a otros una *téchne* –como saber científico-racional– alejada del proceder mecanicista y repetitivo que busca la producción de objetos útiles. Según González, se busca de este modo la superación “en respetable responsabilidad que permite el ejercicio de las libertades, obligadamente compartidas como ejercicio de un pensamiento reflexivo y crítico que pone a los hombres y a las cosas en su sitio”.²⁰ Esta función moderna del deporte ya fue privilegiada por Ortega y Gasset²¹ cuando se refería a él como un esfuerzo superfluo que constituye, no obstante, la actividad “más elevada, seria e importante en la vida”. Esta actividad estaba representada, nos recuerda Ortega, por los atletas griegos y la *askesis* que era “el régimen de vida del atleta, llena de ejercicios y privaciones”;²² su antecedente se encuentra en el origen deportivo del Estado. Cuando Ortega considera al deporte un *lujo vital* lo coloca al nivel de la filosofía dentro de aquellas actividades lujosas, no prácticas pero decisivas por la importancia de las experiencias que en ellas se adquiere, actividades que después se trasladan a la vida con gran valor. En este sentido, tanto la filosofía como el deporte son hermenéuticas que ayudan a transmitir y a experimentar en carne propia cuestiones a priori oscuras.

20 *Ibidem*.

21 Ortega y Gasset, J. (1996). *Obras Completas* (vol. II). Madrid: Revista de Occidente, 607-624, cit. 610.

22 *Ibid.*, 617.

5. ¿De qué belleza hablamos a nuestros alumnos?

De una belleza que: tiene utilidad, es sublime, actúa por bondad, no se limita a las formas, es ideal, es simbólica. La búsqueda de belleza, separada de la búsqueda de la bondad y la verdad lleva al “estetismo”, desemboca en lo efímero, banal, superficial, vacío de contenido y sinsentido.²³

En este sentido, la belleza artificial es un camino errado. La belleza trasciende lo exterior, tiene una dimensión moral (lo bueno). Si bien es cierto que la belleza se plasma culturalmente en distintas formas, existe una belleza con mayúsculas. Para la Teología, la belleza es pasión (de Cristo), belleza del amor que llega hasta el extremo: “pero en el Cristo sufriente comprende también que la belleza de la verdad incluye la ofensa, el dolor e incluso el oscuro misterio de la muerte, y que sólo se puede encontrar la belleza aceptando el dolor y no ignorándolo”.²⁴

Porque “la belleza es conocimiento, ciertamente; una forma superior de conocimiento, puesto que toca al hombre con toda la profundidad de la verdad”.²⁵ Este es el concepto de belleza que tenemos que transmitir a nuestros alumnos y que se plasma en el deporte, entendido como una actividad humana que dignifica al hombre, más allá de sus limitaciones o condiciones de práctica (disminuidos, deficientes, viejos, gordos, etc.).

Bibliografía

Adorno, Th.W. (2004). *Teoría estética*. Obra Completa, 7. Madrid, Akal.

23 Ratzinger J. (2002). *La contemplación de la belleza*. Mensaje del cardenal Ratzinger a los participantes en el «Meeting » de Rímini, Italia. <http://multimedios.org/docs/d001310/>.

24 *Ibíd.*

25 *Ibíd.*

- Barraca, J. (2011). "Estética y formación humana: el valor de la estética en la educación". *Educación y Futuro*, 24, 205-219.
- Baumgarten, A.G. (1986). *Aesthetica*. Hildesheim, Georg Olms.
- García y Lemos, K. (2005). *Temas (quase éticos) de Desporto*. Belo Horizonte, MG, Casa da Educação Física.
- González, F. E. (2009). "El Magisterio: una mirada sobre el tránsito de la Paideia al idealismo". *Tendencias Pedagógicas*, 14, 63-85.
- Hizinga, J. (1972). *Homo Ludens*. Madrid, Alianza.
- Kant, I. (1876). *Crítica del juicio*. Madrid, Librerías de Francisco Travedra, Antonio Novo.
- Martínez, J. (2012). *La búsqueda de la belleza: un viaje al interior del ser humano*. Conferencia dictada el 26 de marzo de 2012. Universidad Católica San Antonio de Murcia.
- Ortega y Gasset, J. (1966). "La deshumanización del Arte", en *Obras completas. Revista de Occidente, t-III*, Madrid.
- Ortega y Gasset, J. (1996). *Obras Completas* (vol. II). Madrid, *Revista de Occidente*, 607-624.
- Ratzinger J. (2002). *La contemplación de la belleza*. Mensaje del cardenal Ratzinger a los participantes en el «Meeting» de Rimini, Italia. <http://multimedios.org/docs/d001310/>.
- Sánchez, A., Bada, J. y Sesé, J.M. (2008). "Cine y deporte: ¿género o tema?". En: Gambao, V., Vilanova, A., Camerino, O. y Moscoso, D. (Eds.). *Comunicación y Deporte*. Madrid, Librerías deportivas Esteban Sanz.
- Schiller, F. (2005). *Kallías: Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona, Anthropos Editorial.
- Serrano, S. (1991). *Elogio de la pasión pura*. Madrid, Planeta.
- Siabra, J. (2007, octubre). *La perversión del legado griego: kalokagathía y mutilación en la Ilíada y 300*. Congreso Iberoamericano "Influencia de las Éticas Griegas en la Filosofía Contemporánea, Universidad Autónoma de Madrid.
- Ulrich, H. (2005). *Elogio de la belleza atlética*. Buenos Aires, Katz Editores.

METAFÍSICA DEL DEPORTE A LA LUZ DEL COMENTARIO DE ÉTIENNE GILSON A Ex. 3, 14

*Metaphysics of Sport under the light of
Étienne Gilson's Comment to Ex. 3, 14*

Manuel Alejandro Serra Pérez
Universidad Católica San Antonio de Murcia

RESUMEN: Pensar la realidad ha sido desde hace bastante tiempo uno de los más comprometidos asuntos de los filósofos enamorados de ese hecho que no puede pasar inadvertido a nadie: el ser. A partir de ahí podrá constatar que la circularidad entre hombre y cultura causa una cierta involución en cada época histórica que tiene como resultado unos acentos más o menos determinados. Pero, si atendemos al denominador común del objeto a que se atienen los filósofos, el ser es el centro de atención. Por esta razón podemos considerar útil una reflexión acerca de cómo entender el ser desde la ciencia metafísica, la cual, con razón, durante una gran parte de la historia del pensamiento occidental, ha sido la base científica de toda producción cultural.

PALABRAS CLAVE: Filosofía, metafísica, acto, ser, existencia, esencia, Gilsón, Éxodo.

ABSTRACT: For a very long time, the act of thinking about reality has been one of the most committed issues for those philosophers who are in love with this fact that cannot go unnoticed by anyone: the human being. Thereafter, it can be established the fact that the circularity between man and culture cau-

ses some regression at each historical epoch, having as a result some more or less determined emphases. But if we pay attention to the common denominator of the object all philosophers accept, human being is the centre of attention. For this reason, we can consider useful some reflection about how to understand human being from the metaphysical science perspective; having been, rightly, during most part of the history of Western thought, the scientific basis of all cultural production.

KEYWORDS: Philosophy, metaphysics, act, human being, existence, essence, Gilson, Exodus.

1. Introducción

Étienne Gilson nació en París el 13 de junio de 1884. Su formación cristiana se fraguó a lo largo de los siete años que pasó en el Petit Séminaire de Notre-Dame-des-Champs (1895-1902). Aquí recibió las primeras nociones racionales de lo que después se convirtió en su pensamiento como la gran propuesta de filosofía-cristiana, expresión que le acompañará a lo largo de su magisterio, y que le supondrá múltiples debates y enfrentamientos dialécticos, tanto en las Universidades como en las monografías.¹

Se matriculó en la Faculté des Lettres de la Sorbone (1905-1913), y aquí se encontró con Descartes y con el pensamiento idealista, base intelectual que le catapultó hacia el realismo tomista. Para superar lo que él no veía coherente desde el punto de vista filosófico, tuvo que indagar sobre las nociones que todavía pervivían –si bien en un sentido ya idealista- en las “Meditaciones Metafísicas”. Así es como llegó a la metafísica del ser y al pensamiento del Angélico.²

1 Cf. Livi, A. (1979). *Étienne Gilson, Filosofía cristiana e idea del límite crítico*, Pamplona, 59.

2 Cf. *Ibid.*, 62-63.

Fruto de este importante encuentro, Gilson se convierte en uno de los filósofos del pensamiento cristiano y medieval más importante. ¿Filósofo de la historia? Es tan pobre un título así para él que sus numerosas publicaciones dan pie, más bien, a considerarlo como un especulativo de talla sobresaliente y máximo responsable de la recuperación del auténtico pensamiento tomista.

2. Metafísica del deporte

La metafísica clásica, en la época de Aristóteles, donde ésta alcanzó su más alto grado de perfección, era considerada ante todo, la ciencia más alta, la “ciencia del ser en cuanto ser”;³ y, a partir de esta consideración, se estableció una auténtica búsqueda para determinar cuáles son esas cuatro causas primeras en el orden de la sustancia.

Partiendo de esta misma especulación, la metafísica que nació tras el acontecimiento cristiano, asumió unos contornos y una forma ligeramente distintos. De la sustancia pasamos a la existencia, de la consideración del ser como sustancia y como forma como últimos términos de la realidad, al ser como acto, entendido éste como existencia.⁴

El nuevo paradigma metafísico, abierto por su mejor exponente, Tomás de Aquino, hace solidario cualquier ámbito de la realidad con el principal elemento integrador de la misma, esto es, con el ser, pero ahora concebido, no como la mera cosa existente, carente de origen y de fuerza, sino como acto querido y sostenido por el Ser Subsistente en Sí, Dios.

3 Aristóteles, *Metafísica*, K, 3, 1060b 31.

4 Cf. Gilson, É. (1945). *Dios y la filosofía*, Buenos Aires, Desclee de Brouwer, 82. En torno al problema de identificar el concepto metafísico de “acto” con el de “existencia”, hay un artículo muy interesante de Carlos R. Kelz, publicado en *Sapientia* (177), el año 1977, donde explica muy bien la diferencia entre “existencia” como el mero hecho de existir, y “existencia”, como acto metafísico, cuya cualidad va mucho más allá, en el orden de la realidad, que lo fáctico.

Uno de estos ámbitos de la realidad al que nos referimos en esta comunicación, es el deportivo. ¿Qué relación podemos establecer entre dos disciplinas tan diversas como son la metafísica y el deporte? A primera vista, parece una relación exageradamente forzada, puesto que el deporte parece limitarse a una mera expresión artística y cultural. En cambio, la metafísica, marcada claramente por el estudio y la reflexión abstracta y teórica, poco tendría que ver con los elementos propios del arte deportivo, con la diversión y el entretenimiento, la competitividad. A lo sumo, quizá se podría entrever como más natural una relación con la antropología fundamental, la antropología cultural, y, yendo incluso más lejos, con la ética, en cuanto que, del ámbito deportivo, nacen y se entremezclan toda una clase de valores que pueden ser considerados por la reflexión ético-filosófica. Encontraríamos en ese mundo de valores, el esfuerzo, el sacrificio, el luchar por una meta, la amistad, el compañerismo, el saber unirse para el trabajo y para objetivos comunes, y así muchos más.

Una de las causas de la devaluación intelectual del ser como objeto de la reflexión filosófica se debe, sin duda, a haberlo vaciado de su valencia metafísica, reduciéndolo a un mero dato fáctico.⁵ Sin embargo, en una recuperación de su originalidad, como ha intentado el filósofo Étienne Gilson en el siglo XX, podemos descubrir cómo la auténtica virtualidad del ser, concebido como lo pensó Santo Tomás de Aquino, hace solidario cualquier ámbito de la realidad con éste.

Concebido el ser como acto, hablando en lenguaje metafísico, habríamos entrado en un orden nuevo, el existencial.⁶ De este modo, pasando y observando este contexto del deporte, acapararía de lleno la atención metafísica. El deporte, como una de las manifestaciones antropológicas más antiguas de la historia de la humanidad, es una epifanía de la persona como ele-

5 Cf. Gilson, É. (2005⁵). *El ser y los filósofos*, Pamplona, Eunsa, 255.

6 Cf. Gilson, É. (1951). *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 96.

mento constitutivo de su ser, y, por ende, de éste, considerado como existencia.⁷

Según la metafísica tomista, lo primero que Dios crea es el ser.⁸ Considerado en su valencia ontológica más relevante, el ser es acto, es decir, la existencia como donación del Ser Subsistente, Dios. Pero la existencia, así concebida, no puede ser limitada, cuando tratamos de concebirla filosóficamente, al mero hecho de existir, sino como la raíz de todas las perfecciones y posibilidades reales del ente. La misma naturaleza o esencia de lo que las cosas son, no podría ser sin el primero de los actos, el acto de los actos, que es la existencia.⁹

Adentrándonos en la naturaleza propiamente humana, encontramos en ella una dimensión que le acompaña, gracias a la existencia que a ésta se le otorga en cada ente particular. Esta dimensión que aquí nos ocupa, artístico-deportiva, es una forma de esta misma esencia humana. En los diversos modos en que se desarrolla la naturaleza de la persona, el deporte es una de los modos en que ésta despliega su riqueza, a través de distintas destrezas, habilidades y pruebas que acontecen en disciplinas y competiciones diversas. El deporte articula distintos elementos humanos como son la salud del cuerpo y de la mente; la capacidad artística; la capacidad competitiva; la virtud y los valores morales.

Todo este complejo abanico de elementos metafísicos y antropológicos del deporte tiene su raíz, como venimos diciendo, en el acto de existencia que Dios produce libre y generosamente. Si podemos hablar de virtualidades y capacidades humanas emanadas del deporte, es gracias a la consideración previa y originaria de este acto ontológicamente frontal. Considerado en su riqueza máxima, el ser, considerado como existencia, abre un

7 Cf. Para la correcta interpretación filosófica de esta frase, y, en concreto, del concepto metafísico de existencia, ver nota 4.

8 Cf. *Ibíd.*, 109.

9 Cf. *Ibíd.*, 85.

horizonte de gran amplitud y magnificencia que se convertirá después en objeto de estudio y de atención filosófica y científica.

La metafísica clásica griega sólo alcanzaría a considerar que el deporte es esa manifestación humana que hemos descrito porque siempre ha sido así, porque existe en la realidad el ente capaz de realizarlo, el hombre, con una naturaleza o esencia que le capacita para ello. Pero esta metafísica es incapaz, por su propia naturaleza, de preguntarse el por qué último de esta existencia capaz de tales virtualidades, la Causa última, la razón existencial de lo que en la realidad advertimos como fenómeno observable y conceptualizable,¹⁰ como podría ser el deporte.

Sólo Tomás de Aquino ha dado el salto cualitativo metafísico que le ha permitido contestar a esa pregunta última que Aristóteles no pudo hacerse, por estar encerrado en su paradigma de la sustancia.¹¹ Como recuerda Gilson, sólo un Dios profundamente existencial podría explicar la existencia y la naturaleza de los seres que pueblan la realidad.¹² En la metafísica del Aquinate, los fenómenos, las esencias, teniendo su campo específico de interés y de importancia, son, sin embargo, secundarios respecto de la principal cuestión que abre y cierra la especulación filosófica. Es la que planteó sintéticamente Spinoza cuando se pregunta aquello de por qué más bien el ser y no la nada. Cuestión que podríamos continuar preguntándonos por aquello que, de hecho, es, es decir, el ser, el ente, en nuestro caso, el ente vivo humano, el hombre. El deporte es una cualidad de la naturaleza del ser del hombre derivada, como todas las demás, de su existencia, concebida ésta como acto, fruto de la liberalidad y voluntad bondadosa de Dios, Ser por esencia.

10 Cf. Gilson, É. (2004²). *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 52.

11 Cf. Gilson. *El ser y...* (*op. cit.*), 75.

12 Cf. Gilson, É. (1962). "L'Être et Dieu", *Revue Thomiste*, 62, 185.

3. Comentario de Étienne Gilson a Ex 3, 14

Habiendo dejado manifiesto el entramado metafísico que da cuenta del fenómeno “deporte” como derivado de la naturaleza del ser del hombre, podemos apuntar brevemente ahora algunos elementos que la teología cristiana aporta a la reflexión filosófica.

Nuestro autor lo hace partiendo de un conocido texto del libro del Éxodo.¹³ Yahvé Dios llama a Moisés desde una zarza. Este se acerca atraído por el espectáculo de este arbusto que arde sin consumirse. Dios se hace notar no desde la previsión humana sino desde lo que para nosotros es inabarcable, inexplicable, inaferrable. El conocimiento metafísico de Dios no puede efectuarse desde categorías *a priori*, ni dentro, ni más allá de la razón humana, como han pretendido no pocos pensadores desde el Racionalismo y la Ilustración.¹⁴ Esta pretensión fallida es como intentar quemarse dentro de esa zarza de Moisés, como querer que los dioses del Olimpo hubieran consentido a Prometeo llevarse el fuego, robando a Dios Su mismo ser Dios.

Yahvé Dios atrajo la atención de Moisés, un hombre al que la Sagrada Escritura describe como el más humilde y manso de toda la tierra. Lo primero que le pide es “descálzate, porque el terreno que pisas es terreno sagrado”. Son distintas palabras que recuerdan, a modo de eco, aquellas del Paraíso “puedes comer de todos los árboles del jardín, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no deberás comer, so pena de muerte”.¹⁵ En una palabra. La condición de posibilidad de que el hombre reconozca la verdad más profunda de su ser es que se dé cuenta de que Otro Ser se le revela como el Padre de su ser, y que, por tanto, él no es el ser.

13 Ex 3, 14.

14 Cf. Brunn, É. Z. (1969). “La philosophie chrétienne et l’exégèse d’Exode 3, 14”, *Revue de théologie et de philosophie* 19, 97-98.

15 Gn 3, 3.

Dios se revela como el Ser, pero, a esto había llegado la filosofía antigua. La pregunta que se plantea en este punto es, ¿qué quiere decir que Dios es el ser? Oigámoslo de su propia boca. Le dice a Moisés: “Ego Sum Qui Sum” (Yo Soy el que Soy). Y con esta fórmula, de acuerdo con el planteamiento de Gilson, lo que el pensamiento humano no advirtió por sí solo, tuvo Dios que revelárselo al hombre. Pero el objeto de esta revelación difiere sustancialmente de lo que Platón, Aristóteles, Plotino y San Agustín habían barruntado.¹⁶ Dios no revela su existencia como derivada de Su esencia, sino al revés, revela Su esencia como derivada de Su existencia. Si bien en Dios esencia y existencia coinciden, sin embargo la raíz ontológica de Dios es Ser, entendido como Acto puro de existencia. Como apunta Gilson, Dios no dice a Moisés “Yo Soy lo que Soy”, lo cual daría la razón a los que, desde Platón, ensalzan la esencia como la cualidad ontológica última de la realidad; sino que dice “Yo Soy el que Soy”, es decir, Dios revela que Él es el que existe, quien existe, y, por tanto, el Existente que da la existencia a todo cuanto existe. Dios se revela a Sí mismo como la plenitud fontal de la existencia de los seres.

Las consecuencias metafísicas de este giro de la esencia hacia la existencia adquiere un relieve particular en todo planteamiento filosófico que trate de dar cuenta de cualquier dimensión de la realidad, incluido el ámbito humano, como es el del deporte.

4. Conclusión

En el deporte encontramos una forma noble y elevada de vivir el ser humano su existencia en este mundo. Más allá de su valencia artística, o incluso lúdica, da cuenta de que el ser, entendido como existencia, no es el mero “factum”, sino la fuente

16 Cf. Gilson, *Dios y la...* (*op.cit.*), 52.

de todas las riquezas que podemos descubrir en todos los seres, sobre todo en el ser humano, imagen y semejanza de su Creador.

Bibliografía

Aristóteles, *Metafísica*, K, 3, 1060b 31.

Brunn, É. Z. (1979). "La philosophie chrétienne et l'exégèse d'Exode 3, 14", *Revue de theologie et de philosophie* Vol. 19. Milano, Vita e pensiero.

Livi, A. (1979). Étienne Gilson, Filosofía cristiana e idea del límite crítico, Pamplona, Eunsa.

Gilson, É. (1945). *Dios y la filosofía*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer.

Gilson, É. (1951). *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer.

Gilson, É. (1962). "L'être et Dieu", *Revue Thomiste*, 62. Toulouse.

Gilson, É. (2004²). *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp.

Gilson, É. (2005⁵). *El ser y los filósofos*, Pamplona, Eunsa.

EVANGELIZZAZIONE, PROMOZIONE SOCIALE E SPORT NELLA STORIA DELLA “PICCOLA OPERA DELLA DIVINA PROVVIDENZA”

*Evangelization, Social Promotion and
Sport in the History of the “The Sons of
Divine Providence”*

*Evangelización, desarrollo social y
deporte en la historia de la “Pequeña
Obra de la Divina Providencia”*

Claudio Mancuso
Università degli Studi di Urbino

RIASSUNTO: La ricerca proposta ha indagato il ruolo cruciale assunto dallo sport nelle attività di educazione, evangelizzazione e promozione sociale portate avanti in tutto il mondo dalla Piccola Opera Della Divina Provvidenza, congregazione religiosa fondata nel 1903 da San Luigi Orione.

Attraverso l'analisi dei modelli spirituali di riferimento nella formazione ecclesiastica del sacerdote piemontese (san Giuseppe Cottolengo, don Bosco, Pio X, padre Semeria) e mediante la contestualizzazione storico-sociale del suo apostolato a favore dei poveri e dei giovani, lo studio ha evidenziato l'evoluzione degli oratori orionini dalla fine dell'Ottocento a oggi.

Il rapporto tra fede e sport è stato declinato all'interno della congregazione sia a livello ludico-ricreativo (con le numerose iniziative parrocchiali e oratoriali, come i campi estivi) sia a livello agonistico (con la creazione di società sportive impegna-

te nelle competizioni locali e nazionali). Il filo conduttore della pastorale sportiva dei "Figli di don Orione" è sintetizzato nella duplice prospettiva della catechesi e della valorizzazione umana degli individui.

L'ultimo aspetto preso in considerazione ha riguardato il rapporto tra la teologia dello sport e l'assistenza ai disabili nelle comunità orionine. Legittimata dal sostegno papale (come quello espresso da Giovanni Paolo II nel 1986), la "Piccola Opera" ha sviluppato dei centri di eccellenza (come quello di Ercolano) nel trattamento della disabilità psico-motoria attraverso la terapia sportiva.

Parole chiave: Evangelizzazione, Orione, Provvidenza, Sport, Educazione, Disabilità

Abstract: This research investigates the crucial role played by sport in the activities of education, evangelization and social promotion carried out all over the world by "The Sons of Divine Providence", a religious congregation founded in 1903 by San Luigi Orione.

Through the analysis of the spiritual models in the ecclesiastical formation of the Piedmontese priest (St. Giuseppe Cottolengo, Don Bosco, Pius X, father Semeria) and through the historical and social contextualization of his apostolate in favor of the poor and the young, the essay highlights the evolution of don Orione oratories from the end of the nineteenth century to nowadays.

The relationship between faith and sport has been declined both at recreational level (with various parochial and oratory initiatives, such as summer camps) and at a competitive level (with the creation of sports clubs engaged in local and national competition). The conducting line of this sports pastoral care is summarized in the dual perspective of catechesis and the human valorization of individuals.

The last aspect considered is the relation between the theology of sport and the assistance of the disabled in the Orione com-

munities. Legitimate by papal support (such as that expressed by John Paul II in 1986), the congregation has developed centers of excellence (like that of Ercolano) in treating psycho-motor disability through sports therapy.

KEYWORDS: Evangelization, Orione, Providence, Sports, Education, Disability

RESUMEN: Esta investigación se centra en el papel crucial del deporte en las actividades de educación, evangelización y desarrollo social llevadas a todo el mundo por la Pequeña Obra de la Divina Providencia, congregación religiosa fundada en 1903 por San Luis Orione.

A través del análisis de los modelos espirituales en la formación eclesial del sacerdote piamontés (San José Cottolengo, Don Bosco, Pío X, padre Semeria) y por medio de la contextualización histórica y social de su apostolado a favor de los pobres y de los jóvenes, el estudio ha evidenciado la evolución de los oratorios orionanos desde finales del siglo XIX hasta hoy.

La relación entre la fe y el deporte ha sido cultivada en la congregación tanto a nivel lúdico-recreativo (con las numerosas iniciativas parroquiales y de oratorios, como los campamentos de verano) como a nivel de competición deportiva (con la creación de la sociedad deportiva empeñada en las competiciones locales y nacionales). El hilo conductor de la pastoral deportiva de los "Hijos de don Orione" se sintetiza en la doble perspectiva de la catequesis y de la valoración humana de los individuos.

El último aspecto tomado en consideración ha sido la relación entre la teología del deporte y la asistencia a los discapacitados en la comunidad orionana. Legitimada por el apoyo papal (como el expresado por Juan Pablo II en 1986), la "Pequeña Obra" ha desarrollado centros de excelencia (como el de Herculano) en el tratamiento de la discapacidad psico-motora a través de la terapia deportiva.

PALABRAS CLAVE: Evangelización, Orione, Providencia, Deportes, Educación, Discapacidad

L'affermazione delle moderne pratiche sportive all'interno della società contemporanea ha avuto un importante canale di diffusione nell'associazionismo cattolico, che fin dall'inizio del Novecento ha visto nell'esercizio fisico un'occasione di perfezionamento morale e spirituale delle giovani generazioni e un valido strumento di preparazione alla vita cristiana. Lo sport ha dunque assunto una funzione imprescindibile nel rinnovamento sociale e culturale che ha interessato la Chiesa cattolica a partire dalla seconda metà del XIX secolo, rappresentando un punto di riferimento ineludibile negli itinerari di formazione pedagogica ed ecclesiastica rivolti al clero e ai laici.

La storiografia contemporanea ha diffusamente studiato queste tematiche soprattutto da una prospettiva generale, mentre risulta ancora parzialmente inesplorata la dimensione "locale", ovvero un approccio di ricerca che privilegi l'approfondimento della funzione dello sport nei singoli istituti e movimenti religiosi (comprese le realtà minori o comunque meno note).

Il presente contributo si colloca proprio su questo versante di studio, avendo come obiettivo quello di indagare il ruolo assunto dallo sport nelle attività di educazione, evangelizzazione e promozione sociale portate avanti in tutto il mondo dalla congregazione religiosa fondata nel 1903 da San Luigi Orione.

La dimensione oratoriale, che connota fin da subito la fisionomia della "Piccola Opera della Divina Provvidenza" dal punto di vista della pastorale educativa, rappresenta il principale luogo di incontro tra religiosità e pratica sportiva. Nondimeno, l'atteggiamento degli orionini nei confronti della dimensione ludica è plasmato anche dal loro modo di intendere il rapporto tra fede e quotidianità, sintetizzato dal motto della congregazione: *Instaurare omnia in Christo*. Lo stesso don Orione in una lettera dell'11 febbraio 1903 spiega a monsignor Bandi, vescovo della

diocesi di Tortona, la volontà di «illuminare e santificare le anime nella conoscenza e nella carità di Dio, e instaurare successivamente tutte le istituzioni e tutte le cose, anche appartenenti alla società esterna degli uomini, in Nostro Signore Gesù Cristo Crocifisso, facendole entrare nello spirito e nella vita del Cattolicesimo [...], perché abbiano a portare un ordine perfetto nella umana società e riuscire alla divina gloria, unendo tutta la umanità in un corpo solo, la Santa Chiesa Cattolica».¹

1. Le origini dell'azione educativa di don Orione

Gli anni della crescita e della formazione sacerdotale di san Luigi Orione si collocano tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, frangente storico in cui vari movimenti cattolici italiani cominciano a inserire le manifestazioni ricreative e le attività a carattere ginnico e atletico-militare all'interno dei propri programmi educativi.

La missione evangelizzatrice e sacerdotale di san Luigi Orione è strettamente legata all'esperienza maturata all'interno dell'oratorio salesiano di Valdocco (Torino), presso cui è ammesso a partire dal 1886. San Giovanni Bosco, primo cruciale modello di riferimento per il giovane chierico tortonese, rappresenta, in continuità con l'apostolato di San Giuseppe Benedetto Cottolengo, una delle «figure più rappresentative delle nuove istituzioni caritativo-assistenziali ed educative», appartenendo «a quel clero locale nuovo, attento alle necessità della vita quotidiana dei più deboli, aperto alle esigenze di una società che [...] non andava nella stessa direzione della politica».²

1 Orione, L. (1969). *Lettere* (Vol. I, n. 14). Roma, Postulazione della Piccola Opera della Divina Provvidenza.

2 De Marco, V. (1995). *I santi nella Restaurazione: le nuove congregazioni missionarie e assistenziali*. In De Rosa, G., Gregory, T., Vauchez, A. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*. Vol. 3. *L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 29-30.

L'oratorio diventa proprio in quei decenni uno dei perni del cattolicesimo sociale, nonché uno dei luoghi ideali per l'inserimento dei giovani in seno alla Chiesa.³ Del resto, i processi di laicizzazione, lo sviluppo industriale e commerciale, le trasformazioni politiche e le nuove dinamiche socio-culturali all'interno dell'Italia unita avevano reso oramai superate se non del tutto impraticabili le precedenti pratiche di controllo ecclesiastico sulla popolazione parrocchiale, basate su una pastorale di ammonimento e di correzione. La Chiesa – anche sotto la spinta dell'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII – è costretta dunque a pianificare un nuovo approccio alla società, di tipo educativo-assistenziale, fondato sull'istruzione e su una diversa concezione della carità.⁴ Non a caso, lo stesso don Orione definì il suo metodo "cristiano-paterno".⁵

L'oratorio concepito dal santo di Pontecurione, sulla scia del solco tracciato da don Bosco, testimonia di quel processo di metamorfosi delle strutture parrocchiali, destinate ora ad accogliere non soltanto le pratiche strettamente liturgiche ed ecclesiastiche, ma anche attività e iniziative sportive, filodrammatiche, ricreative, nonché circoli giovanili e studenteschi, associazioni operaie.⁶ Una nuova catechesi, dunque, non più imperniata esclusivamente sull'apprendimento dottrinale, ma aperta alle istanze di rinnovamento culturale e politico provenienti dalla società.

Del resto, a partire dal primo decennio del Novecento, il processo di diffusione e di popolarizzazione dello sport all'interno della società italiana investe il mondo della Chiesa anche attra-

3 Cfr. Caimi, L. (2006). *Cattolici per l'educazione. Studi su oratori e associazioni giovanili nell'Italia unita*, Brescia, La Scuola.

4 Cfr. Gambasin, A. (1958). *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904). Contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*, Roma, PUG. Sui nuovi orientamenti sociali e culturali introdotti nel cattolicesimo dalla pubblicazione della *Rerum Novarum* si veda Antonazzi, G., De Rosa, G. (a cura di). (1991). *L'Enciclica Rerum Novarum e il suo tempo*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

5 Cfr. Busi, M. (2002). *Don Orione negli anni del modernismo*. Milano, Jaca Book.

6 Cfr. Acerbi, C., Rizzo, M. (2016). *Pedagogia dell'oratorio. Criticità e prospettive educative*. Milano, Franco Angeli.

verso la nascita delle prime associazioni sportive cattoliche. Nel 1905 si tiene a Roma il primo congresso delle Società Cattoliche Sportive, che danno vita l'anno successivo, nel 1906, a una propria organizzazione di coordinamento, la FASCI (Federazione delle Associazioni Sportive Cattoliche Italiane). Scopo del sodalizio è quello di promuovere lo sviluppo della pratica sportiva in armonia con la morale cristiana e in controtendenza rispetto allo spirito aconfessionale – quando non marcatamente anticlericale – su cui sono improntate le società sportive dell'epoca, e per questo ha nel pontefice Pio X un convinto assertore e uno strenuo sostenitore.⁷

Pio X rappresenta un'altra icona di riferimento fondamentale nella vita di san Luigi Orione. Salito al soglio pontificio nel 1903, il patriarca di Venezia, Giuseppe Sarto, sceglie come motto quell'*Instaurare omnia in Christo*, che il prete di Pontecurione ha già scelto qualche anno prima per la sua congregazione. La coincidenza fortuita anticipa uno stretto rapporto che lega i due santi. Il papa infatti interviene in maniera determinante nello sviluppo della congregazione orionina, e nel 1906 rivede e annota le costituzioni della giovane congregazione. Questo legame, del resto, è rinsaldato dal quarto voto di speciale fedeltà al papa a cui san Luigi Orione vuole impegnati tutti i consacrati della sua opera.⁸

7 Cfr. Pinto, G. (1964). *Lo sport negli insegnamenti pontifici*. Roma, Ave; 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*. Città del Vaticano, LEV.

8 A questo proposito don Orione scrive: «la Chiesa è la vera Madre della nostra fede e delle nostre anime, della parte più viva, più spirituale ed eterna di noi; e il Papa è il Vicario di Gesù Cristo nostro Dio e Redentore, è il "dolce Cristo in terra", come lo chiamò Santa Caterina da Siena; è la nostra guida sicura, è il nostro Maestro infallibile, è il vero nostro Padre». Orione, L. (1969). *Lettere* (Vol. I, n. 249). Cit. E di papa Sarto dice: «il Santo Padre Pio X sarà sempre il nostro sommo Benefattore, il nostro Papa», o ancora «Ah! Che la memoria del nostro Santo Padre Pio X passi benedetta da tutti i piccoli Figli della Divina Provvidenza, di generazione in generazione!». Archivio della Piccola Opera della Divina Provvidenza (APODP). *Scritti di Don Orione*. Vol. 82, p. 98. Sul quarto voto di fedeltà al pontefice si veda Lanza, A. (1985). *Il quarto voto di «fedeltà al Papa» dei figli della Divina Provvidenza (Don Orione)*. Roma-Tortona, Piccola Opera della Divina Provvidenza.

Un'ultima figura chiave nel rilievo dato da don Orione alle attività ludiche e oratoriali può essere considerata senz'altro quella di padre Giovanni Semeria. Il fondatore della "Piccola Opera" stringe una forte amicizia col sacerdote barnabita – controverso protagonista degli anni del modernismo e del rinnovamento in chiave sociale del cattolicesimo tra Otto e Novecento – nonostante il giudizio negativo di cui quest'ultimo godeva in seno all'ambiente pontificio.⁹ Padre Semeria, anch'egli frequentatore dell'oratorio di don Bosco, è tenace sostenitore dell'utilizzo sociale ed ecclesiastico della pratica sportiva. In uno dei suoi scritti afferma: «il corpo all'anima deve essere come la spada al guerriero [...]. Nel cristianesimo dunque, purché lo si intenda a dovere, c'è posto – e come! per la ginnastica».¹⁰

Dunque lo sport si diffonde progressivamente negli oratori e nei circoli giovanili cristiani secondo due direttrici fondamentali: da un lato si afferma una dimensione inedita per il mondo cattolico, mutuata proprio dagli sport moderni e legata alla creazione di società sportive strutturate allo scopo di competere nei vari tornei e campionati federali, come nel caso delle squadre di calcio; dall'altro lato, invece, prevale l'aspetto ricreativo e pedagogico dell'esercizio fisico, avulso da ogni forma agonistica.

Quest'ultima declinazione della componente sportiva in ambiente cattolico è preponderante anche negli oratori fondati da san Luigi Orione. Il primo oratorio è inaugurato dal chierico piemontese il 3 luglio 1892 e rappresenta uno degli atti di esordio del suo apostolato a favore dei giovani. Per la loro forma-

9 Cfr. Lanza, A. (1991). *Don Orione e padre Semeria: una lunga e fraterna amicizia*. Roma-Tortona, Piccola Opera della Divina Provvidenza

10 Semeria, G. (1903), *La ginnastica. Conferenza* (p. 5). Milano, Bacchini. Sul rapporto tra padre Semeria e lo sport si vedano tra gli altri Id., (1927). *I miei ricordi oratori*. Roma-Milano, Amatrix; Id., (2011), *Sport cristiano*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana; Pivato, S. (1991). *I terzini della borghesia*. Milano, Leonardo, 143-147; Idem (1997). "Identità sportiva e identità nazionale". *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 109 (1), 282; Ponzio, A. (2005). "Corpo e anima: sport e modello virile nella formazione dei giovani fascisti e dei giovani cattolici nell'Italia degli anni Trenta". *Mondo contemporaneo*, vol. I (3), 51-104.

zione don Orione acquista palloni e giochi di ogni tipo.¹¹ Il suo obiettivo è quello di far pregare i ragazzi e, al tempo stesso, tenerli allegri attraverso l'attività fisica: «giocare a bandiera o a sbarra libera, due squadre, a capo di una, Orione, dell'altra Albero; vittorie e sconfitte venivano commentate, contestate, anche nelle ore del ritorno, della cena».¹² Attraverso il gioco don Orione favorisce l'inclusione sociale e l'attitudine associativa dei fanciulli, coinvolgendo soprattutto quelli con maggiore difficoltà di inserimento.

Nel ventennio della dittatura le attività sportive diventano monopolio del regime e, a partire dal 1927, la legislazione fascista ostacola l'associazionismo sportivo a carattere privato a favore della neonata Opera Nazionale Balilla. Sebbene la pratica ludico-sportiva all'interno degli oratori e nei centri giovanili cattolici venga tollerata tuttavia è possibile riscontrare un ridimensionamento del rapporto tra sport e cattolicesimo.¹³

2. Lo sviluppo della pastorale sportiva orionina dal dopoguerra a oggi

La fine del regime fascista e la nascita dell'Italia repubblicana segnano una netta ripresa dell'associazionismo sportivo cattolico (già nel 1944 nasce il Centro Sportivo Italiano), che procede parallelamente a un processo di diversificazione – oltre che di frammentazione – dei soggetti impegnati su questo fronte.¹⁴

11 Cfr. *Osservatore Cattolico*, 5 giugno 1892.

12 Papasogli, G. (1994). *Vita di don Orione*. Milano, Gribaudi, 64-65.

13 Cfr. Pivato, S. (1981). "Movimento cattolico e questione dello sport". In Trainello, F., Campanini, G. (a cura di). *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*. Vol. 1.2. *I fatti e le idee*, Torino, Marietti, 142-145.

14 Cfr. Aleda, A. (1988). *I cattolici e la rinascita dello sport italiano*. Roma, Società Stampa Sportiva; Palandri, M. M. (2015). "Lo sport cattolico italiano, dalla fine della II guerra mondiale alle olimpiadi del Sessanta". En Carbó García, J.R. (ed.), *Religión, deporte y espectáculo*, en *El Futuro del Pasado*, 6, 127-157. Sul Centro Sportivo Italiano si veda Centro Sportivo Italiano, (a cura di). (1945-46). *Statuto e regolamento del Centro Sportivo Italiano*. Roma, Ave.

Il rinnovato interesse del dopoguerra per la pastorale dello sport – sebbene la ripresa sia lenta e difficile anche a causa del danneggiamento delle strutture e degli edifici tra cui diversi oratori sul territorio italiano – coinvolge in maniera significativa anche la “Piccola Opera della Divina Provvidenza”. Le attività sportive diventano sempre più uno strumento di evangelizzazione per la comunità orionina, che già dalla fine degli anni Quaranta favorisce la nascita di importanti società che si affermano subito come delle realtà vincenti, soprattutto nel settore calcistico. Nel 1947, ad esempio, nasce l’Unione Sportiva Orione Milano, mentre nel 1954 è il turno dell’Audax Orione di Tortona.¹⁵

Inoltre, a partire dagli anni Cinquanta la congregazione anticipa perfino le pionieristiche esperienze delle polisportive giovanili salesiane (1967), istituendo i primi gruppi sportivi orionini. Emblematico è il caso del Centro Sportivo Don Orione di Roma, nato all’interno della grande comunità di Monte Mario nel 1952.

La formazione dei centri sportivi evidenzia alcune importanti trasformazioni che si inseriscono nel cruciale passaggio da un’attività sportiva a carattere ludico e ricreativo – spesso improvvisata e imperniata sul divertimento e sullo svago – a una pratica sportiva strutturata e pianificata in chiave agonistica. La nascita dei nuovi gruppi sportivi sancisce innanzitutto il ruolo fondamentale della componente laica nello sviluppo di una teologia dello sport in seno alle comunità orionine. La collaborazione con i laici contribuisce alla piena realizzazione di quel processo di burocratizzazione necessario per una programmazione dello sport a livello competitivo. In secondo luogo la diffusione delle prime polisportive targate don Orione determina un processo di differenziazione e di specializzazione delle attività sportive. Alla tradizionale prevalenza del gioco del calcio si affianca-

15 Cfr. Castiglioni, L. (1997). *U.S. Orione. 1947-1997. Cinquant’anni di storia*. Milano.

no nuove discipline come la pallavolo, la pallacanestro, il pattinaggio, la ginnastica artistica, il nuoto, le bocce e il judo.

Chiaramente la dimensione oratoriale della pastorale sportiva orionina non è cancellata dalla nascita di queste società e dalle numerose vittorie da esse conseguite nei campionati locali e nazionali, al contrario attraversa un duplice processo di espansione e diversificazione.

A partire dal secondo dopoguerra, infatti, la mappa degli oratori orionini in Italia e nel mondo cresce in maniera esponenziale. Per quanto riguarda il contesto italiano si contano oltre venti oratori, ai quali bisogna aggiungere le colonie estive e i centri di riabilitazione sportiva e psico-motoria. Negli ultimi decenni, inoltre, la pastorale sportiva e le strutture oratoriali cominciano a diffondersi anche nelle missioni orionine nel mondo, come in Costa d'Avorio o nelle comunità sudamericane.

In secondo luogo è possibile assistere a un processo di diversificazione delle attività sportive non agonistiche. Da un lato, infatti, le parrocchie e gli oratori orionini promuovono iniziative sportive in cui risulta prevalente la dimensione pastorale ed evangelizzatrice. È questo il caso dei campi e dei gruppi estivi per ragazzi diffusi in moltissime comunità orionine, o delle mini olimpiadi, organizzate sempre all'interno delle realtà oratoriali come forme elementari di attività sportiva improntate alla visione cattolica dello sport. Dall'altro lato invece sono organizzate manifestazioni sportive in cui è prevalente la dimensione sociale. Si tratta di eventi quali gare podistiche, corse ciclistiche o tornei di calcio il cui obiettivo è sensibilizzazione o la raccolta fondi per la realizzazione di progetti benefici portati avanti dalle comunità orionine nei vari contesti territoriali, a testimonianza del radicamento del carisma di don Orione nelle realtà locali.¹⁶

16 Alcuni esempi significativi, sotto questo profilo, sono la corsa podistica San Luigi Orione (organizzata a Pescara dal 2009), il Memorial don Guido Sareli (organizzato sempre a Pescara dal 2016), il Memorial Andrea Bifulco (gara di atletica sulle alture di Genova organizzata dal 2016) o ancora la corsa podistica organizzata a Marghera dal 2014. In questa categoria rientrano anche delle iniziative più articolate, come il "Progetto stadio" (arrivato quest'anno all'undicesima edizione), che ha dato ai ragazzi con disagi psico-fisici di Camaldoli la possibilità di seguire allo stadio le partite del Genoa.

Ci sono infine delle particolari iniziative sportive promosse all'interno di alcune comunità orionine che comprendono entrambe le tipologie finora analizzate. Un esempio interessante è fornito dalla realtà genovese, dove l'organizzazione di un torneo di calcio è diventata veicolo di catechesi per i ragazzi della parrocchia, oltretutto un momento di incontro e di solidarietà con gli ospiti e i malati della struttura del Piccolo Cottolengo. In questo caso dunque lo sport è contemporaneamente strumento di apostolato catechetico e di valorizzazione sociale.

3. Lo sport nei programmi educativi orionini

Il netto prevalere della dimensione ludico-ricreativa dello sport rispetto a quella burocratico-agonistica durante la fase gestativa e nei primi decenni di vita della congregazione è strettamente legato alla mancanza di una teorizzazione organica della pastorale dello sport sia in san Luigi Orione sia nei suoi immediati successori. Non a caso, all'interno del primo testo normativo che disciplina la "Piccola Opera della Divina Provvidenza", risalente al 1906, non si riscontra nessun riferimento diretto alla pratica sportiva, ma solo un generico accenno alla «educazione della gioventù, dalla scuola ai campi» e alla «evangelizzazione degli umili, secondo i principi sociali cristiani».¹⁷

La prima teorizzazione sistematica della pastorale dello sport all'interno degli itinerari didattici e formativi della "Piccola Opera della Divina Provvidenza" risale invece al 1994. L'elaborazione e l'approvazione del *Progetto Educativo Orionino* sanciscono il ruolo e la funzione dello sport quale elemento fondamentale nelle dinamiche pedagogiche promosse dalla congregazione.

In particolare, dal documento emerge la necessità di un'apertura, all'interno del sistema scolastico orionino, verso mol-

17 Orione, L. (1991). *Le Costituzioni della Piccola Opera della Divina Provvidenza*. Tortona-Roma, Piccola Opera della Divina Provvidenza, 16.

teplici canali comunicativi ed educativi al fine di favorire un'estensione della proposta formativa e un ampliamento del bacino di partecipazione:

“All'interno della scuola i canali di comunicazione devono essere aperti in ogni direzione, di modo che si favorisca in tutti - genitori, giovani ed educatori - la possibilità e la volontà di partecipazione [...]. In siffatto clima trovano la giusta collocazione anche le iniziative culturali, religiose, sociali, artistiche e sportive, siano esse sporadiche o permanenti, collegate con la scuola o il quartiere e la parrocchia. Tali iniziative concorrono non poco a sviluppare le capacità d'impegno umano, sociale ed ecclesiale degli alunni, mentre offrono loro gli spazi adatti per educarsi alla libertà responsabile e alla sensibilità nei confronti delle esigenze degli altri”.¹⁸

Lo sport è dunque compreso fra le attività che favoriscono la promozione non soltanto umana ma anche ecclesiastica dell'individuo e diventa parte integrante di un più ampio processo di ridefinizione del rapporto tra la Chiesa e la scuola cattolica:

“La scuola cattolica cerca di presentarsi come una risposta flessibile e adeguata alle istanze più urgenti di formazione integrale che salgono dalla comunità ecclesiale, dalle famiglie e dal mondo giovanile ed è costantemente alla ricerca di soluzioni nel concreto della vita civile ed ecclesiale. Ha la capacità di porsi come modello in base a ciò che la specifica nella sua identità, e cioè il suo progetto educativo, sia di fronte alla scuola in genere, sia di fronte alla comunità cristiana. E' una scuola che non solo rispetta l'impianto epistemologico delle discipline, ma ne mette in evidenza il servizio all'uomo, dotandolo di una sempre maggiore conoscenza e responsabilità nel mondo”.¹⁹

Il ruolo cruciale dello sport nella pastorale orionina e nella programmazione scolastica della congregazione è conferma-

18 Piccola Opera della Divina Provvidenza, (1994). *Progetto Educativo Orionino*. Roma, 34.

19 Ibid, 12.

to anche nei successivi punti del documento: «in tutte le attività scolastiche (sportive, ricreative, artistiche, culturali, ecc.) l'alunno deve trovare un cammino di formazione alla socialità e di sviluppo della propria disponibilità agli altri»²⁰. Lo sport dunque come vero e proprio strumento di educazione alla socialità, ma anche come importante punto di riferimento nel cammino vocazionale dei giovani, come lasciano intravedere le linee guida del *Progetto Orionino di Pastorale giovanile* pubblicato nel 1995.²¹

Questo orientamento appare confermato anche all'interno delle nuove costituzioni orionine pubblicate nel 2012, nelle quali emerge innanzitutto lo spirito ludico-ricreativo che aveva caratterizzato il carisma di san Luigi Orione fin dalle origini della sua missione: «l'ideale di unità e di comunione [...] comporta [...] la condivisione fraterna di momenti di distensione e di svago».²² Inoltre, l'attività oratoriale rivolta ai giovani rimane un punto fermo dell'apostolato promosso dalla congregazione: «per rispondere al nostro particolare carisma di portare alla Chiesa e al Papa i fratelli più umili e bisognosi, attendiamo ad opere ed attività, quali [...] oratori e centri giovanili».²³ Del resto, questa attenzione è ribadita anche nelle nuove norme della congregazione, pubblicate anch'esse nel 2012:

“L'oratorio e il centro giovanile sono l'espressione dell'amore della Chiesa per i suoi figli più giovani e più bisognosi d'affetto e di pedagogico interessamento; sono l'istituzione complementare della famiglia e della scuola, di cui si chiederà la collaborazione. Sono una palestra di vita, dove la preghiera, la formazione religiosa, l'attività parascolastica, il gioco, la ricreazione, l'amicizia, il senso della disciplina e del bene comune, la letizia e il vigore morale si fondono insieme per fare del giovane un

20 Ibid., 40.

21 Cfr. Piccola Opera della Divina Provvidenza, (1995). *Progetto Orionino di Pastorale giovanile*. Roma.

22 Piccola Opera della Divina Provvidenza, (2012). *Costituzioni dei figli della Divina Provvidenza (don Orione)*. Bergamo, Velar, 81.

23 Ibid., 124-125.

cristiano forte e cosciente, un cittadino solido e leale, un uomo buono e moderno".²⁴

4. Il rapporto tra la teologia dello sport e l'assistenza ai disabili nelle comunità orionine

Un ultimo fondamentale capitolo del rapporto tra sport e cura pastorale delle anime all'interno della famiglia orionina riguarda l'attenzione – sviluppata da ormai diversi anni in seno alla congregazione – per le politiche di assistenza e di integrazione delle forme di disabilità fisica e psichica nella società contemporanea.

Un punto di svolta cruciale nella declinazione di questo particolare aspetto dell'utilizzo della pastorale dello sport è costituito dall'omelia che Giovanni Paolo II tiene nel 1986 all'Istituto Don Orione di Roma:

“Essere cristiani vuol dire assomigliare agli atleti che corrono per essere primi, per «essere alla testa dei tempi», come diceva Don Orione. Essere primi non significa però mettersi alla ricerca dei primi posti e di onori, ma prendere prima di tutto coscienza della propria responsabilità di credenti davanti al mondo [...]. Non è infatti privo di importanza che proprio la vita agonistica sia stata scelta come metafora della vita dei credenti. Essa infatti esige generosità, abnegazione, concordia, coraggio: ideali che vedo espressi in maniera tutta particolare in competizioni di alto valore formativo come i vostri «Campionati italiani sport per handicappati». Questi vi consentono di approfondire i vincoli di solidarietà che vi legano come fratelli.²⁵

Il pontefice, inoltre, sottolinea il ruolo della «Polisportiva Don Orione, che, nata in questo Centro Don Orione, ha seguito

24 Piccola Opera della Divina Provvidenza, (2012). *Norme dei figli della Divina Provvidenza (don Orione)*. Bergamo, Velar, 44-45.

25 *L'Osservatore Romano*, 9-10 giugno 1986.

l'insegnamento evangelico del fondatore, inteso a far proprie le esigenze nei giovani e a trasmettere loro, con lo sport, una feconda educazione umana e cristiana». ²⁶ Papa Wojtyla esprime dunque la sua personale approvazione delle iniziative a favore della disabilità promosse dai "Figli della Divina Provvidenza":

"Anche i campionati che oggi si inaugurano, rientrano nel quadro generale delle iniziative promozionali della vostra Congregazione. Siano essi non solo competizione agonistica, ma soprattutto festa dell'amicizia, della lealtà, dell'impegno a superare vittoriosamente ogni situazione di emarginazione. Esprimo anche l'auspicio che la «Polisportiva Don Orione», la quale, incoraggiata dal sostegno fattivo di tante persone, intende costruire un «Centro sportivo permanente per handicappati» sia un'Associazione accogliente e aperta a tutti. A questo fine benedico volentieri la prima pietra al termine di questa celebrazione. Questo centro sportivo, che sorgerà a ricordo della nona edizione di questi campionati, sarà una testimonianza viva di amore gratuito e appassionato e di solidarietà operante e gioiosa di cui Don Orione è testimone e maestro"²⁷.

La pastorale sportiva per la disabilità diventa dunque un punto fermo all'interno dell'apostolato orionino, e ha un polo di eccellenza nel Centro Don Orione di Ercolano, struttura di riabilitazione e ricerca per l'autismo e la disabilità intellettiva-relazionale, altamente specializzato nella cosiddetta "Sport terapia". Non a caso, la polisportiva orionina della comunità di Ercolano ha prodotto negli ultimi anni eccezionali atleti paraolimpici, che hanno conquistato diverse medaglie nelle varie edizioni dei campionati INAS.²⁸

26 Ibidem.

27 Ibidem.

28 L'impegno degli orionini su questo fronte è stato confermato anche dalla recente elezione di un rappresentante del centro sportivo di Ercolano all'interno del consiglio federale della Federazione Italiana Deficit Intellettivo Relazionale (organismo previsto dal Comitato Paralimpico).

Bibliografia

- (1994). *La figura e l'opera di Don Luigi Orione (1872-1940)*. Milano, Vita e Pensiero.
- Acerbi, C., Rizzo, M. (2016). *Pedagogia dell'oratorio. Criticità e prospettive educative*. Milano, Franco Angeli.
- Aledda, A. (1988). *I cattolici e la rinascita dello sport italiano*. Roma, Società Stampa Sportiva.
- Antonazzi, G., De Rosa, G. (a cura di). (1991). *L'Enciclica Rerum Novarum e il suo tempo*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Barra, G. (1970). *Don Orione*. Torino, Gribaudo.
- Bonetta, G. (1990). *Corpo e nazione: l'educazione ginnastica, igienica e sessuale nell'Italia liberale*. Milano, Franco Angeli.
- Bonini, F. (2006). *Le istituzioni sportive italiane: storia e politica*. Torino, Giappichelli Editore.
- Bosco, T. (1973). *Don Orione*. Torino, Elle Di Ci.
- Broccati Stradella, A. (1978). *Don Orione*. Padova, Edizioni Messaggero.
- Busi, M. (2002). *Don Orione negli anni del modernismo*. Milano, Jaca Book.
- Caimi, L. (2006). *Cattolici per l'educazione. Studi su oratori e associazioni giovanili nell'Italia unita*, Brescia, La Scuola.
- Castiglioni, L. (1997). *U.S. Orione. 1947-1997. Cinquant'anni di storia*. Milano.
- Centro Sportivo Italiano, (a cura di). (1945-46). *Statuto e regolamento del Centro Sportivo Italiano*. Roma, Ave.
- Fabrizio, F. (1977). *Storia dello sport in Italia. Dalle Società ginnastiche all'associazionismo di massa*, Rimini-Firenze, Guaraldi.
- Gambasin, A. (1958). *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904). Contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*, Roma, PUG.
- Guderzo, G. (1994). *La piccola patria di don Orione*. Milano, Vita e Pensiero.
- Hyde, D. (1960). *Il bandito di Dio*. Bari, Edizioni Paoline.

- Lanza, A. (1991). *Don Orione e padre Semeria: una lunga e fraterna amicizia*. Roma-Tortona, Piccola Opera della Divina Provvidenza.
- Lanza, A. (1985). *Il quarto voto di «fedeltà al Papa» dei figli della Divina Provvidenza (Don Orione)*. Roma-Tortona, Piccola Opera della Divina Provvidenza.
- Palandri, M. M. (2015). "Lo sport cattolico italiano, dalla fine della II guerra mondiale alle olimpiadi del Sessanta". En Carbó García, J.R. (ed.), *Religión, deporte y espectáculo*, en *El Futuro del Pasado*, 6, 127-157.
- Motto, F. (a cura di). (2011). *Salesiani di don Bosco in Italia. 150 anni di educazione*. Roma, Libreria Ateneo Salesiano.
- Orione, L. (1991). *Le Costituzioni della Piccola Opera della Divina Provvidenza*. Tortona-Roma, Piccola Opera della Divina Provvidenza.
- Orione, L. (1969). *Lettere. 2 voll.* Roma, Postulazione della Piccola Opera della Divina Provvidenza.
- Papasogli, G. (1994). *Vita di don Orione*. Milano, Gribaudi.
- Pattarello, V. (1980). *Perfil de Don Orione*. Sao Paulo, Orionopolis.
- Peirone, L. (1958). *Il Servo di Dio Don Luigi Orione*. Torino, SEI.
- Peloso, F. (a cura di). (2003). *Don Orione e il Novecento*. Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Piano, L. (1982). "L'opera assistenziale e sociale degli istituti religiosi in Piemonte nell'Ottocento". In Appendino, F. N. (a cura di). *Chiesa e società nella seconda metà del XIX secolo in Piemonte*. Torino, Piemme, 306-327.
- Piccola Opera della Divina Provvidenza (2012). *Costituzioni dei figli della Divina Provvidenza (don Orione)* Bergamo, Velar, 81.
- Piccola Opera della Divina Provvidenza (2012). *Norme dei figli della Divina Provvidenza (don Orione)*. Bergamo, Velar.
- Piccola Opera della Divina Provvidenza (1994). *Progetto Educativo Orionino*. Roma .
- Piccola Opera della Divina Provvidenza (1995). *Progetto Orionino di Pastorale giovanile*. Roma.
- Pinto, G. (1964). *Lo sport negli insegnamenti pontifici*. Roma, Ave.

- Pivato, S. (1991). *I terzini della borghesia*. Milano, Leonardo.
- Pivato, S. (1997). "Identità sportiva e identità nazionale". *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 109 (1), 277-284.
- Pivato, S. (1981). "Movimento cattolico e questione dello sport". In Trainello, F., Campanini, G. (a cura di). *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*. Vol. 1.2. *I fatti e le idee* (pp. 142-145), Torino: Marietti
- Ponzio, A. (2005). "Corpo e anima: sport e modello virile nella formazione dei giovani fascisti e dei giovani cattolici nell'Italia degli anni Trenta". *Mondo contemporaneo*, vol. I (3), 51-104.
- Pronzato, A. (1980). *Don Orione. Il folle di Dio*. Torino, Gribaudi.
- Rosa, M. (1992). *Clero e società nell'Italia contemporanea*. Roma-Bari, Laterza.
- Semeria, G. (1903), *La ginnastica. Conferenza*. Milano, Bacchini.
- Semeria, G. (2011), *Sport cristiano*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Sparpaglione, D. (1967). *Don Orione*. Bari, Edizioni Paoline.
- 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*. Città del Vaticano, LEV.

A PROPÓSITO DEL DEPORTE Y LA ACTIVIDAD FÍSICA, BREVES REFLEXIONES EN TORNO AL PENSAMIENTO DE SAN JUAN PABLO II Y S.S FRANCISCO

Sport and Physical Activity, brief reflections on the thinking of St. John Paul II and Pope Francis

Rodrigo Lau Zelada
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

RESUMEN: Al contextualizarnos en la autoridad que emana desde la Iglesia Católica en estos temas mediante sus Pontífices, hemos considerado de modo general, elementos éticos importantes que están presentes en la actividad deportiva, que si bien tienen un enfoque desde el ejemplo de Cristo y las enseñanzas del Vaticano, no dejan de ser válidos cuando son aplicados en una visión social amplia y transversal de nuestro tiempo. En consecuencia, no deja de ser buena nueva que Jesús es el maestro por excelencia, y que la salvación del hombre depende en gran medida de sus actos libres y en su naturaleza social, y que en muchos casos, especialmente en los del deporte no da lo mismo lo que se enseña o aprende. Es así que la figura del Entrenador/ Educador será una importante ayuda para la formación, tomando en cuenta los efectos de sus enseñanzas y ejemplos sobre las personas y deportistas que estén bajo su tutela.

PALABRAS CLAVE: Jesús maestro, San Juan Pablo II, Papa Francisco, Actividad física, deporte, espiritualidad, ética y moral.

ABSTRACT: In contextualizing ourselves on the authority emanating from the Catholic Church on these issues through their Pontiffs, we have generally considered important ethical elements present in sports activity, which, although they have a focus from the example of Christ and the teachings of the Vatican City, do not cease to be valid when applied in a broad and transverse social vision of our time. Consequently, it is good news that Jesus is the master par excellence, and that the salvation of man depends largely on his free acts and on his social nature, and that in many cases, especially in sports, it is not indifferent what is taught or learned. It is thus that the figure of the Coach / Educator will be an important aid for the formation, taking into account the effects of its teachings and examples on the people and sportsmen who are under its guardianship.

KEYWORDS: Jesus Master, Saint John Paul II, Pope Francis, Physical activity, sport, spirituality, ethics and morals.

1. Introducción

Quisiéramos presentarles en nuestro trabajo algunos elementos en los cuales la Iglesia ha influido profundamente durante el último siglo. Con ese propósito nos hemos acogido en la obra del San Juan Pablo II para abordarlo desde la mirada más potente en cuanto a cantidad y calidad de trabajo, vinculándolo con la Iglesia dirigida por nuestro actual Papa Francisco, sin pretender de algún modo indicar que los otros pontificados no hayan tenido injerencia en estas cuestiones.

Por lo mismo, haremos uso de la información que manejan los ámbitos religiosos y de laicos católicos para ir dando forma una reflexión muy actual.

En este sentido, S.S Francisco sigue muy de cerca lo manifestado por san Juan Pablo II (y la Iglesia), quien además representó un modelo para la vida deportiva. Por lo tanto la naturalidad de su autoridad también procede de su ejemplo y su obra, el santo respecto a estas cuestiones realizaba el siguiente llamado

a los fenómenos culturales contingentes: “En este final del siglo XX, la Iglesia debe hacerse toda a todos, encontrándose con simpatía con las culturas de hoy”.¹

El Santo era claro pensando en el mundo deportivo: La Iglesia siempre nos dice algo sobre la historia y el futuro de la persona humana. Su aporte es su visión pastoral sobre a qué lugar se dirige el rumbo del mundo apreciando la forma en que la Iglesia va al encuentro del hombre.

No hay actividad en que la persona humana la cual le sea ajena magisterio, particularmente pensando que el deporte y la actividad física son terrenos fecundos de evangelización. En concreto, una de sus iniciativas fue la creación de la sección Iglesia y deporte en el año 2004.

Aquella obra desarrollo los siguientes seminarios de estudio indican cuyos títulos indicarían las inquietudes modernas del Vaticano:

1. El mundo del deporte hoy: Un campo de Misión Cristiana - Seminario internacional, realizado en el Vaticano el 11 a 12 noviembre, 2005.
2. El deporte: un desafío educativo y pastoral, realizado en el Vaticano el 7 a 8 septiembre 2007.
3. Deporte, Educación y Fe: para una nueva etapa del Movimiento Deportivo Católico, realizado en el Vaticano el 6 y 7 de noviembre de 2009.
4. Entrenadores: educadores de personas, realizado en el Vaticano el 13 y 14 de mayo del 2015.

2. Cuestiones éticas que configuran la importancia de nuestro tema.

Nuestra reflexión inicial nos sitúa de modo amplio en el contexto en que influye positivamente la Iglesia. Los seminarios de

¹ San Juan Pablo II, alocución a los miembros del Consejo Pontificio para la Cultura, 4: AAS 75 (1983) 384. Comisión Teológica Internacional la Fe y la Inculturación (1987).

estudio, son una muestra de aquello. Reflejando en sus temáticas un hilo conductor que aporta ideas de cómo entender y ubicarnos en los nuevos paradigmas sociales respecto a la actividad deportiva y, por otro lado responder a las preguntas:

¿Cuál es la visión de la Iglesia católica sobre la persona humana presente en la actividad deportiva?

Pues bien, son preguntas importantes y creemos que parte de la respuesta viene en la realidad del hombre como el sujeto de una continua evangelización quien además vive de acuerdo con naturaleza. La cual es iluminada e influida por las enseñanzas de los diversos papas, y con lo anterior podríamos pensar que el Concilio Vaticano II entrega orientaciones importantes al respecto, en el se dice lo siguiente:

“Empléense los descansos oportunamente para distracción del ánimo y para consolidar la salud del espíritu y del cuerpo [...] ya con ejercicios y manifestaciones deportivas, que ayudan a conservar el equilibrio espiritual, incluso en la comunidad, y a establecer relaciones fraternas entre los hombres de todas las clases, naciones y razas”.²

El Concilio nos permite rescatar elementos vigentes en las iniciativas de la Iglesia, especialmente las que ha concretado S.S Francisco. Ellas son cabal reflejo del proceso de inculturación³ llevado adelante por el Vaticano. Ejemplo de aquello fue la realización del partido por la Paz,⁴ el cual tuvo como principal propósito expresar que a través del deporte se puede generar un espacio de encuentro de las distintas manifestaciones religiosas o de pensamiento, que representa en buena medida el por qué al deporte se le ha nombrado en muchas ocasiones el Areópago moderno.

Otro buen ejemplo que se nos presenta, son las ocasiones en las cuales S.S Francisco ha hablado sobre el dopaje, él hace una clara alusión a cuestiones éticas, e indica lo siguiente, “El depor-

2 Concilio Vaticano II. «Gaudium et Spes» n° 61.

3 San Juan Pablo II, alocución a los miembros del Consejo Pontificio para la Cultura, 4: AAS 75 (1983) 384. Comisión Teológica Internacional la Fe y la Inculturación (1987).

4 Roma, lunes 1 de septiembre de 2014.

te que practican es un deporte muy competitivo, pero la presión de querer conseguir resultados significativos no debe jamás llevarlos a embocar atajos como es el caso del dopaje”.⁵

Esto último es importante y además nos guía a pensar cada cierto tiempo sobre la cuestión sobre:

¿Qué lugar ocupa el hombre en el deporte?

Reconocer ese lugar del hombre hoy se muestra difuso, especialmente cuando nos enfrentamos con la necesidad excesiva de triunfo con el cual el ambiente y el mercado observan al deporte. Ellos muestran de forma subterránea el eterno dilema de cosificar al deportista, que en estricto rigor es sacar a la persona como fin de la actividad (estaría utilizándolo como un medio), podríamos declarar sin eufemismo que lo anterior es el reflejo de una amenaza a la dignidad del hombre. Francisco dice que “Cuando el deporte se considera sólo según los parámetros económicos o para lograr la victoria a toda costa, se corre el riesgo de reducir a los atletas a mera mercancía”.⁶

3. El llamado al Entrenador/educador, con Jesús de ejemplo.

El mensaje de la Iglesia hacia el mundo es también para el deporte, declarando que la actividad física es un medio, un camino válido para todo proyecto educativo y de evangelización. En ese sentido, el Papa Francisco ha usado un término de mucho alcance para la labor formativa del deporte y lo ha hecho en la inauguración de seminario de estudio “Entrenadores: educadores de personas”. Él une dos dimensiones presentes en la práctica deportiva cuando nombra a los “Entrenadores educadores”. Respecto al educador plantea lo siguiente:

5 “No ceder ante la tentación del dopaje, apostar por el deporte y la vida”, el Papa a la Federación Italiana de Tenis 2015/05/08 Radio Vaticana <http://www.news.va/es/news/nocederantelatenciondel dopajeapostarpor> extraído el 18 de mayo del 2015.

6 Nunca el dinero y la victoria a toda costa, puentes y no muros, la Iglesia alienta el lenguaje universal del deporte, destaca el Papa 23/11/2013. Radio Vaticana <http://www.news.va/es/news/nuncaeldineroylavictoriaatodacostapuentes>, extraído el 22 de mayo 2016.

“La influencia de un educador, especialmente para los jóvenes, depende más de lo que él es como persona y cómo vive, que de lo que dice. ¡Qué importante es que un entrenador sea ejemplo de integridad, coherencia, juicio justo, imparcialidad, así como de alegría de vivir, paciencia, capacidad de estima y benevolencia hacia todos, especialmente hacia los más desfavorecidos! ¡Y cómo es importante que sea un ejemplo de fe! La fe, de hecho, siempre nos ayuda a elevar la mirada hacia Dios, para no absolutizar alguna de nuestras actividades, incluyendo la deportiva”.⁷

Ahora bien, después de leer a nuestro Papa, nos preguntamos si acaso no nos conmueve cuando vemos que esos valores nombrados son signos de la excelencia en la persona humana, fundamentada de forma sencilla al encontrarnos con la imagen de Jesús como el maestro por excelencia. Él es la medida de la buena práctica deportiva (las virtudes cristianas como hoja de ruta).

En el pensamiento de los pontífices, el entrenador viene a sostener un modelo de profesional que no es únicamente un conductor de personas en tanto son deportistas. Se entrega a su persona una vocación más exigente en relación al modelo de Jesús, quien representa el aspecto de la salud y la buena condición física como una herramienta de su misión evangelizadora.

“En él nunca se ha podido hallar la menor alusión a enfermedad alguna. Su cuerpo aparece singularmente resistente a la fatiga. Prueba de ello es su costumbre de comenzar su obra muy de mañana, al alba”.⁸

Por lo tanto, creemos que el primer servicio a la educación es la formación de personas íntegras y que además desarrollen el sentido que se vive para un fin superior, reconociendo que aquella meta excede sus capacidades y no basta la propia voluntad para

7 Mensaje del santo Padre Francisco al presidente del consejo pontificio para los laicos con ocasión del seminario internacional de estudio “Entrenadores: educadores de personas” Roma, 14-15 Maggio 2015.

8 Mc 1, 35; Lc 6, 13. “La vida sana y la condición física de Jesús: el trekking por Galilea como preparación integral para el suplicio de la Cruz”. Clase magistral con motivo de la Apertura del Año Académico 2015 de la Escuela de Educación Física de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso Pbro. Dietrich Lorenz Daiber Vice Gran Canciller.

conseguirla, pero a la vez es consciente que su naturaleza adecuadamente la desea⁹, podemos decir en las palabras del Cardenal Stanislaw Rylko lo siguiente: “Hoy, en una cultura marcada por una preocupante crisis antropológica, crisis de valores auténticos y el sentido de la vida, los cristianos tienen una tarea importante para promover y defender la dignidad inalienable la persona humana y su desarrollo integral - la base de todos los procesos”.¹⁰

De manera tal que el desafío y encargo al entrenador educador es cambiar el deporte desde el interior, y en esa línea en los cuatro seminarios organizados por el Vaticano han hecho la revisión del deporte como actividad humana, en la que hombre pone su corazón, y ahí quiere estar la Iglesia. El entrenador debe “educar y formar a los atletas para el desarrollo integral de los valores del cuerpo, el espíritu, el corazón, el alma sedienta de lo absoluto (Dios)”.¹¹

Por consiguiente, el desafío para el entrenador de hoy, es no caer en el reduccionismo de la persona humana, una suerte de *homo deportivus*. Esto significa valorar al deportista principalmente como un corredor, un goleador o según la marca que logra, etc. Dejando de lado todos los múltiples aspectos que lo conforman en su dignidad integral.

Por otro lado, conocer bien esa delgada línea para diferenciar entre el exitismo elitista y el sentido de la sana competencia de la práctica deportiva, constituye un camino seguro para el trato justo y debido con el deportista. Promover esa conducta con sentido común y prudencia, sobre el fondo y objetivo que el entrenador/educador se ha propuesto es destacar su trabajo como formador. Un trabajo que los hace más persona y lo acerca a las necesidades de sus alumnos.

9 S. Th. I, q. 6 a. 3, corp. “[Dios] no está ordenado a algo como a su fin, sino que Él es el último fin de todas las cosas. De donde se concluye que sólo Dios tiene por esencia todo tipo de perfección. Así, Él es el único bueno por esencia”.

10 Card. Stanislaw Rylko, Presidente Pontificio Consiglio per i Laici Città del Vaticano. Introduzione Seminario di studio della sezione chiesa e sport “Allenatori: educatori di persone” Roma, 14-15 Maggio 2015.

11 Card. Stanislaw Rylko, Presidente Pontificio Consiglio per i Laici Città del Vaticano. Introduzione Seminario di studio della sezione chiesa e sport “Allenatori: educatori di persone” Roma, 14-15 Maggio 201 .

No olvidemos que la esencia de los actos humanos, es que ellos son movidos por un fin¹² y de aquello va a depender de buena medida lo bondadoso y la verdad presente en ellos. Podemos agregar que los Obispos reunidos en el Celam en el año 1992 nos decían abrazando el ejemplo de Cristo como modelo de maestro, lo siguiente: “Ningún maestro educa sin saber para qué educa y hacia dónde educa. Hay un proyecto de hombre encerrado en todo proyecto educativo; y este proyecto vale o no según construya o destruya al educando. Este es el valor educativo”.¹³

Lo anterior nos permite volver nuestra atención al mundo del amateurismo o la formación inicial, nivel en que la mayoría de los entrenadores se ubica en su labor formativa. Es tarea urgente que en esta etapa se entreguen las habilidades para indicar que la competencia y el éxito deportivo no se igualan como el único bien que la persona debe perseguir, y por sobretodo, evitar la peor señal que se puede dar: Indicar directamente (con nuestra planificación y estructura) e indirectamente (con nuestro modo de ser y estilo de enseñanza) que ese es el único fin y camino de la práctica deportiva.

Con esto quiero puntualizar lo siguiente: Toda actividad con propósito educativo es un contexto en el que se puede aprovechar principalmente el área sensible de la formación de la persona humana, lugar esencial para entregar las primeras herramientas de fortaleza de espíritu y de carácter, recordemos que esas herramientas las entregan el trabajo de las virtudes humanas, y que en un sentido terrenal, van configurando un hombre cabal.

Así pues, con justicia y con realismo hacia ellos, hay que dejar constancia que los entrenadores de categorías superiores –especialmente de las selecciones de alto nivel– conducen a sus deportistas de manera responsable según como las distintas ciencias les aportan métodos y enfoques para lograr las metas y los logros deportivos. En esa misma idea, todo camino deportivo de una selección o un deportista de alto nivel se acompaña de un

12 S. Th. 1^o 2ae, q. a. 1.

13 C.E 265.

público interesado en el resultado que persigue. Comúnmente llamada pasión deportiva, es una realidad conocida por muchos.

La pasión acompaña los actos de los hombres y las mujeres en muchas ocasiones y es tan humana como respirar cuando ella se acompaña de la virtud, y en el caso específico del deporte, es ella la que mueve el amplio mundo de consumo del mercado en torno a los eventos de alto nivel, debemos recordar que la pasión en sí misma es amoral, no obstante, muchas veces queda la impresión que se ocupa el ánimo extra que otorga la pasión para perseguir un sueño deportivo, como una entrada a cometer los actos más reprochables moralmente, ejemplos de ellos muchas veces es la excesiva violencia en torno a los encuentros de fútbol. Santo Tomás nos recordaba que la pasión debe ir acompañada de la virtud, es decir, “las virtudes son una liberación de aquellas pasiones que se dan como y cuando no deben”¹⁴. Por ejemplo, al tomar una decisión difícil, en circunstancias apremiantes es mejor tomarla con calma y no con la rabia inicial de quien es apremiado con una injuria, situación muy propia de los eventos deportivos en los cuales, los deportistas con sus conductas en el campo de juego puede desatar el efecto multiplicador en los asistentes. Pues bien, la liberación que nos habla santo Tomás, es la acción de la virtud como una segunda naturaleza, que permite que aquellas pasiones de los apetitos sensitivos sean conducidas por una virtud que en el sentido positivo, refuerza con un ánimo el acto humano por el cual se ha dispuesto la razón como su fin.

Una suerte de conclusión a lo que proponemos es: no debe extrañarnos la conducta de un deportista adulto que en situaciones apremiantes, si él en su etapa inicial, no se le han entregado las herramientas de formación humana necesarias para el gobierno de sí mismo. En el texto a continuación podemos complementar lo expresado:

“A este arte lo conocemos hoy como *educación física*, apareciendo en la obra de Tomás con los términos «*gimnástica, exercitativa o luctativa*». El mismo nos la define así: «La cual trata de los ejercicios para que el cuerpo se valga bien».

14 Cf. S. Th.1^a 2ae, q. 59 a. 2, corpus.

Vemos en unos de los pocos textos en los que Tomás nos habla de este arte *exercitativa* cómo puede, en efecto, darse virtud en los miembros de la fuerza locomotriz, recibiendo incluso dicha virtud el nombre de *fortaleza corpórea*; además, se pone de manifiesto el carácter racional de este arte, que debe procurar la «debida medida» entre el exceso y el defecto”.¹⁵

Entonces, la responsabilidad del Entrenador/Educador que se dedique a la formación en los términos que propone todo proyecto con principios cristianos es básicamente una tarea contracorriente, pues es una realidad que la gran mayoría de las corrientes actuales apunta a la maleabilidad del hombre y de la mujer; por lo tanto, se debe evitar la relativización de los aspectos fundamentales de la naturaleza humana, la que es real y posible y no una mera construcción social, de los distintos medios o fuentes de comunicación, cuya información cae en una zona que corre el riesgo de ser manipulada con otros propósitos, muchas veces alejados de los que la Iglesia busca para sembrar la semilla de lo bueno y verdadero, el pináculo y verdadera meta, para decirlo con espíritu deportivo: Las enseñanzas y el modelo de Jesús, como verdadero Dios y verdadero hombre. El camino indicado por el maestro por excelencia (Jesús) se refleja en la escala de valores del católico –que en estricto rigor, y desde su forma más esencial– está el modo de vivir que entregan el desarrollo de las virtudes que dan la estructura a toda escala de valores, que persiga educar en sintonía con las enseñanzas de la Iglesia.

Nuestro Papa Francisco nos dice lo siguiente respecto al tema esencial del párrafo anterior:

“Los valores espirituales que incluyen escuchar, empatía, coherencia de la vida, la justicia, y una visión sobrenatural, sistema de iluminación por la fe, en cada uno de los atletas. Y esa visión debe permitir al entrenador medir los resultados alcanzados por los atletas no sólo en términos cuantitativos, es decir, en de acuerdo a los avances en la práctica, sino también - y sobre todo - en función

15 E. Martínez, *Persona y educación en Santo Tomás*, Madrid, 2002, 227. La cita de la obra de santo Tomás corresponden a *In IV Ethic. Lect. 7 n. 11*, y a *In XI Metaph. Lect. 7, n.2*.

de su crecimiento integral: aspecto físico, espiritual, mental y emocional promovido por los valores auténticos".¹⁶

El Papa Francisco ha complementado, seguido y enriquecido la preocupación de la Iglesia que le precede, ve como una tarea urgente la conexión de la fe con la verdad, no una verdad tecnológica, en el sentido que lo que logra el hombre es construir y medir con su ciencia. Dicho de otra forma: lo que es bueno para el hombre es porque funciona y hace más fácil la vida, eso sería el criterio la verdad tecnológica.¹⁷

Para nosotros ello no es una vida suficiente y que valga la pena perseguir en una vida lograda. ¿La línea de triunfo del Entrenador/Educador, es ser únicamente un gran conocedor de su propia disciplina? Respondamos lo siguiente: creemos que ser un experto en deporte es importante, y además se enriquece aquello con una vida cristiana, desarrollando su propia vida en forma coherente con la fe que profesa – un verdadero testigo de Cristo – mostrando con naturalidad que el ser un buen cristiano no es incompatible con ser un buen deportista. En resumen, nos dice el Cardenal Rylko:

“Un verdadero dueño de la vida, la conducción segura! Sus palabras y sus decisiones deben inspirar confianza en los atletas que confían en él. Y sólo cuando un profundo vínculo de confianza que se ha establecido entre entrenadores y atletas, se puede trabajar juntos para recuperar la primacía de la persona humana. Sólo entonces se puede realmente dar un alma al mundo de los deportes hoy”.¹⁸

16 Mensaje del Papa al Presidente del Consejo Pontificio para los Laicos, con ocasión del Estudio Internacional Seminario “Entrenadores: educadores de personas”, 14 de mayo del 2015, extraído desde http://www.laici.va/content/laici/it/le-parole-di-papa-francesco/messaggio_seminario.html el 18 de mayo del 2015.

17 Carta encíclica “*Lumen fidei*” del sumo pontífice Francisco a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos, sobre la fe». Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2013.

18 Card. Stanislaw Rylko, Presidente Pontificio Consiglio per i Laici Città del Vaticano. Introduzione Seminario di studio della sezione chiesa e sport “Allenatori: educatori di persone” Roma, 14-15 Maggio 2015

4. Conclusión, sanarnos versus salvarnos, la propuesta de Cristo.

Para finalizar y a modo de conclusión, una de las ideas principales que son necesarias recalcar es la importancia de la visión católica sobre el deporte y la actividad física que propone desde hace algún tiempo la Iglesia, esa mirada goza de actualidad y al mismo tiempo es acción que señala una alternativa verdadera de vida.

Con mucha decisión la Iglesia propone cambiar el fin y sentido de la actividad deportiva, desde uno que acentúa la práctica por fines inmediatos, muy propios de la lógica de pensamiento actual, el cual se aleja del lado sentido de trascendencia propio de la naturaleza humana. En cambio, la Iglesia fiel a su servicio nos dice que el hombre, considerado como ser dotado de intelecto y voluntad, es capaz y potencialmente necesita poner en acción la inmanencia de su vocación sobre preguntarse, qué sucede más allá de las sensibilidades captadas por nuestros “aquí” y “ahora”. La persona humana viviendo aquel paradigma cobra fuerza al amparo de la verdad que representa Jesús como maestro. En efecto, si queremos ser verdaderos servidores de Él, hay que esforzarse como se ha hecho desde los tiempos de los profetas en seguir su ejemplo para proyectarlo en la vida práctica, con sentido amplio de trascendencia al Creador. Conviene que hagamos la siguiente reflexión en relación al ámbito del deporte. En el Eclesiástico señala lo siguiente: “30:16 No hay mejor riqueza que la salud del cuerpo ni mayor felicidad que la alegría del corazón”.

Pues bien, hagamos el siguiente ejercicio, desde nuestras primeras horas fuera del vientre materno ya interactuamos con el ambiente en orden a la felicidad que se empieza a mostrar mediante los sentidos, y en ese proceso algo irracional en cuanto a lo cognitivo ya vamos agregando elementos que nos entregan chispazos de plenitud y gozo pueril que prodigan pasibilidad sentida en nuestro interior: mientras estamos alejados del dolor y la tristeza evidenciados en un cuerpo físico, podríamos estar hablando de salud.

El valor de la salud como un estado libre de todo tipo de enfermedades, vigor y equilibrio orgánico representa la sanación corporal terrena no tiene discusión en nuestra sociedad, se mezcla incluso con valores estéticos y otros que hablan incluso de un súper hombre o la eterna juventud. Y a veces con lo anterior podríamos olvidar que Jesús nos invita la salvación del alma y del hombre como un todo, porque aquello es realmente lo que importa, el ser uno con Dios en la beatitud eterna. Y esa es una de las tareas encargada al Entrenador/ Educador desde la perspectiva de reconocerlo como un agente válido para la formación de la persona humana.

Los Entrenadores/Educadores que no valoren los aspectos formativos y que además valoren el deporte únicamente para estar saludables corporalmente, creemos que dejan de lado ese sentido presente en la siguiente cita de Timoteo 4:8: “Porque el ejercicio físico aprovecha poco, pero la piedad es provechosa para todo, pues tiene promesa para la vida presente y también para la futura”.

Queremos aclarar que tenemos dudas si este versículo de Timoteo se refiere específicamente al deporte, no obstante no es necesario profundizar aquello. Lo significativo son las ideas a considerar en la figura del Entrenadores/Educadores. Ellos son llamados a vivir una escala de valores muy clara respecto a los fines, señalando que el ejercicio físico por sí mismo no vale la pena, incluso tampoco para la salud. Siempre será meritorio el esfuerzo de las actividades terrenales cuando ellas posean el valor de santidad¹⁹ acompañado de manera sólida con la virtud de la religión.²⁰

19 S. Th. II-II, q.81, a. 8, corp. [...] convienen en atribuir santidad a lo que está destinado al culto divino, de tal modo que no sólo los hombres, sino también los templos, cálices y otras cosas parecidas se dice que están santificados por el mismo hecho de destinarlos al culto divino. La pureza, pues, es necesaria para que nuestra mente se una a Dios. Porque la mente humana se mancha al alearse con las cosas inferiores, como se ensucia cualquier materia al mezclarse con otra más vil; por ejemplo, la plata con el plomo. Es preciso, según esto, que nuestra mente se separe de las cosas inferiores para que pueda unirse al ser supremo. De ahí el que sin pureza no haya unión posible de nuestra mente con Dios. Por eso se nos dice en la carta a los Heb 12,14: “Procurad tener paz con todos y santidad de vida, sin la cual nadie podrá ver a Dios”.

20 S. Th. II-II, q.81, a. 2, corp. “Es necesario afirmar que todo acto bueno pertenece a alguna virtud. Ahora bien: es evidente que restituir lo que se debe es obra buena, porque por

Agrego al finalizar que este tema da para mucho y nos deja con la aspiración hacia la reflexión profunda y su aplicación práctica.

5. Referencias

- Card. Stanisław Ryłko, Presidente Pontificio Consiglio per i Laici Città del Vaticano. Introduzione Seminario di studio della sezione chiesa e sport "Allenatori: educatori di persone" Roma, 14-15 Maggio 2015.
- Carta encíclica "*Lumen fidei*" del sumo pontífice Francisco a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos, sobre la fe». Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2013.
- Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 1965.
- Hurault, Bernardo (2010). *Biblia*, San Pablo Comunicación SSP, Madrid.
- Martínez, Eduardo (2002). *Persona y educación en Santo Tomás*, Madrid, Editorial EUNSA S.A.
- Mensaje del Papa al Presidente del Consejo Pontificio para los Laicos, con ocasión del Estudio Internacional Seminario "Entrenadores: educadores de personas", 14 de mayo del 2015, extraído desde http://www.laici.va/content/laici/it/le-parole-di-papa-francesco/messaggio_seminario.html el 18 de mayo del 2015.
- San Juan Pablo II, alocución a los miembros del Consejo Pontificio para la Cultura, 4: AAS 75 (1983) 384. Comisión Teológica Internacional la Fe y la Inculturación (1987).
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (4ª edición (reimpresión) 2001).

el hecho de devolver a otro lo debido se restablece el equilibrio conveniente, como si para con él se hubieran puesto las cosas en orden. Mas el orden, a su vez, importa razón de bien, al igual que el modo y la especie, como consta por lo que San Agustín escribe en *De natura boni*. Y como a la religión pertenece tributar a uno, es decir, a Dios, el culto que le es debido, manifiestamente la religión es virtud".

PEREGRINICOS SOBRE RUEDAS. UN PROYECTO EDUCATIVO INTERDISCIPLINAR PARA EL CAMINO DE LA CRUZ DE CARAVACA

*“Peregrinicos sobre ruedas”. An
interdisciplinary educational Project
for the Way of the Cross of Caravaca*

Jorquera García, José Luis
Molina Morote, Juan Manuel
Leiva Arcas, Alejandro
Sánchez Pato, Antonio

Centro de Estudios Olímpicos. UCAM. Universidad Católica de Murcia

RESUMEN: Caravaca de la Cruz es una de las ciudades del mundo cristiano que tiene el privilegio de celebrar jubileo a perpetuidad. Con tal motivo, diferentes administraciones, instituciones privadas y asociaciones culturales están recuperando los tradicionales caminos que seguían los peregrinos desde al menos el siglo XIV. El Camino de la Cruz de Caravaca engloba actualmente ocho recorridos no motorizados, trascendiendo, algunos de ellos, los límites geográficos de la Región de Murcia.

En 2017 se celebra el Año Santo. Este evento constituye una oportunidad única para desarrollar planteamientos educativos que aúnen religión, cultura y deporte. De esta manera, presentamos un proyecto interdisciplinar para alumnos de educación secundaria, en el que a través de un recorrido en bicicleta de montaña, estos peregrinan desde la ciudad de Orihuela hasta Caravaca de la Cruz, por el denominado Camino de Levante. La iniciativa permite la participación de varias materias curriculares (religión, educación física, ciencias sociales y ciencias de la naturaleza) y para su desarrollo se han confeccionado materia-

les didácticos específicos que posibilitan a los jóvenes adquirir los valores de desarrollo personal y social asociados al deporte, conocer la historia de la Diócesis de Cartagena y el hecho de la Cruz de Caravaca como símbolo cristiano dinamizador de peregrinaciones desde la Edad Media.

PALABRAS CLAVE: Caravaca, peregrino, peregrinación, educación, proyecto.

ABSTRACT: Caravaca de la Cruz is one of the cities of the Christian world that has the privilege of celebrating Jubilee in perpetuity. As a result, different administrations, private institutions and cultural associations are recovering the traditional ways that pilgrims followed since at least the fourteenth century. The Caravaca Cross Way currently comprises eight non-motorized routes, transcending, some of them, the geographical limits of the Region of Murcia.

In 2017 the Holy Year is celebrated. This event is a unique opportunity to develop educational approaches that combine religion, culture and sport. In this way, we present an interdisciplinary project for students of secondary education, in which through a mountain bike tour, They are moving from the city of Orihuela to Caravaca de la Cruz, by the so-called Camino de Levante. The initiative allows for the participation of various curricular subjects (religion, physical education, social sciences and natural sciences) and for their development, specific teaching materials have been made that enable young people to acquire the values of personal and social development associated with sport, Know the history of the Diocese of Cartagena and the fact of the Cross of Caravaca as a Christian symbol of pilgrimages since the Middle Ages.

KEYWORDS: Caravaca, pilgrim, pilgrimage, education, project.

1. Introducción

En el año 2017 tiene lugar la celebración del Año Santo en torno a la Cruz de Caravaca. Será el tercero desde que el Papa Juan Pablo II en 1998 otorgara la prerrogativa de año jubilar a perpetuidad cada siete años. Los anteriores periodos jubilaires de 2003 y 2010 supusieron el trasiego de miles de peregrinos a través de diversos caminos en la Región de Murcia y en las provincias limítrofes. De esta forma, administraciones, instituciones privadas y asociaciones vienen trabajando desde hace más de quince años en la recuperación y fundamentación de los viejos caminos que entre los siglos XIV y principios del XX recorrían los peregrinos que se desplazaban hasta Caravaca de la Cruz.

La fundamentación histórica de estos caminos utilizados por los peregrinos va íntimamente ligada a la expansión del culto a la Vera Cruz, que en poco tiempo rebasa los límites locales y del antiguo Reino de Murcia. La leyenda cuenta que la aparición milagrosa de la Cruz tuvo lugar en 1232. Así queda reflejado en obras impresas durante los siglos XVI y XVII: Antonio Oncala (Alcalá de Henares, 1540), Alonso Chacón (Roma, 1591), Jaime Bleda (Valencia, 1600), Melchor de Huélamo (Murcia, 1607), Iacomo Boio (Roma, 1610), Juan de Robles Corvalán (Madrid, 1615), Melchiore Triuinio (Viena, 1619), Antonio Marino (Roma, 1643), Guillermo Wael van Vromestein (Amberes, 1649), Juan de Portilla Duque (Madrid, 1661) o Juan Bautista Diamante (Madrid, 1664); además de numerosas publicaciones en los siglos XVIII y XIX.

Sin embargo, la primera evidencia sobre la presencia histórica de la Vera Cruz en Caravaca data del año 1285, a partir de la descripción del sello del Concejo en la que se detalla la figura de una Cruz, que necesariamente debía ser el *lignum crucis*, cuyo culto estaría ya perfectamente establecido en la bailía templaria de Caravaca.¹ A partir del año 1344 se constituye la Encomien-

1 Sánchez, G. (2009). "Ensayo histórico sobre los Caminos de la Vera Cruz de Caravaca", *Murgetana*, 121, 31-64; Marín, D. (2004). "Una estauoteca bizantina en el Reino de Murcia en la Edad Media", *Murgetana*, 111, 15-45; Molina, A.L. (2015). "El

da de la Orden de Santiago de Caravaca, integrada por Bullas, Cehegín y Caravaca. Con la presencia santiaguista asistimos a la consolidación del culto a la Vera Cruz y a las primeras referencias documentadas acerca de peregrinos que acuden hasta villa, ya sea por motivos piadosos o atraídos por su fama como hacedora de milagros, tal y como narran algunas de las obras anteriormente citadas, especialmente desde el siglo XVII.

La presencia de órdenes religiosas favoreció el incremento del culto a la Cruz en Europa y los territorios de ultramar. La primera en establecerse en Caravaca fue la de los Jesuitas (1570), le siguieron después Franciscanos (1571), Carmelitas Descalzas (1576), Jerónimos (1582), Carmelitas Descalzos (1587) y Clarisas (1609). De hecho, algunas de las rutas de peregrinación serían las que marcaran los religiosos entre las diversas casas conventuales. Valga como ejemplo las siete visitas documentadas de San Juan de la Cruz.²

2. Lugar de peregrinación

Para Sánchez, la presencia de peregrinos está corroborada desde al menos la segunda mitad del siglo XIV.³

En primer lugar destacamos las indulgencias que los pontífices han otorgado a los peregrinos de la Cruz de Caravaca a lo largo de la historia, fruto de su creciente fama en España y en el extranjero. Así, el Papa Clemente VII, desde Avignon, escribía en una Bula del año 1392: "...y que a la Capilla de la Santa Cruz de dicho Real Castillo concurre gran multitud de los mismos fieles, que vienen de lejanas partes, por los grandes milagros que ha obrado".⁴ Para Sánchez, esta Bula demuestra que

culto a las reliquias y las peregrinaciones al Santuario de la Vera Cruz de Caravaca", *Murgetana*, 133, 9-34; Torres, J. (1969). *Colección de documentos para la Historia del Reino de Murcia*. Murcia, Nogues.

2 Sánchez, G. (2009). "Ensayo histórico... (op.cit.).

3 *Ibidem*.

4 Pozo, I. (2009). "Indulgencias a la Cruz de Caravaca", *Murgetana*, 120, 71.

a finales del siglo XIV existe una gran expansión del culto a la Vera Cruz en los territorios cristianos y la existencia de peregrinaciones importantes.⁵

Con seguridad, en esta misma época ya estaba establecido el Ritual del Baño de la Cruz en la acequia mayor, un lugar a las afueras de la villa donde existía un humilladero (la actual Capilla del Bañadero o Templete) y en el que convergían los Caminos de Murcia, Valencia, Granada y las tierras castellanas bajo jurisdicción de la Orden de Santiago. Este antiguo Ritual está documentado desde al menos el año 1384, según el clérigo Ferrán López.⁶ Las crónicas hablan de una plaga de langosta que asolaba los campos de Lorca y Totana. Los concejos de estas villas solicitaron al de Caravaca que bañara en agua la Vera Cruz y después se la diesen para esparcirla en sus tierras, con la esperanza de que la plaga desapareciera. A partir de este momento quedaría la costumbre de bañar el *lignum crucis* cada tres de mayo, coincidiendo con la festividad de la Invención de la Cruz. Este ritual fue motivo de multitudinarias peregrinaciones que demuestran cómo la devoción a la reliquia se extendía. Prueba de ello es la petición desde el Concejo de Murcia en 1406 de cargas de agua bendecida en el Ritual del Baño de la Cruz para esparcirla en la huerta;⁷ y un año más tarde, en 1407, desde la ciudad de Orihuela.⁸

En los siglos XVI y XVII encontramos testimonios que aluden igualmente a las frecuentes peregrinaciones durante los días tres de Mayo, como la referida a Antonio Oncala, en 1540, en la primera edición impresa sobre el milagro de la Aparición y

5 Sánchez, G. (2011). "Los Templarios entre el Camino de Santiago y Caravaca de la Cruz. Bases históricas". En *El Camino de la Vera Cruz. La Península Ibérica de Roncesvalles a Caravaca de la Cruz*, Murcia, Natursport, 35-66.

6 Robles, J. (1615). *Historia del Mysterioso Aparecimiento de la Santísima Cruz de Caravaca e innumerables milagros que Dios Nuestro Señor ha obrado y obra por su devoción*. Madrid, Biblioteca Nacional de España, 104; Cuenca, M. (1722). *Historia Sagrada de el compendio [...] de la Santísima Cruz de Caravaca*. Madrid, Biblioteca Nacional de España, 263.

7 Gaibrois, M. (1943). "Devoción murciana a comienzos del siglo XV por las virtudes milagrosas de la Cruz de Caravaca contra la plaga de langosta", *Correo Erudito*, 3, 23-24.

8 Vilar, J.B. (1977). *Historia de la ciudad de Orihuela: los siglos XIV y XV*. Alicante, CAM, 23.

las Fiestas de la Cruz: "... gran muchedumbre de peregrinos que hinchon todas las calles...". Jaime Bleda, en el año 1600, escribía: "... van de muchas partes de España a adorar aquella Cruz". Y en 1615, Juan de Robles Corvalán señalaba que "concorre tan gran muchedumbre de gente de diversas partes de España, que sería largo de contar las particularidades que en este día se ven en ella".

Sánchez destaca en esta época el informe de la fundación del Hospital de La Concepción y San Juan de Letrán, en el año 1532, donde se habrían de reservar camas para peregrinos.⁹ Igualmente, hospitales más antiguos, como el Hospital Viejo o el precursor de después llamado Hospital de la Caridad, debieron servir para alojar a los peregrinos, dada la utilización para su mantenimiento de las rentas obtenidas del culto a la Cruz.¹⁰ De hecho, en el año 1663, las autoridades caravaqueñas se dirigen así al Papa para que les facilitara la posibilidad de obtener mayores ingresos para la construcción de la actual basílica: "...por tener en esta villa un hospital... en que los peregrinos hallan (que frecuentemente concurren de toda la Cristiandad a adorar esta Santa Reliquia) camas para su descanso...".¹¹

En el siglo XVIII encontramos dos elocuentes testimonios. Por un lado, Martín de Cuenca, en 1722, que se refiere a las peregrinaciones de este modo: "...siendo visitada de casi todos los de la villa, y de peregrinos que acuden todos los viernes de el año a visitarla y tocar cruces..." (p. 254). Por otra parte, el plano la Capilla del Bañadero o Templete, que el arquitecto José López dibuja en 1762, donde aparecen figuras de peregrinos a su alrededor y llevando consigo elementos tradicionales de su vestimenta, como la capa, el sombrero, el bordón y la calabaza.

9 Sánchez, G. (2003). "Los hospitales de Caravaca (ss. XVII-XIX) y la fallida implantación de la Orden de San Juan de Dios", *Murgetana*, 108, 83-109.

10 Sánchez, G. (2009). "Ensayo histórico... (op.cit.)."

11 *Ibíd.*, 43.

Del siglo XIX destacamos *Viaje por España* de Charles Davillier y Gustavo Doré, del año 1862, donde escriben: "...a quince leguas de Murcia se encuentra la pequeña ciudad de Caravaca, uno de los sitios de peregrinación más frecuentados de España...".¹²

Ya en el siglo XX, la Cofradía de la Santísima y Vera Cruz organizó una peregrinación nacional, en el año 1907, a la que fue invitado el rey Alfonso XIII, aunque finalmente no pudo asistir.

Finalmente, con la concesión por parte del Papa Juan Pablo II de un año jubilar a perpetuidad cada siete años, la Iglesia Católica reconoce la universalidad cristiana de este *lignum crucis*, así como la importancia histórica de Caravaca como destino de peregrinación.

3. El Camino de la Cruz de Caravaca

3.1. Antecedentes históricos

Los caminos que recorrían los peregrinos hasta la Capilla de la Vera Cruz debieron existir desde al menos la segunda mitad del siglo XIV. No obstante, es preciso señalar, como indica Sánchez, que estas vías no fueron específicas para el peregrinaje, sino que además fueron utilizadas para el paso de ganado y mercancías.¹³ Por lo tanto, no debieron tener una personalidad tan arraigada como el Camino Francés, desde Roncesvalles a Santiago de Compostela, tan íntimamente ligado a las peregrinaciones durante la Edad Media.

El historiador Gregorio Sánchez Romero hace un estudio escurpulososo acerca de la génesis y la fundamentación de los caminos de peregrinación a Caravaca. Molina resume esta inves-

12 Davillier, CH., & Doré, G. (1949). *Viaje por España*. Madrid, Castilla, 143-144.

13 Sánchez, G. (2009). "Ensayo histórico... (op.cit.)."

tigación, señalando la existencia de varios recorridos en la Baja Edad Media:¹⁴

1. Camino Diocesano. Parte desde Cartagena, se dirige hacia Los Martínez del Puerto hasta la ciudad de Murcia; y de allí a Alguazas, Mula, Bullas, Cehegín, y finalmente, Caravaca.
2. Camino del Baño del Agua. Denominado así por partir desde los Concejos que según las crónicas solicitaron por primera vez agua bendecida por la Vera Cruz en el año 1384. Se origina en Lorca, trascurriendo después por Las Terreras, La Paca, La Encarnación y Caravaca.
3. Camino de la Orden de Santiago. Une las principales encomiendas que la Orden tenía en su provincia de Castilla. Parte desde Villanueva de los Infantes, pasando por Villanueva de la Fuente, Alcaraz, Riopar, Molinicos, Elche de la Sierra, Letur, Férez, Socovos, Benizar, Moratalla y Caravaca.
4. Camino de Uclés. El monasterio conguense era la sede eclesiástica de la Orden de Santiago en la Provincia de Castilla, lo cual justifica las relaciones fluidas con la vicaría caravaqueña, que permitió la difusión del culto a la Vera Cruz. Partiendo desde Uclés, llegaría hasta Saelices, Villamayor de Santiago, Villanueva de Alcardete, Quintanar de la Orden, Mota del Cuervo, Socuéllamos, Villarrobledo, La Roda, La Gineta, Albacete, Hellín, Calasparra y Caravaca.

La desaparición de la frontera con el Reino Nazarí de Granada supuso la ampliación de los caminos de peregrinación a tierras andaluzas. Así, a partir del siglo XVI, Sánchez sostiene la

14 Molina, A.L. (2015). "El culto a las reliquias... (op.cit.).

consolidación de los anteriores caminos y la aparición de otros nuevos:¹⁵

5. Camino de Granada. Vía seguida por Fernando el Católico en su peregrinación a Caravaca en 1488. Desde Granada, llegaría hasta Albolote, Deifontes, Iznalloz, Guadahortuna, Dehesas de Guadix, Gor, Baza, Cúllar, Huéscar, Puebla de Don Fadrique, Venta del Moral y Caravaca.
6. Camino de San Juan de la Cruz. Une localidades con presencia carmelitana y jesuítica, así como las comarcas de la Sierra de Segura (comercial y culturalmente vinculadas a Caravaca desde la Edad Media). Parte desde Baeza y pasa por Úbeda, Torreperogil, Villacarrillo, Villanueva del Arzobispo, Beas de Segura, Segura de la Sierra, Hornos, Pontones, Santiago de la Espada, Nerpio, Llano de Béjar y Caravaca.
7. Camino de los Vélez. Conocemos la especial devoción de estas tierras altas del norte almeriense a la Vera Cruz por la toponimia y su presencia iconográfica en las distintas poblaciones de la comarca. Desde Vélez Rubio se dirige a Vélez Blanco, y luego, hacia María, Cañada de Cañepa, Topares, Los Royos, La Almudema, La Encarnación y Caravaca.
8. Camino de los Valencianos. Desde Valencia, llegando a Catarrosa, Alcudia, Xátiva, Fuente la Higuera, Caudeite, Yecla, Jumilla, Venta del Olivo, Calasparra y Caravaca.

3.2. Año Santo 2003

Con la celebración del primer Año Santo en el año 2003, a instancia de la Real e Ilustre Cofradía de la Santísima y Vera

15 Sánchez, G. (2009). "Ensayo histórico... (op.cit.).

Cruz, se pone en marcha un primer proyecto de puesta en valor de los caminos tradicionales, vías pecuarias y vías verdes que, utilizando el trazado de los senderos de Gran Recorrido (GR) que transitan por la Región de Murcia, llegan hasta la ciudad de Caravaca de la Cruz. Así, la Obra Social de la antigua Caja de Ahorros del Mediterráneo, a través de Ediciones Natursport, señala y acondiciona cerca de 700 km de recorridos que unen, a través de caminos no motorizados, las principales localidades y comarcas regionales con la Ciudad de la Cruz. La señalización de estas vías consistió en la simbología homologada para senderos GR (raya blanca sobre otra de color rojo), precedida por la imagen de la Cruz de Caravaca.

Además, estas entidades publican las guías denominadas *Los Caminos de la Cruz*,¹⁶ que incluye un libro de consejos para el peregrino, así como cinco libros en los que se detalla la cartografía y recorrido de cada uno de los cinco caminos acondicionados para este primer Año Jubilar:

1. Camino del Apóstol. 158 km (GR 250 y variante desde Orihuela GR 250.1). Denominado así por ser la ciudad de Cartagena el lugar donde, según la tradición, desembarcó el Apóstol Santiago para evangelizar la Península Ibérica. El recorrido se inicia en Cartagena y llega hasta Los Dolores, Los Martínez del Puerto, Puerto de la Cadena, Santuario de La Fuensanta, Murcia, Alguazas, Mula, Bullas, Cehegín y Caravaca.
2. Camino del Alto Guadalentín. 124 km (GR 253). Desde Águilas, discurre por Pozo de la Higuera, Lorca, Zarcilla de Ramos, La Paca, La Encarnación y Caravaca.
3. Camino del Bajo Guadalentín. 138 km (GR 252). Se inicia en la ciudad de Mazarrón y continúa por La Pinilla, Totana, El Berro, Gebas, Bullas, Cehegín y Caravaca.

16 Ortiz, A., De la Cruz, J., & Giménez, L. (2003). *Los Caminos de la Cruz*. Murcia, Natursport.

4. Camino del Altiplano. 131 km (GR 251). El recorrido comienza en Yecla, siguiendo después por Jumilla, Monasterio de Santa Ana, Venta del Olivo, Calasparra, Moratalla y Caravaca.
5. Caminos del Campo de San Juan. (GR 7, GR 7.1 y GR 7.2). Se tratan de varios recorridos que unen las tierras altas del Noroeste murciano. Parten desde los límites provinciales con Andalucía (Collado de Almacilón) y Castilla La Mancha (Ermita de la Rogativa).

Desde luego, esta primera iniciativa para reacondicionar caminos de peregrinación dentro de la Región de Murcia sentó las bases para la extensión paulatina de los mismos en los siguientes años. Su trascendencia en el tiempo permitió delimitar algunas vías históricas con inicio en las provincias limítrofes y crear un primer flujo de peregrinaciones no motorizadas en el siglo XXI.

3.3. Año Santo 2010

La celebración del segundo jubileo con carácter permanente supuso un definitivo impulso para fortalecer la presencia y fundamentación histórica de algunos caminos. Dos años antes, la Cofradía de la Vera Cruz seleccionó el logotipo de debía representar la señalización y guiar a los peregrinos hasta Caravaca. Se optó por los colores rojo y blanco y un diseño vanguardista.

La Caja de Ahorros del Mediterráneo (CAM) y Ediciones Natursport llevaron a cabo la consolidación de los caminos marcados en el anterior Año Santo de 2003 y pusieron en valor otros ramales, además de confeccionar una cartilla de sellado para el peregrino. A la publicación de materiales y cartografía en papel (polípticos para cada uno de los caminos señalizados y la *Guía básica de los Caminos de la Vera Cruz*, 2010) se suma la creación de una web (*"Caminos de la Vera Cruz"*, 2010), que recogía estos caminos:

1. Camino del Apóstol.
2. Camino del Alto Guadalentín.
3. Camino del Bajo Guadalentín.
4. Camino del Altiplano.
5. Camino del Campo de San Juan. 68 km. Transcurre por Cañada de la Cruz, La Rogativa, Calar de la Santa, Llano de Béjar y Caravaca.
6. Camino de Andalucía. 45 km. Se inicia en Collado de Almacilón y sigue por Archivel, Llano de Béjar y Caravaca.
7. Camino Santiaguista de Letur. 80 km. Tiene su punto de partida en la localidad albaceteña de Letur, llegando a El Sabinar, Llano de Béjar y Caravaca.
8. Camino del *lignum crucis*. 90 km. Este ramal une las poblaciones de Abanilla y Ulea, que veneran igualmente una reliquia de la Cruz, con el Camino del Apóstol.
9. Camino de Granja de Rocamora. 120 km. Esta localidad alicantina, que también rinde culto a una reliquia de la Cruz, es el punto de partida de este camino que discurre por Orihuela, Murcia, Alguazas, Mula, Bullas, Cehegín y Caravaca.
10. Camino del Campo de Cartagena. 132 km. Uniendo Cartagena, La Pinilla, Santa Eulalia, Zarzadilla de Totana, Coy y Caravaca.

Por otro lado, la Universidad Católica de Murcia (UCAM) crea en el año 2010 una guía para el peregrino dentro de su página web (“Camino de la Vera Cruz de Caravaca”, 2010), donde además de facilitar información acerca de alojamientos y lugares de interés, hace una interesante sugerencia de caminos históricos a recuperar en un futuro:

1. Camino del Apóstol (el ya estudiado y señalizado desde Cartagena).
2. Camino de San Juan de la Cruz (desde Baeza y atravesando la Sierra de Segura)

3. Camino de Granada.
4. Camino de Sevilla.
5. Camino de Levante.
6. Camino de Santiago de Compostela a Caravaca.

La consolidación de estas vías de peregrinación, señalizadas y transitadas en el año 2010, trae consigo la presencia de grupos de peregrinos y la consecuente aparición de las primeras asociaciones ligadas al Camino de la Cruz de Caravaca en los años 2011 y 2012. Algunas de ellas han desarrollado importantes iniciativas:

- Asociación de Peregrinos de los Caminos de la Vera Cruz de Caravaca (2011). Tiene una fuerte presencia en Internet y crea una red social para peregrinos. Realiza labores de señalización del Camino de los Vélez (desde Vélez Rubio en la provincia de Almería) y confecciona y coloca una placa conmemorativa en el Monasterio de Uclés (Cuenca) para indicar el punto de inicio de un posible trayecto hasta Caravaca, aún sin señalar.
- Asociación Amigos del Camino de Uclés (2012). Desarrolla tareas de acondicionamiento y señalización en la vía no motorizada que une Madrid con el Monasterio de Uclés.
- Asociación de Peregrinos Amigos del Camino de la Cruz de Caravaca (2012). Con sede en San José de La Rinconada (Sevilla), esta asociación ha puesto en valor las diferentes etapas existentes desde la capital andaluza. La devoción de los sevillanos a la reliquia es antigua. Sánchez apunta que en el año 1682 se crea en Sevilla la Hermandad de la Santísima Cruz de Caravaca.¹⁷
- Hermandad de la Santísima Cruz de Granja de Rocamora. Desde esta localidad alicantina se lleva a cabo anual-

17 Sánchez, G. (2009). "Ensayo histórico... (op.cit.).

mente una multitudinaria peregrinación que ha puesto en valor el Camino del *lignum crucis*, uniendo las poblaciones de Granja de Rocamora, Abanilla y Ulea con Caravaca de la Cruz.

- Bicimur. Amigos de la Bicicleta de Murcia (1999). Entre sus objetivos está la potenciación del transporte ecológico y la defensa del medio ambiente. Resulta importante su contribución a la hora de potenciar los caminos de peregrinación a Caravaca en la Región de Murcia. En los últimos años ha desarrollado una importante labor para dar a conocer el camino que parte desde Puente La Reina y que, después de más de 800 km, llega hasta la Ciudad de la Cruz.¹⁸
- *Caminho das Missões*. Los Jesuitas, Franciscanos y Carmelitas llevaron el culto a la Vera Cruz a toda América Latina, no siendo difícil encontrar su imagen en numerosas iglesias y entramado urbano, desde California a Tierra de Fuego. En Brasil, esta institución ha acondicionado el Camino de las Misiones, desde *São Borja* hasta la catedral de *Santo Ângelo*. Son aproximadamente 324 km que unen las antiguas Misiones jesuíticas y guaraníes. Aunque obviamente este trayecto no tiene ninguna relación física con los caminos de peregrinación que estamos estudiando, resulta interesante destacar que el emblema que se utiliza en la señalización y el distintivo que portan los peregrinos sea precisamente una Cruz de Caravaca, conocida allí como Cruz Misionera.

3.4. Año Santo 2017

Tomando como referencia los caminos diseñados y señalizados en anteriores años jubilares, la Administración regional murciana lleva la iniciativa para desarrollar, de cara al Año San-

18 Bañón, C. (2012). El Camino de la Vera Cruz en bicicleta [Blog post]. Recuperado de: <http://caminoveracruz.blogspot.com.es/>

to 2017, un ambicioso programa de divulgación turística (respaldado por el Ayuntamiento de Caravaca, la Cofradía de la Vera Cruz y la Diócesis de Cartagena). Desde la Diócesis se confecciona una credencial para el peregrino donde sellar en los diversos lugares de culto, albergues y establecimientos asociados. Además, la colaboración entre entidades privadas y administraciones públicas, a través de la recién creada Fundación Camino de la Cruz de Caravaca, permite la financiación de eventos culturales y la promoción a lo largo del Año Santo. Y dentro del mismo, dos proyectos trascendentales para el devenir de las peregrinaciones: por un lado, el Camino de la Vera Cruz desde Roncesvalles, y por el otro, el Camino de Levante.

1. El Camino de la Vera Cruz desde Roncesvalles. Este camino de peregrinación recorre más de 800 km a través de las provincias de Navarra, Aragón, Comunidad Valenciana, Castilla La Mancha y Región de Murcia y ha sido perfectamente cartografiado y señalizado desde la localidad de Puente La Reina (Giménez & Giménez, 2011). El objetivo es unir El Camino Francés (principal vía del Camino de Santiago) con Caravaca de la Cruz, lugares en los que sabemos que estuvo presente la Orden del Temple. Si bien es cierto, como indica Sánchez,¹⁹ que "...se trata de una ruta cuyo establecimiento parte de nuestra época, teniendo como hitos fundamentales las bailías y encomiendas templarias...". De esta forma, de las veintitrés poblaciones señaladas en este recorrido, al menos catorce tuvieron relación con la Orden del Temple.
2. Camino de Levante. Esta vía, perfectamente señalizada y acondicionada con numerosos albergues a lo largo de los 120 km que separan la ciudad alicantina de Orihuela de Caravaca de la Cruz, se han convertido en la más transitada por los peregrinos a lo largo de los últimos años.

19 Sánchez, G. (2011). "Los Templarios... (op.cit.), 35.

Por esa razón, ha sido el primer camino puesto en valor en los meses previos al jubileo de 2017 (“Murcia Turística. Camino de Levante”, 2016). Transcurre por Orihuela, Murcia, Alguazas, Mula, Bullas y Caravaca.

4. Peregrinicos sobre ruedas

4.1. Contextualización

Se trata de una iniciativa interdisciplinar dirigida a alumnos de educación secundaria, a la que se han adherido los Departamentos de educación física, religión, ciencias sociales y ciencias de la naturaleza. Aprovechando la coyuntura del Año Santo 2017, creamos el proyecto Peregrinicos sobre Ruedas, de manera que posibilite a los jóvenes adquirir los valores de desarrollo personal y social asociados al deporte, conocer la historia de la Diócesis de Cartagena y el hecho de la Cruz de Caravaca como símbolo cristiano dinamizador de peregrinaciones desde la Edad Media.

El planteamiento de peregrinación ideado es mediante bicicleta de montaña y el ramal elegido dentro de todos los que componen el llamado Camino de la Cruz de Caravaca, es el Camino de Levante (aproximadamente 120 km), con inicio en la ciudad de Orihuela, dentro de la Comunidad Valenciana. Las razones que nos llevan a decantarnos por esta ruta son el mínimo desnivel existente y calidad del firme (una buena parte de la misma discurre por una antigua vía del tren), un mayor número de albergues disponibles y, finalmente, los puntos de interés de paso: ciudades como Orihuela, Murcia o Mula; y lugares como La Contraparada del Río Segura o el sitio arqueológico de Begastri, proporcionan multitud de recursos para trabajar nuestros objetivos didácticos.

La peregrinación tiene una duración de tres días, con dos noches en los albergues de Alguazas y Bullas, lo cual permite distribuir las tres etapas de la siguiente manera:

- Primera etapa: Orihuela - Alguazas (51 km).
- Segunda etapa: Alguazas – Bullas (47 km).
- Tercera etapa: Bullas – Caravaca de la Cruz (21 km).

En cuanto al material que deben llevar los alumnos, resaltamos, además de la bicicleta de montaña, un kit completo de cambio de rueda (cámara, parches, pegamento y bomba), botella de agua, casco y mochila (no es necesario alforjas), con bolsa de aseo, ropa de cambio, chanclas, toalla, culote y crema solar.

4.2. Planteamiento del proyecto Peregrinicos sobre ruedas

La finalidad fundamental es que los alumnos puedan adquirir el espíritu aventurero y curioso del peregrino para descubrir las capacidades físicas y sociales de uno mismo, así como las características históricas y medioambientales del territorio que atravesamos.

Enumeramos a continuación los objetivos específicos del proyecto educativo Peregrinicos sobre Ruedas:

1. Fomentar en los alumnos una apreciación personal hacia el Camino de la Cruz de Caravaca como parte esencial de su patrimonio cultural y religioso y de los valores de la sociedad occidental.
2. Descubrir y valorar los elementos artísticos y culturales como legado fundamental para comprender la historia de un territorio.
3. Conocer de qué manera el control intencionado de las aguas fluviales ha condicionado la economía y los modos de vida de la huerta.
4. Impulsar el respeto al medio ambiente desde la práctica con bicicleta de montaña, contribuyendo a la mejora de la condición física del alumno.

5. Utilizar actividades orientadas a la resolución de problemas, donde los alumnos sean los protagonistas y artífices de su propio aprendizaje.

A partir de estos objetivos, destacamos los contenidos específicos de nuestro proyecto:

- El patrimonio cultural y artístico del Camino de la Cruz de Caravaca.
- La peregrinación como fuente de enriquecimiento personal y social.
- El uso de las nuevas tecnologías.
- Variedad paisajística del Sureste peninsular.
- Conservación del entorno.
- Mejora de la condición física.
- Aspectos técnicos de la bicicleta de montaña.

Veamos a continuación, de forma resumida en la Tabla 1, la relación existente entre los contenidos específicos de Peregrinicos sobre Ruedas, los objetivos generales de la etapa y las competencias básicas curriculares, según el Real Decreto 1105/2014, de 26 de diciembre, por el que se establece el currículo básico de la Educación Secundaria Obligatoria y del Bachillerato, según la Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa (LOMCE, 2013).

RELACIÓN ENTRE LOS CONTENIDOS ESPECÍFICOS, LOS OBJETIVOS GENERALES DE LA ESO (LOMCE) Y LAS COMPETENCIAS BÁSICAS		
CONTENIDOS ESPECÍFICOS	OBJETIVOS GENERALES DE LA ETAPA	COMPETENCIAS BÁSICAS
El patrimonio cultural y artístico del Camino de la Cruz de Caravaca	<p>j) Conocer, valorar y respetar los aspectos básicos de la cultura y la historia propias y de los demás, así como el patrimonio artístico y cultural.</p> <p>l) Apreciar la creación artística y comprender el lenguaje de las distintas manifestaciones artísticas, utilizando diversos medios de expresión y representación.</p>	<p>g. Conciencia y expresiones culturales</p> <p>e. Competencias sociales y cívicas</p> <p>a. Comunicación lingüística</p>

<p>La peregrinación como fuente de enriquecimiento personal y social.</p>	<p>a) Asumir responsablemente sus deberes, conocer y ejercer sus derechos en el respeto a los demás, practicar la tolerancia, la cooperación y la solidaridad entre las personas y grupos, ejercitarse en el diálogo afianzando los derechos humanos y la igualdad de trato y de oportunidades entre mujeres y hombres, como valores comunes de una sociedad plural y prepararse para el ejercicio de la ciudadanía democrática. b) Desarrollar y consolidar hábitos de disciplina, estudio y trabajo individual y en equipo como condición necesaria para una realización eficaz de las tareas del aprendizaje y como medio de desarrollo personal. c) Valorar y respetar la diferencia de sexos y la igualdad de derechos y oportunidades entre ellos. Rechazar la discriminación de las personas por razón de sexo o por cualquier otra condición o circunstancia personal o social. Rechazar los estereotipos que supongan discriminación entre hombres y mujeres, así como cualquier manifestación de violencia contra la mujer. d) Fortalecer sus capacidades afectivas en todos los ámbitos de la personalidad y en sus relaciones con los demás, así como rechazar la violencia, los prejuicios de cualquier tipo, los comportamientos sexistas y resolver pacíficamente los conflictos. g) Desarrollar el espíritu emprendedor y la confianza en sí mismo, la participación, el sentido crítico, la iniciativa personal y la capacidad para aprender a aprender, planificar, tomar decisiones y asumir responsabilidades.</p>	<p>e. Competencias sociales y cívicas g. Conciencia y expresiones culturales d. Aprender a aprender</p>
<p>El uso de las nuevas tecnologías.</p>	<p>e) Desarrollar destrezas básicas en la utilización de las fuentes de información para, con sentido crítico, adquirir nuevos conocimientos. Adquirir una preparación básica en el campo de las tecnologías, especialmente las de la información y la comunicación. i) Comprender y expresarse en una o más lenguas extranjeras de manera apropiada.</p>	<p>c. Competencia digital d. Aprender a aprender b. Competencia matemática y competencias básicas en ciencia y tecnología</p>

Variedad paisajística del Sureste peninsular.	f) Concebir el conocimiento científico como un saber integrado, que se estructura en distintas disciplinas, así como conocer y aplicar los métodos para identificar los problemas en los diversos campos del conocimiento y de la experiencia.	g. Conciencia y expresiones culturales e. Competencias sociales y cívicas a. Comunicación lingüística
Conservación del entorno.	j) Conocer, valorar y respetar los aspectos básicos de la cultura y la historia propias y de los demás, así como el patrimonio artístico y cultural.	e. Competencias sociales y cívicas
Mejora de la condición física. Aspectos técnicos de la bicicleta de montaña.	k) Conocer y aceptar el funcionamiento del propio cuerpo y el de los otros, respetar las diferencias, afianzar los hábitos de cuidado y salud corporales e incorporar la educación física y la práctica del deporte para favorecer el desarrollo personal y social. Conocer y valorar la dimensión humana de la sexualidad en toda su diversidad. Valorar críticamente los hábitos sociales relacionados con la salud, el consumo, el cuidado de los seres vivos y el medio ambiente, contribuyendo a su conservación y mejora. h) Comprender y expresar con corrección, oralmente y por escrito, en la lengua castellana y, si la hubiere, en la lengua cooficial de la Comunidad Autónoma, textos y mensajes complejos, e iniciarse en el conocimiento, la lectura y el estudio de la literatura.	f. Sentido de iniciativa y espíritu emprendedor d. Aprender a aprender

Tabla 1. *Contenidos específicos, Objetivos Generales de la ESO y Competencias Básicas*

La metodología seguida favorece la adquisición de nuevas habilidades, conocimientos y actitudes por parte del alumnado al ser ellos mismos los auténticos protagonistas del proceso de aprendizaje. Se utilizan de forma prioritaria estilos de enseñanza basados en el descubrimiento guiado y la resolución de pro-

blemas. Por otra parte, los agrupamientos a la hora de desarrollar las actividades se centran en pequeños equipos de tres integrantes.

En cuanto a los materiales específicos que necesitamos, destacamos la aplicación móvil en Android e iOS con el nombre de Peregrinicos sobre Ruedas, creada mediante la plataforma de libre acceso Mobincube. En esta App se disponen de forma organizada las actividades que los alumnos deben desarrollar a lo largo de la peregrinación a través del Camino de Levante, de modo que es necesaria la utilización de un Smartphone con GPS y acceso a internet en cada uno de los equipos.

4.3. Actividades de enseñanza y aprendizaje en cada etapa del camino

El hilo conductor con el que pretendemos motivar a los alumnos en esta peregrinación es el agua, estableciendo un nexo de unión entre los peregrinos medievales y los del siglo XXI. Las crónicas cuentan que en el año 1407 el Concejo de Orihuela envió comisionados a Caravaca para traer agua bendecida por la Cruz y así esparcirla por la huerta.²⁰ El objetivo, por tanto, será precisamente éste: emular a los antiguos peregrinos y cargar agua en Caravaca para llevarla a los lugares de origen.

Aprovechando el desplazamiento en bicicleta, antes de comenzar el recorrido de la peregrinación, a cada uno de los equipos le vamos a hacer entrega de un bidón de ciclismo vacío, así como de 6 hojas de papel adhesivo tamaño carta. Cada una de las hojas o etiquetas adhesivas corresponde a una parada en el camino donde los alumnos van a desarrollar actividades de enseñanza y aprendizaje (Figura 1). En esas etiquetas escriben o dibujan con un bolígrafo las soluciones a las preguntas planteadas en la aplicación móvil Peregrinicos sobre Ruedas, para seguidamente, pegarlas en el exterior del bidón del equipo. De

20 Vilar, J.B. (1977). *Historia de la ciudad de Orihuela...* (op.cit.).

esta forma, los alumnos, antes de llegar a la meta y llenarlo con agua, deben haber participado en las actividades dispuestas en las paradas, cubriendo los recipientes con las seis etiquetas correspondientes.

De igual modo, buscando incentivar a los alumnos y tomar conciencia de la importancia histórica de las peregrinaciones a la Vera Cruz, vamos a identificar a cada equipo con el nombre y el anagrama de una orden religiosa o militar que ha transitado por el Camino de Levante a lo largo de los siglos:

- Equipo 1: Templarios
- Equipo 2: Orden de Santiago
- Equipo 3: Jesuitas
- Equipo 4: Carmelitas
- Equipo 5: Jerónimos

Como explicamos anteriormente, cada equipo de tres alumnos debe llevar consigo al menos un Smartphone con acceso a internet y GPS. Las actividades que a continuación detallamos pueden ser de varios tipos:

- Geolocalización de lugares (Figura 2).
- Geolocalización de rutas.
- Preguntas sobre imágenes (Figura 3).

Exponemos en las Tablas 2 – 7 el texto que aparece en la aplicación móvil Peregrinicos sobre Ruedas (<http://mobincube.mobi/HAAYJ7>).

TIPO DE ACTIVIDAD: GEOLOCALIZACIÓN DE LUGARES	PARADA: ORIHUELA
PRUEBA 1. En los muros del Claustro de la Catedral de Orihuela, observamos un extraño pájaro sosteniendo una espada en una de sus patas ¿Cómo se llama esta ave, emblema de la ciudad?	
PRUEBA 2. Estáis frente a la Iglesia de Santiago, del siglo XV. En la fachada encontramos la imagen de Santiago en actitud peregrina ¿Podéis encontrar al menos dos elementos relacionados con la peregrinación en su vestimenta?	
PRUEBA 3. En el año 713 los musulmanes estaban conquistando la Península Ibérica. Teodomiro o Tudmir fue un noble visigodo que gobernaba las tierras del sureste (las actuales provincias de Alicante y Murcia). Firmó el famoso Tratado de Teodomiro, por el cual se respetaba a la población cristiana de siete ciudades ¿Por cuáles de esas ciudades pasa el Camino de Levante?	
PRUEBA 4. Estos versos son de Miguel Hernández, uno de los grandes poetas españoles del siglo XX. Vivió algunos años en esta casa de Orihuela. Buscad en su fachada el año en el que fue restaurada.	
PRUEBA 5. En esta torre de la Iglesia de Santa Justa y Rufina podéis encontrar uno de los relojes más antiguos de España, instalado en el año 1439. ¿Hacia qué punto cardinal está orientado dicho reloj?	

Tabla 2. Primera actividad de la App Peregrinicos sobre Ruedas.

TIPO DE ACTIVIDAD: PREGUNTAS SOBRE IMÁGENES	PARADA: RÍO SEGURA
PRUEBA 1. Estamos acercándonos a la ciudad de Murcia. A la derecha de nuestro camino encontramos una montaña espigada y solitaria en medio de la huerta. En ella se pueden ver los muros del Castillo de Monteagudo. ¿Qué famoso rey musulmán residió en esta fortaleza?	
PRUEBA 2. El Río Segura es famoso por las crecidas e inundaciones a lo largo de la historia. Por esa razón desde antiguo se han construido numerosas presas en su cauce. La Riada de Santa Teresa causó más de mil muertos y la altura del río superó los 10 metros. ¿En qué año tuvo lugar ese desbordamiento?	
PRUEBA 3. A los lados del río se extiende una abundante vegetación de ribera. ¿Podrías indicar el nombre de dos especies?	
PRUEBA 4. La Contraparada. Es una presa de origen árabe y un ejemplo de cómo el hombre ha intentado controlar el cauce de las aguas a lo largo de los siglos. Desde aquí se canalizan dos acequias que riegan la Huerta. ¿Cuáles son sus nombres?	

Tabla 3. Segunda actividad de la App Peregrinicos sobre Ruedas.

TIPO DE ACTIVIDAD: PREGUNTAS SOBRE IMÁGENES	PARADA: CATEDRAL DE MURCIA
<p>PRUEBA 1. Fernando III el Santo, Rey de Castilla y León. Bajo su reinado, Murcia pasa a ser un protectorado cristiano. ¿Cuál es su ubicación en la fachada? ¿Quién fue su hijo y sucesor en el trono?</p>	
<p>PRUEBA 2. San Ginés de la Jara fue un ermitaño que se estableció en el lugar donde hoy existen las ruinas de un monasterio, cerca del Mar Menor. ¿Cuál es su ubicación en la fachada? ¿En qué ciudad es copatrón?</p>	
<p>PRUEBA 3. Éste es el escudo de la ciudad de Murcia. Contiene siete coronas y en el centro un corazón. ¿Qué simboliza ese corazón?</p>	
<p>PRUEBA 4. Santa Teresa de Jesús fundó un convento en Caravaca de la Cruz. ¿Cuál es la ubicación de esta escultura en la fachada? ¿A qué orden religiosa pertenece esta santa?</p>	

Tabla 4. Tercera actividad de la App Peregrinicos sobre Ruedas.

TIPO DE ACTIVIDAD: GEOLOCALIZACIÓN DE LUGARES	PARADA: MULA
<p>PRUEBA 1. En este lugar se encuentra el museo de arte ibérico El Cigarralejo, uno de los más importantes de España. El edificio es un típico palacio barroco murciano. La cornisa está llena de pinturas. Definid en una palabra de qué tratan estas pinturas.</p>	
<p>PRUEBA 2. Estáis frente a la fachada de otro palacio barroco. Podéis ver multitud de personajes y formas decorativas. Entre ellos, aparece un pastor cuidando un rebaño de cabras. ¿Cuántas cabras veis?</p>	
<p>PRUEBA 3. Durante la Semana Santa, Mula mantiene la tradición de tocar el tambor ¿Qué día comienza la Tamborada?</p>	
<p>PRUEBA 4. En este lugar, cerca del Real Monasterio de la Encarnación, donde se venera la reliquia de la Santa Espina, encontramos un palacete con dos enormes rejas de forja. ¿Qué famosa Cruz preside la reja de la ventana del piso superior?</p>	

Tabla 5. Cuarta actividad de la App Peregrinicos sobre Ruedas.

TIPO DE ACTIVIDAD: GEOLOCALIZACIÓN DE LUGARES	PARADA: CEHEGÍN
Teniendo como guía algunos textos del Libro del Apocalipsis, resolved los siguientes enigmas...	
PRUEBA 1. Desde este lugar contempláis unas impresionantes vistas de Cehegín. ¿Qué símbolos contiene la veleta más cercana a vosotros?	
PRUEBA 2. Escondidos entre las plazas y callejuelas existen tres seres fantasmagóricos. Buscadlos y escribid sus nombres.	
PRUEBA 3. Escondida entre las calles, se halla una antigua puerta de acceso a la ciudad. ¿Cuál es su nombre?	

Tabla 6. *Quinta actividad de la App Peregrinos sobre Ruedas.*

TIPO DE ACTIVIDAD: GEOLOCALIZACIÓN DE RUTAS	PARADA: CARAVACA DE LA CRUZ
En el último tramo hasta la Basílica, os mostramos en el siguiente mapa una ruta en la que tendréis que averiguar qué órdenes religiosas se han instalado en este recorrido.	

Tabla 7. *Sexta actividad de la App Peregrinos sobre Ruedas.*

5. Conclusiones

La concesión del Jubileo a perpetuidad en 1998, supuso un reconocimiento por parte de la Iglesia Católica a la trascendencia histórica y evangelizadora de la Vera Cruz de Caravaca, así como el punto de partida para el renacimiento de los caminos de peregrinación a esta ciudad de la Región de Murcia, existentes, como hemos visto, desde la Baja Edad Media. A lo largo de este artículo hemos tratado de esbozar el hecho de la existencia de peregrinos y los caminos utilizados para este fin; sin embargo, la fundamentación histórica de las peregrinaciones a Caravaca exigiría un estudio mucho más extenso. Durante las dos

últimas décadas, diversas administraciones, instituciones y asociaciones han puesto en valor algunos ramales no motorizados que comunican los principales núcleos urbanos de la Comunidad Autónoma de Murcia. Algunos de estos caminos trascienden los límites geográficos provinciales, marcando la confección en un futuro de vías más extensas. En este sentido, una de las apuestas más ambiciosas es la señalización y promoción del Camino de la Cruz desde Roncesvalles, atravesando varias comunidades autónomas en sus más de 800 km; o la puesta a punto de la vía que parte desde la ciudad alicantina de Orihuela, a través del llamado Camino de Levante. Ése precisamente será el camino escogido para desarrollar nuestra propuesta educativa, dada la mayor disposición de albergues en todo el recorrido, el mínimo desnivel existente en el terreno, diversidad medioambiental y la riqueza cultural y artística de las poblaciones.

Esta iniciativa pretende dar respuesta al creciente interés por la recuperación de las peregrinaciones a Caravaca, ya sea por una motivación religiosa, o por otra, de índole deportiva o cultural. De cualquier forma, desde el contexto educativo resulta necesario formar a los alumnos en la apreciación personal hacia los elementos que forman parte del patrimonio cultural del lugar donde habitan. El Camino de la Cruz constituye un marco físico excepcional para favorecer la convivencia y el aprendizaje de estos elementos, así como de los valores asociados al esfuerzo personal y la protección del entorno. Peregrinicos sobre Ruedas se presenta como una propuesta interdisciplinar que, con carácter dinámico, precisa ser desarrollada en el mismo camino. Nos valemus para ello de las nuevas tecnologías, en este caso una aplicación móvil confeccionada *ad hoc*, pero que pretende servir de guía y motivación para la elaboración de futuras dinámicas e iniciativas que busquen llevar el Camino de la Cruz de Caravaca a los centros educativos.

Bibliografía

- Bañón, C. (2012). El Camino de la Vera Cruz en bicicleta [Blog post]. Recuperado de: <http://caminoveracruz.blogspot.com.es/>
- Bleda, J. (1600). *Quatrocientos milagros y muchas alabanzas de la Santa Cruz, con unos tratados de las cosas más notables desta diuina señal*. Valencia.
- Camino de Levante (2016). Recuperado de: http://www.murciaturistica.es/es/camino_levante/
- Caminos de la Vera Cruz de Caravaca* (2010). Recuperado de: <http://www.ucam.edu/veracruz>
- Chacón, A. (1591). *De Signis Crucis*. Roma.
- Cuenca, M. (1722). *Historia Sagrada de el compendio [...] de la Santísima Cruz de Caravaca*. Madrid, Biblioteca Nacional de España.
- Davillier, CH., & Doré, G. (1949). *Viaje por España*. Madrid, Castilla.
- Gaibrois, M. (1943). "Devoción murciana a comienzos del siglo XV por las virtudes milagrosas de la Cruz de Caravaca contra la plaga de langosta", *Correo Erudito*, 3, 23-24.
- Los Caminos de la Vera Cruz* (2010). Recuperado de: <http://www.caminosdelacruz.info/>
- Marín, D. (2004). "Una estauroteca bizantina en el Reino de Murcia en la Edad Media", *Murgetana*, 111, 15-45.
- Molina, A.L. (2015). "El culto a las reliquias y las peregrinaciones al Santuario de la Vera Cruz de Caravaca", *Murgetana*, 133, 9-34.
- Oncala, A. (1540). *Pentaplon Christianae Pietatis*. Alcalá de Henares.
- Ortiz, A., De la Cruz, J., & Giménez, L. (2003). *Los Caminos de la Cruz. Murcia*, Natursport.
- Pozo, I. (2009). "Indulgencias a la Cruz de Caravaca", *Murgetana*, 120, 69-94.

Robles, J. (1615). *Historia del Misterioso Aparecimiento de la Santísima Cruz de Caravaca e innumerables milagros que Dios Nuestro Señor ha obrado y obra por su devoción*. Madrid, Biblioteca Nacional de España.

Sánchez, G. (2003). "Los hospitales de Caravaca (ss. XVII-XIX) y la fallida implantación de la Orden de San Juan de Dios", *Murgetana*, 108, 83-109.

Sánchez, G. (2009). "Ensayo histórico sobre los Caminos de la Vera Cruz de Caravaca", *Murgetana*, 121, 31-64.

Sánchez, G. (2010). "El encuentro del peregrino con Caravaca y su Vera Cruz". En *El peregrino en los Caminos de la Vera Cruz*. Murcia, Natursport, 6-49.

Sánchez, G. (2011). "Los Templarios entre el Camino de Santiago y Caravaca de la Cruz. Bases históricas". En *El Camino de la Vera Cruz. La Península Ibérica de Roncesvalles a Caravaca de la Cruz*, Murcia, Natursport, 35-66.

Torres, J. (1969). *Colección de documentos para la Historia del Reino de Murcia*. Murcia, Nogues.

Vilar, J.B. (1977). *Historia de la ciudad de Orihuela: los siglos XIV y XV*. Alicante, CAM.

VV.AA (2010). *Guía básica de los Caminos de la Vera Cruz*. Murcia, Natursport.

Anejos de imágenes



Fig. 1 (arriba izquierda).
Pantalla de Menú de la App Peregrinicos sobre Ruedas.

Fig. 2 (arriba derecha).
Ejemplo de actividad de Geolocalización de lugares.

Fig. 3 (izquierda).
Ejemplo de actividad de Preguntas sobre imágenes.

PHYSICAL CULTURE AND TOURISM IN THE
HISTORY OF THE PIEKARY ŚLĄSKIE BLESSED
VIRGIN MARY & SAINT BARTHOLOMEW
PARISH AND MARIAN SANCTUARY

*Cultura física y turismo en la historia de
la Parroquia y Santuario Mariano de la
Bendita Virgen María y San Bartolomé
en Piekary Śląskie*

Adam Fryc

Independent researcher, Piekary Śląskie, Poland

ABSTRACT: The article shows the history of physical culture and tourism in the Blessed Virgin Mary & Saint Bartholomew Parish and Marian Sanctuary that is located in the city of Piekary Śląskie, Upper Silesia, Poland. The subject is discussed in the context of Roman Catholic Church teaching and pastoral practice as well as in comparison with political and social history of Upper Silesia and Poland. To prepare the paper records of different types and a significant number of publications were searched, while methods of comprehensive analyses of historical sources, deduction, induction, comparison and description were applied.

KEYWORDS: Physical culture, tourism, Piekary Śląskie Sanctuary.

RESUMEN: El artículo muestra la historia de la cultura física y el turismo en la Parroquia y Santuario Mariano de la Bendita Virgen María y San Bartolomé localizado en la ciudad de Piekary Śląskie,

en la Alta Silesia, Polonia. El tema es discutido en el contexto de las enseñanzas y práctica pastoral de la Iglesia Católica Romana, así como en comparación con la historia socio-política de la Alta Silesia y Polonia. A la hora de preparar el artículo se utilizaron registros de diferentes tipos y un número significativo de publicaciones, mientras que se aplicaron métodos de análisis comprensivo de fuentes históricas, deducción, inducción, comparación y descripción.

PALABRAS CLAVE: Cultura física, turismo, Santuario de Piekary Śląskie.

1. Introduction

On obvious reasons, physical culture and tourism have never been focused on by the Roman Catholic Church. However, as the time went by, they became subjects occupying a significant number of people so the institution gradually paid more and more attention to the spheres of social life. Theological standpoints towards them were formulated and both transpired to be useful tools of Evangelization.¹

On a microscale the processes have been reflected in the history of the Blessed Virgin Mary & Saint Bartholomew Parish and Sanctuary of Our Lady of Justice & Social Love in Piekary Śląskie (located in the postindustrial, densely populated region of Upper Silesia in Southern Poland).² Every year thousands of Roman Catholic pilgrims visit the vibrant place. It is also famous for large religious gatherings of regional, national and international dimensions as well as for scientific and cultural events.

1 Ponczek M. (2004). *Kultura fizyczna a Kościół rzymskokatolicki: Antyk – XX wiek: Wybór materiałów uzupełniających do ćwiczeń i seminariów z historii kultury fizycznej*. Częstochowa, Wydawnictwo Politechniki Częstochowskiej.

2 Before 1935 Piekary Śląskie had been known as Piekary, Niemieckie Piekary (German Piekary) and Piekary Wielkie (Great Piekary). It was granted its city rights in 1947. To avoid confusion, the author refers to the place using the names Piekary and Piekary Śląskie exclusively.

The phenomenon of the Piekary Śląskie religious centre has been scientifically examined by experts in the fields of theology, history and sociology, both Polish (Kornelia Banaś, Priest Jan Górecki, Andrzej Grajewski, Priest Marek Łuczak, Priest Arkadiusz Wuwer, Priest Janusz Wycisło) and foreign (Italian Roberto Cipriani).³ Still, the contexts of physical culture and tourism have not been searched thoroughly so far (annex to Priest Jacek Starosta's article on the revival of the Roman Catholic current in Polish physical culture after 1989 being worth taking into consideration, however⁴). The present paper is an attempt to fill the gap – at least in a certain measure.

In Piekary Śląskie the Roman Catholic currents of physical culture and tourism could develop freely from 1922 to 1939 and after 1989 exclusively (when the city remained within the borders of independent Republics of Poland). That is why these periods were concentrated on by the author. Under the German domination (before 1922 and during the Second World War, 1939–1945) as well as under the Polish communists' rule (1945–1989) such possibilities were strictly limited or did not exist at all.

3 The following works seem to be of particular value: Banaś K. (2013). *Komunistyczny aparat bezpieczeństwa wobec pielgrzymek stanowych do Piekar Śląskich (1947–1989)*. Katowice: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, Oddział w Katowicach; Cipriani R. (2014). "Un pellegrinaggio al maschile: Il caso polacco di Piekary". In Prüfer P., Słowiński P. (Eds.), *Włoskie i polskie osobliwości: Relacja, komplementarność, integracja: Peculiarità italiane e polacche: Relazione, complementarità, integrazione*. Gorzów Wielkopolski, Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Jakuba z Paradyża, 165-197; Górecki J. (2011). *Sanktuarium Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej w Piekarach Śląskich: Studium historyczno-pastoralne*. Katowice, Studio Noa; Grajewski A. (2005). "Sanktuarium piekarskie w czasach stalinowskich: Próba opisu". *Studia Piekarskie*, 1, 81-94; Łuczak M. (2005). "Postawy religijne pielgrzymów: Na podstawie badań socjologicznych przeprowadzonych wśród uczestników pielgrzymki stanowej do Piekar Śląskich w 2000 r.", *Studia Piekarskie*, 1, pp. 119-160; Wycisło J. (1991). *Sanktuarium Matki Bożej w Piekarach Śląskich*. Vol. 1: *Formowanie się głównego ośrodka życia religijno-społecznego na Górnym Śląsku w XIX wieku*. Katowice, Inkom.

4 Starosta J. (2009). "Odrodzenie katolickiego nurtu w kulturze fizycznej w Polsce po 1989 roku". In Tomik R., Fryc A. (Ed.), *Z dziejów oraz współczesności kultury fizycznej i turystyki w Piekarach Śląskich: Pokłosie konferencji naukowej zorganizowanej z okazji setnej rocznicy założenia pierwszego gniazda Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół” na terenie Piekar Śląskich*. Katowice, Wydawnictwo Akademii Wychowania Fizycznego im. Jerzego Kukuczki w Katowicach, 69-79.

The author based his work on various types of materials (archive records, press relations, social life documents, official statements of the Roman Catholic Church prominent representatives) as well as on scientific and popular publications. The methods of comprehensive analyses of historical sources, deduction, induction, comparison and description were applied to prepare the paper. Nevertheless, some further research seems to be necessary to reveal new facts and present the collected material in new perspectives.

2. Attitude of the Roman Catholic Church towards Physical Culture and Tourism (A Historical Overview)

Relations between the Roman Catholic Church and physical culture date back to the beginnings of Christianity. References to the sphere of life can be found in St. Paul's Letters to Colossians, Corinthians, Galatians, Philippians, Romans, Thessalonians and Timothy, sports terminology being used to explain the addressees some principles of the faith.⁵ Cardinal Bernard William Griffin paid our attention to the fact that the Apostle of Nations speaks of sports rivalry 'without even a suspicion of criticism or disapproval' seeing in Ancient Greek Olympic Games 'a great symbol of the whole of Christian life'.⁶ Also other emblematic Roman Catholic Church personalities of the Antiquity as well as of the Mediaeval, Renaissance and Enlightenment periods (including Saint Hieronymus, Saint Augustine, Saint Thomas of Aquinas, Pope Paul II or Cardinal Enea Silvio de Piccolomini – later Pope Pius II) manifested their favourable inclination towards physical culture appreciating the role of exercises in ed-

5 Rambiert A. (2013). *Bieg Pawła z Tarsu, czyli spotkania z grecką agonistyką*. Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

6 Sermon preached by His Eminence Cardinal Griffin in Westminster Cathedral to catholic delegates to the Olympic Games, 1st. august 1948, *Bulletin du Comité International Olympique*, 11, 31. Extracted from library.la84.org.

ucation and health protection among other beneficial values. They did not hesitate, however, to condemn disadvantageous tendencies as deadly gladiatorial combats or excessive cult of the body.

Simultaneously, the Catholic doctrine stimulated the spread of sightseeing as pilgrimages to the places described in the Bible, saints' graves or hermitages were among the promoted forms of piety. In the ancient times believers peregrinated to the Holy Land, Egypt, Syria and Rome while St. Albans, Santiago de Compostela, Canterbury, Saint-Gilles or Mont-Saint-Michel became popular destinations in the subsequent eras. Travelers could find accommodation, meals and medical services in monasteries and special hostels.⁷

Rapid development of the mass-scale sports, physical education and tourism movement in the 19th and 20th centuries created new challenges for the Roman Catholic Church, so – over the course of time – the number of official documents discussing the phenomena, more or less exhaustively, was growing constantly. First of all, these embrace encyclicals promulgated by Popes Pius IX (*Ubi primum*, 1847) and Pius XI (*Divini illius Magistri*, 1929; *Mit brennender Sorge*, 1937), numerous sermons, letters, greetings, addresses and telegrams delivered or issued by Pius X, Pius XI, Pius XII, John XXIII, Paul VI, John Paul II, Benedict XVI and Francis as well as the 1992 Catechism of the Catholic Church.⁸ Other Roman Catholic Church bodies and hierarchical leaders followed in their footsteps and also expressed views on physical culture and tourism. Pastoral letters published by the Episcopate of Poland (*On the Threats of Health and Sport*, 1991; *On the Christian Advantages of Tourism*, 1995; *On Educational Values of Sport*, 2004) or appeals made by the Metropolitan of Upper Silesia Archbishop Damian Zimoń (*On Sport*, 1990; *Out of Concern for the Vistas of the Young Generation*, 1998)

7 Casson L. (1981). *Podróże w starożytnym świecie*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.

8 Ponczek M. (2013). *Papieże XX wieku wobec sportu i Igrzysk Olimpijskich*. Katowice, Wydawnictwo Akademii Wychowania Fizycznego im. Jerzego Kukuczki w Katowicach.

are examples of the trends.⁹ The Roman Catholic teaching highlights the beauty and moral aspects of suitably practiced sport and tourism that can be trampolines stimulating the complex growth of a person. In a much wider scale, they are also ‘two living forces for mutual understanding, culture and the development of societies’.¹⁰ As a consequence of the standpoint, lots of pastoral and organizational initiatives appeared involving the Roman Catholic Church structures of international, national, diocesan, deanery and parish levels (including the Jubilee of Sportsmen of the occasion of 2000 Years of Christianity). However, the number of the enterprises depended on political circumstances in a great measure and used to decline after a totalitarian, anti-Christian regime had taken power in a country – as it was in case of Poland under the Soviet (1939–1941) and Nazi German (1939–1945) occupations and under the communist rule (1944–1989). On the other hand, the supreme leaders of the Roman Catholic Church as well as lower rank hierarchs never stopped alerting the believers to some dangers increasing within sports and tourism movements as exacerbated commercialism, instrumental treatment towards a man or degradation of environment.

3. History of the Piekary Śląskie Blessed Virgin Mary & Saint Bartholomew Parish and Marian Sanctuary

Piekary Śląskie is frequently referred to as the Spiritual Capital of the Upper Silesian region. In the city area inhabited by

9 Ponczek M. (2003). *Kultura fizyczna w dokumentach papieskich i Episkopatu Polski w pierwszym dziesięcioleciu III Rzeczypospolitej 1989–1999: Materiały źródłowe dla studentów szkół wyższych: Przypisy i komentarz historyczny oraz dobór dokumentów*. Częstochowa, Wydawnictwa Politechniki Częstochowskiej; Ponczek M. (2003). *Kultura fizyczna a Kościół rzymskokatolicki w Polsce po II wojnie światowej 1945–2000*. Katowice, Wydawnictwo Akademii Wychowania Fizycznego w Katowicach. Damian Zimoń became Bishop of Katowice in 1985. Seven years later the rank of Archbishop and Metropolitan of Upper Silesia was conferred on him by Pope John Paul II.

10 Message of John Paul II for the 25th World Day of Tourism (27 September 2004). Sport and tourism: two living forces for mutual understanding, culture and the development of societies. Extracted from <http://www.vatican.va>.

ca. 58 thousand people there are eight Roman Catholic parishes currently, but it is the Shrine to the Virgin Mary in the very centre that focuses religious life of the province.

Its history dates back to the late mediaeval period, when a tiny wooden church was built in the village of Piekary (1303) and the Saint Bartholomew Parish was formally established (1325). The breaking point happened in 1659 when the Parish Priest Jakub Roczkowski placed the Image depicting the Virgin Mary and Child in the high altar (Upper Silesia being under the Habsburg domination then). The Marian cult started to flourish, so when in 1849 a new brick church was erected on the site of its wooden predecessor the two worship traditions were amalgamated as it was devoted both to the Blessed Virgin Mary and Saint Bartholomew. The Piekary Śląskie church became the basilica minor in 1962 upon the decision of Pope John XXIII.

As far back as the 17th century the Icon of Our Lady of Piekary was announced miraculous. The fame of the place reached ever-widening circles and the inflow of the faithful increased significantly. Among those who visited the peculiar place there were even some monarchs. Of all such occasions, the 1683 King of Poland John III Sobieski's short stay occupies a particularly important place in the city and sanctuary traditions as it had directly preceded one of the greatest Polish military victories in history (over the Turks at Vienna).

Even more pilgrims started to come to Piekary at the turn of the 19th century after a Calvary complex comprising rosary and Way of the Cross chapels had appeared on the Cerekwica Hill just south of the Blessed Virgin Mary and Saint Bartholomew church. In the 20th and 21st centuries the Sanctuary witnessed huge religious gatherings including the 1925, 1965 and 1985 coronations of the Miraculous Icon of Our Lady of Piekary, 1933 and 1937 rallies of members of Roman Catholic Polish youth societies, the 1966 celebrations of 1000th anniversary of introduction of Christianity to Poland as well as the 2013 and 2016 Festivals organized on the occasions of the World Youth Days (in Rio

de Janeiro and Cracow respectively). Since 1947 a May pilgrimage for men and male adolescents as well as an August one for women and girls have been organized every year (for several decades the religious mass events being a thorn in the ruling communists' sides, who did every effort to falter the phenomenon). Among famous visitors to the Sanctuary there were Saint Mother Theresa of Calcutta, future Popes: Achille Ratti (Pius XI) and Karol Wojtyła (John Paul II), Brother Roger of Taizé as well as some of the Presidents of Poland. In 2006 a helicopter with Benedict XVI on board flew over the Shrine and the Pontiff blessed 10 thousand people that had gathered on the Calvary Hill to greet him. An important events took place in 2013 (when the Sanctuary was included to the Camino de Santiago Route) and in 2014 (when the Blessed Virgin Mary was officially declared Patroness of the Piekary Śląskie city by the Holy See).

At the turn of the 19th century the number of pilgrims visiting Piekary reached one million yearly.¹¹ Nowadays, it oscillates in the region 150 thousand (of registered ones).¹²

The priests of the Piekary Śląskie Parish and Sanctuary have won much respect for their commitment in solving urgent social problems occurring both under the German rule (1740–1922 and 1939–1945) and in the periods of Polish domination (1922–1939 and since 1945). They faced challenges typical for industrial (and later postindustrial) areas as unemployment or violations of workers' rights but periodically they also had to cope with the plagues of alcoholism as well as with waves of national, political and religious discrimination.¹³ The clergy's

11 Gapczyński T. (1905). *Przewodnik chrześcijanina rzymsko-katolickiego: Książka pouczająca, przeznaczona dla wszystkich warstw społeczeństwa polskiego: Z licznymi obrazkami kolorowymi i czarnymi*. Cologne, Reński Zakład Wydawniczy dla piśmiennictwa katolickiego (Gustaw Brake).

12 *Z Piekarskich Wież*, 12 January 2014, 18 January 2015, 14 February 2016.

13 Wuwer A. (2005). "Katolicka nauka społeczna w nauczaniu piekarskim Arcybiskupa Damiana Zimonia podczas pielgrzymek mężczyzn w latach 1986–2004". In Kozyra J., Łuczak M. (Ed.), *Rocznice, które... wspominają, uobecniają i zapowiadają: Zagadnienia teologiczne, socjologiczne i historyczne*. Katowice – Piekary Śląskie, Księgarnia Św. Jacka Sp.

concern for the underprivileged is considered to be one of the reasons of traditional weakness of the leftwing political parties in Upper Silesia.

For decades social issues have been traditional subjects of the homilies delivered by the invited hierarchs during the May and August mass pilgrimages (of men and women respectively). That is why Piekary Śląskie has become one of the main centres of the Roman Catholic social teaching. Since 1992 scientific conferences have been organized there ever year attended by the experts in the field (including world-famous intellectuals as American George Weigel and Italian Rocco Buttiglione).

4. The Piekary Śląskie Blessed Virgin Mary & Saint Bartholomew Parish and Marian Sanctuary as Centre for Physical Culture and Tourism

4.1. Sportspeople and Tourists' Pilgrimage Destination

Since modern forms of physical culture had become major components of Upper Silesian social life, number of sportspeople visiting the Piekary Śląskie Marian Shrine grew significantly. However, for decades they peregrinated individually or as members of pilgrims' groups of other social and professional identities. Religious gatherings organized there for athletes as well as for fans and tourist guides specifically have been a rather recent innovation as they commenced after the 1989 fall of communism in Poland. Pilgrimages of Upper Silesian sports environments took place in 1994, 1995, 1996, 2000 (to mark the Jubilee Year), 2001 and 2002, while fans of Ruch Chorzów FC (one of the most decorated sides in Polish soccer history) prayed in the Basilica in 2007, 2008 and 2009. Some of the

events were attended by sports stars as legendary international footballers Gerard CieŚlik and Jan Furtok as well as fencer Barbara Wolnicka (a 2000 Olympic silver medalist in women's foil team competition). Among the votive offerings made to the Virgin Mary on the occasions there were: a crystal ball, a silver cup, a foil and a fan's scarf. Since 2005 annual meetings of tour guides of the province have been organized in the Sanctuary regularly and from time to time groups of runners, cyclists, skaters, scooter riders, Nordic walkers and motorcyclists also arrive there to fulfil their spiritual needs. Frequent participations of Upper Silesian Archbishops (Damian Zimoń, Wiktor Skworc) and Suffragan Bishops (Gerard Bernacki, Adam Wodarczyk) in the events were visible signs of importance the Roman Catholic Church attached to physical culture and tourism.¹⁴

4.2. Gymnastic and Sports Events

Occasionally programmes of the Sanctuary celebrations were enriched by gymnastic performances and sports rivalries. As early as in 1849 the consecration of the brick church, that is the Basilica now, was graced by an evening show of rhythmic gymnastics performed by a group of lay believers and in 1999 the teams of clergymen and of the City Council officials played a soccer game to mark the 150th anniversary of the event.¹⁵ Association football matches involving participants from different American, African and European countries were also contested during the 2013 and 2016 Festivals organized in the Sanctuary on the occasions of the World Youth Days in Rio de Janeiro and in Cracow. Among the players there were even several assistant curates ministering to the Parish and Shrine within

14 APP. *The Blessed Virgin Mary & Saint Bartholomew Parish Records*. Piekary Ślaskie, Poland. AKiK VIII 03. The Parish Chronicle, 1988–1996; AKiK VIII 05. The Parish Chronicle, 2000; AKiK VIII 06. The Parish Chronicle, 2004–2008; *Z Piekarskich Wież*, 13 January 2013, 13 December 2015, 18 December 2016.

15 *Gwarek*, 18 May 1999.

the discussed period. In 1933 athletics, swimming, cycling and team games all-Poland championships for members of the Polish Youth Union were held to add some excitement to the rally marking the 250th anniversaries of the 1683 King Jan III Sobieski's visit to Piekary and of the Vienna Victory.¹⁶

Quite recently sports events have been organized to commemorate two emblematic Roman Catholic Church personalities who had strong connections to the Piekary Śląskie Sanctuary: Saint Pope John Paul II and Blessed Priest Józef Czempiel.

Cardinal Karol Wojtyła, later Pope John Paul II, had been a frequent pilgrim to the Piekary Śląskie before ascending the throne of Saint Peter in 1978. Sixteen years later he was granted the Honorary Freedom of the city. Since 2007 John Paul II Road Running Competition has been organized by the Piekary Śląskie City Centre for Sports and Recreation every year. Traditionally the race commences next to the Pope's monument at the base of the Calvary Hill.¹⁷ On the other hand, Blessed Priest Józef Czempiel – a Martyr of the Second World War and the only Piekary Śląskie parishioner to have ever been beatified – contributed to the development of physical culture as a founder of a Gymnastic Society in the village of Żędowice. Between 2008 and 2014 the International Volleyball Tournaments for the Blessed Priest Joseph Czempiel Cup under the Honorary Patronages of the Sanctuary Custodian Prelate Władysław Niezsporek and of the City Mayor were organized by the Piekary Śląskie Vocational School. Invited teams of Polish, Lithuanian, Slovakian and Czech educational institutions participated in the events.

16 *Polska Zachodnia*, 23 August 1933; Steuer A., Szopa R. (2002). "Stadion Wychowania Fizycznego i Przystosowania Wojskowego w Królewskiej Hucie (Chorzowie) (1927–1939)". *Zeszyty Chorzowskie*, 7, 138-164; Wilczyński L. (2002). "Katolickie stowarzyszenia młodzieży na Śląsku w okresie II Rzeczypospolitej". *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 35/1, 137-155. Rivalries took place in Upper Silesian city of Królewska Huta predominantly.

17 *Dziennik Zachodni* (Piekary Śląskie local edition), 21 October 2016; *Głos Piekarski*, September 2007, October 2007; *Przegląd Piekarski*, November 2016.

Under the auspices of the Blessed Virgin Mary & Saint Bartholomew Parish a team of the local branch of the Catholic Young Men's Union competed in the regional soccer league for the Roman Catholic sides in the 1930s.¹⁸ In recent years, Parish representative sides of altar boys have been formed to take part in association football tournaments at deanery level.

4.3. Development of Tourist Services and Initiatives

For decades large number of visitors to the Piekary Śląskie centre of Marian cult did not translate into the quality of tourist infrastructure and services offered at the place. Only a summer house was erected in the presbytery garden in the early 1900s for priests leading groups of pilgrims.¹⁹ Significant progress could not be observed until the last decade of the 20th century, when the Pilgrims' House and the Pilgrimage Centre were opened (in 1996 and 1999 respectively). Since 2015 a new Saint Joseph's Hostel ('Nazareth') for pilgrims and retreat participants has been being built. It is going to accommodate 108 guests on completion.²⁰

Guidebooks for visitors were published in different historical periods, including the communist era, with Priest Jerzy Pawlik (member of the Sightseeing Commission of the Polish Tourist Country-Lovers' Association and the Episcopate of Poland's delegate for the Eastern Bloc countries) as well as Dariusz Gacek (Chairman of the Piekary Śląskie Information and Tourism City Centre) being the most notable authors.²¹ In 2012 five tour-

18 *Piekarskie Wiadomości Parafialne*, 24 March 1935, 31 March 1935; *Polonia*, 11 March 1935, 25 March 1935, 1 April 1935, 4 May 1935, 8 May 1935.

19 Wycisło J. (2008). *Ksiądz Paweł Zielonkowski (1859–1912): Kustosz sanktuarium w Piekarach na Śląsku*. Katowice, Polska Akademia Nauk – Oddział w Katowicach, Komisja Historyczna.

20 *Dziennik Zachodni* (Piekary Śląskie local edition), 2 September 2016.

21 Gacek D., Pietrucha D. (2007). *Piekary Śląskie i okolice: Przewodnik historyczno-krajoznawczy*. Piekary Śląskie, Miejskie Centrum Informacji i Turystyki w Piekarach Śląskich, sp. z o.o.; Gacek D., Pietrucha D., Szczepańczyk A. (2016). *Piekary Śląskie i okolice: Przyroda i zabytki*. Piekary Śląskie, Gmina Piekary Śląskie; Pawlik J. (1988). *Piekary Śląskie*. Warszawa, Wydawnictwo PTTK „Kraj”; Pawlik J. (1985). *Przewodnik piekarski*.

ist informative boards with texts in Polish, Lithuanian, German and English were also installed in different areas of the Calvary Hill. They were prepared by students and teachers of the Piekary Śląskie Vocational School and of the Joniškis Agricultural School (Lithuania) as a part of a bilateral Comenius project. To assist the pilgrims a group of sanctuary guides – volunteers was formed in 1999.²²

Quite recently some tourist and pilgrimage expeditions abroad for parishioners (to Armenia, Austria, China, the Czech Republic, France, Georgia, Germany, Hungary, Israel, Italy, Lithuania and Portugal) have been co-organized by the Blessed Virgin Mary & Saint Bartholomew Parish. Simultaneously, charges of the Parish Orphanage traveled to the main attractions of Southern Poland.²³

4.4. Contribution to Catholic Teaching on Physical Culture and Tourism

Piekary Śląskie has been considered an important centre of the Roman Catholic social teaching for decades. From time to time the issues of physical culture and tourism, shown in the perspective, have been referred to directly on the occasions of religious gatherings, artistic festivals and scientific conferences. During the 1933 Polish Youth Union members' rally two papers on physical culture entitled: 'Our Body as the Tool of a Spirit' and 'How to Baptize Sport and Sportsmen' were presented on the Piekary Śląskie Calvary Hill.²⁴ Thirty-six years later in the same place Archbishop Bolesław Kominek gave a homily dedicated to values of tourism at the men and boys' annual pilgrim-

Katowice, Księgarnia Św. Jacka; Pawlik J., Nowak A. (2013). *Piekary Śląskie: Sanctuary of Our Lady of Justice and Social Love: Guidebook*. Wrocław, Wydawnictwo ZET.

22 Przewodnik opiekunem życia: XXV Ogólnopolska Pielgrzymka Przewodników: Jasna Góra: Informator. (2009). Chorzów: PTTK Oddział Chorzów.

23 *Z Piekarskich Wież*, 7 August 2011.

24 *Piekarskie Wiadomości Parafialne*, 20 August 1933.

age. The preacher underlined the importance of relax in the urbanized world of highly technological civilization then. According to his words, 'free time, tourism and rest are not only light-hearted, pleasant and joyful – but also serious [...] and vital. Today they could be referred to as existential [...]'. Simultaneously, he reminded the listeners gathered in the Piekary Śląskie Sanctuary – at a 'Holy Gate of Heaven' – that our earthly peregrinations went beyond the ends of our lives. 'There, on the Other Side, we will not be pilgrims, tourists and passers-by any longer; in the Eternity we will be the Citizens of Heaven, full of life, excellence and happiness'.²⁵

The social role of sports and tourism was discussed by different hierarchs and priests sermonizing during the meetings of Upper Silesian athletes, fans and tourist guides in the 1990s, 2000s and 2010s. In the context, Professor Mirosław Ponczek's lecture on historical relations between physical culture and Christianity presented at the 2009 scientific conference on sports history is worth mentioning as well. The symposium – co-organized by the Blessed Virgin Mary & Saint Bartholomew Parish, the Piekary Śląskie Vocational School and the Jerzy Kukuczka Academy of Physical Education, Katowice – was accompanied by a gymnastic show and an exhibition of local sports souvenirs displayed in the refurbished part of the presbytery that was to become the Centre of Christian Culture and the Sanctuary Museum two months later. Some references to sports appeared also during the 2005 First All-Poland Festival of Christians' Artistic Production 'For Jesus' (under the Honorary Patronage of the Upper Silesian Metropolitan and the City of Piekary Śląskie Mayor) when films on the National Basketball Association and on soccer were screened in the local cinema.²⁶ It should also be emphasized that several arti-

25 IPN Ka. *Institute of National Remembrance – Commission for the Prosecution of Crimes against the Polish Nation*. Branch in Katowice, Poland. IPN Ka 056/34 cz. 1. Stenogramy kazań i przemówień wygłoszonych w czasie uroczystości religijnych na Jasnej Górze i w Piekarach Śląskich, 1966–1969.

26 APP. AKiK VIII 06. *The Parish Chronicle*, 2004–2008.

cles promoting the values of sports and tourism have appeared in the Sanctuary monthly magazine *Z Piekarskich Wież (From Piekary Towers)* published since 1994.

4.5. Sport as a Tool of Anti-Church Campaign

Between 1944 and 1989 the Roman Catholic Church had been the main rival of the communist authorities in their struggle to rule the Polish people's hearts and minds. Few public physical culture undertakings under the auspices of the Church turned out to be possible in Poland in the early post-war years only. As far as the Piekary Śląskie Sanctuary is concerned, a unique event happened in 1948 when a pilgrimage of motorcyclists organized by a local Workers' Sports Club took place (the Parish Priest Antoni Godziek being even a member of the Honorary Committee).²⁷ Later, unhappy with the mass participations in the religious events, the communists used to schedule huge cultural and sports attractions for the days of gatherings in the Piekary Śląskie Sanctuary to draw some people away from the celebrations. It manifested particularly on May 22, 1966 when the 1000th anniversary of introduction of Christianity to Poland was observed. The programme of competitive events arranged by the communists included several Polish Soccer League Division One matches, cycling races, shooting competitions, hikes and motor rallies to be held in the whole Upper Silesian region.²⁸ Nevertheless, the communist transpired not to be successful as the religious meeting attracted innumerable crowds of worshippers.

27 APP. AKiK VIII 01. The Parish Chronicle, 1935–1965; *Gość Niedzielny*, 20 June 1948; Zjazd plakietowy do Piekar Śląskich w dniach 26 i 27 czerwca 1948; I. Ogólnopolski Motocyklowy Zjazd Plakietowy połączony z pielgrzymką do Piekar Śląskich. (1948). Piekary Śląskie: RKS „Polonia” Piekary Śląskie.

28 Górecki J. (2008). *Z wdzięcznością i błaganiem u Matki Bożej Piekarskiej: Studium historyczno-pastoralne pielgrzymowania do Piekar Śląskich*. Katowice, Jan Górecki.

5. Conclusion

Although physical culture and tourism seem rather distant from the spiritual and intellectual atmosphere of the Piekary Śląskie Blessed Virgin Mary & Saint Bartholomew Parish and Sanctuary of Our Lady of Justice & Social Love, the spheres of public life imprinted somehow on the history of the place.

Apart of pilgrimages of athletes, fans and tourist guides who have sought Mary the Mother of God's support in their enterprises and entrusted Her their difficulties and concerns, several sports events for visitors and parishioners have been held to provide some excitement and allow young people to express their joy of life. The undertakings became quite common in the 1930s (in the period of independent Second Polish Republic) and began flourishing anew at the turn of the 20th century after anti-Christian communist system had collapsed. The initiatives followed the pastoral guidelines of the Roman Catholic Church leaders and simultaneously they were deeply ingrained in local traditions. The Catholic approach to the questions of physical culture and tourism was propagated by high rank Church representatives who used to sermonize in the particular place and by scholars attending scientific conferences. In the discussed fields the Parish Priests and Assistant Curates cooperated fruitfully with different societies and institutions of local or regional ranges of activities. Some years ago recognized sports historian Antoni Steuer called Piekary Śląskie 'the Spiritual Capital of Upper Silesian Athletes'.²⁹

All the above mentioned facts make the Piekary Śląskie Blessed Virgin Mary & Saint Bartholomew Parish and Marian Sanctuary's contribution to the Roman Catholic current of physical culture and tourism significant and worth presenting to wider audience.

29 Steuer A. (2011). "Kultura fizyczna". In Grzegorek G. (Ed.), *Encyklopedia Piekarów Śląskich*. Katowice, ASPiK Grzegorz Grzegorek.

REFERENCES

Bibliography

- Banaś K. (2013). *Komunistyczny aparat bezpieczeństwa wobec pielgrzymek stanowych do Piekar Śląskich (1947–1989)*. Katowice: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, Oddział w Katowicach.
- Casson L. (1981). *Podróże w starożytnym świecie*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.
- Cipriani R. (2014). "Un pellegrinaggio al maschile: Il caso polacco di Piekary". In Prüfer P., Słowiński P. (Ed.), *Włoskie i polskie osobliwości: Relacja, komplementarność, integracja: Peculiarità italiane e polacche: Relazione, complementarietà, integrazione*. Gorzów Wielkopolski, Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Jakuba z Paradyża, 165-197.
- Gacek D., Pietrucha D. (2007). *Piekary Śląskie i okolice: Przewodnik historyczno-krajoznawczy*. Piekary Śląskie: Miejskie Centrum Informacji i Turystyki w Piekarach Śląskich, sp. z o.o.
- Gacek D., Pietrucha D., Szczepańczyk A. (2016). *Piekary Śląskie i okolice: Przyroda i zabytki*. Piekary Śląskie: Gmina Piekary Śląskie.
- Gapczyński T. (1905). *Przewodnik chrześcijanina rzymsko-katolickiego: Książka pouczająca, przeznaczona dla wszystkich warstw społeczeństwa polskiego: Z licznymi obrazkami kolorowymi i czarnymi*. Cologne: Reński Zakład Wydawniczy dla piśmiennictwa katolickiego (Gustaw Brake).
- Górecki J. (2011). *Sanktuarium Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej w Piekarach Śląskich: Studium historyczno-pastoralne*. Katowice: Studio Noa.
- Górecki J. (2008). *Z wdzięcznością i błaganiem u Matki Bożej Piekarskiej: Studium historyczno-pastoralne pielgrzymowania do Piekar Śląskich*. Katowice: Jan Górecki.
- Grajewski A. (2005). "Sanktuarium piekarskie w czasach stalinowskich: Próba opisu". *Studia Piekarskie*, 1, 81-94.

- Łuczak M. (2005). "Postawy religijne pielgrzymów: Na podstawie badań socjologicznych przeprowadzonych wśród uczestników pielgrzymki stanowej do Piekar Śląskich w 2000 r". *Studia Piekarskie*, 1, 119-160.
- Pawlik J. (1988). *Piekary Śląskie*. Warszawa: Wydawnictwo PTTK „Kraj”.
- Pawlik J. (1985). *Przewodnik piekarski*. Katowice: Księgarnia Św. Jacka.
- Pawlik J., Nowak A. (2013). *Piekary Śląskie: Sanctuary of Our Lady of Justice and Social Love: Guidebook*. Wrocław: Wydawnictwo ZET.
- Ponczek M. (2003). *Kultura fizyczna a Kościół rzymskokatolicki w Polsce po II wojnie światowej 1945–2000*. Katowice: Wydawnictwo Akademii Wychowania Fizycznego w Katowicach.
- Ponczek M. (2004). *Kultura fizyczna a Kościół rzymskokatolicki: Antyk – XX wiek: Wybór materiałów uzupełniających do ćwiczeń i seminariów z historii kultury fizycznej*. Częstochowa: Wydawnictwa Politechniki Częstochowskiej.
- Ponczek M. (2003). *Kultura fizyczna w dokumentach papieskich i Episkopatu Polski w pierwszym dziesięcioleciu III Rzeczypospolitej 1989–1999: Materiały źródłowe dla studentów szkół wyższych: Przypisy i komentarz historyczny oraz dobór dokumentów*. Częstochowa: Wydawnictwa Politechniki Częstochowskiej.
- Ponczek M. (2013). *Papieże XX wieku wobec sportu i Igrzysk Olimpijskich*. Katowice: Wydawnictwo Akademii Wychowania Fizycznego im. Jerzego Kukuczki w Katowicach.
- Rambiart A. (2013). *Bieg Pawła z Tarsu, czyli spotkania z grecką agonistyką*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Starosta J. (2009). "Odrodzenie katolickiego nurtu w kulturze fizycznej w Polsce po 1989 roku". In Tomik R., Fryc A. (Ed.), *Z dziejów oraz współczesności kultury fizycznej i turystyki w Piekarach Śląskich: Pokłosie konferencji naukowej zorganizowanej z okazji setnej rocznicy założenia pierwszego gniazda Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół” na terenie Piekar Śląskich*, Katowice, Wydawnictwo Akademii Wychowania Fizycznego im. Jerzego Kukuczki w Katowicach, 69-79.

- Steuer A. (2011). "Kultura fizyczna". In Grzegorek G. (Ed.), *Encyklopedia Piekar Śląskich*. Katowice, ASPiK Grzegorz Grzegorek.
- Steuer A., Szopa R. (2002). "Stadion Wychowania Fizycznego i Przysposobienia Wojskowego w Królewskiej Hucie (Chorzowie) (1927–1939)". *Zeszyty Chorzowskie*, 7, 138-164.
- Wilczyński L. (2002). "Katolickie stowarzyszenia młodzieży na Śląsku w okresie II Rzeczypospolitej". *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 35/1, 137-155.
- Wuwer A. (2005). "Katolicka nauka społeczna w nauczaniu piekarskim Arcybiskupa Damiana Zimonia podczas pielgrzymek mężczyzn w latach 1986–2004". In Kozyra J., Łuczak M. (Ed.), *Rocznice, które... wspominają, uobecniają i zapowiadają: Zagadnienia teologiczne, socjologiczne i historyczne*. Katowice – Piekary Śląskie, Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o., 33-76.
- Wyciśło J. (1992). *Ks. Jan Alojzy Ficek: Zarys działalności religijno-społecznej*. Katowice: Śląski Instytut Naukowy.
- Wyciśło J. (2008). *Ksiądz Paweł Zielonkowski (1859–1912): Kustosz sanktuarium w Piekarach na Śląsku*. Katowice: Polska Akademia Nauk – Oddział w Katowicach, Komisja Historyczna.
- Wyciśło J. (1991). *Sanktuarium Matki Bożej w Piekarach Śląskich. Vol. 1: Formowanie się głównego ośrodka życia religijno-społeczne-go na Górnym Śląsku w XIX wieku*. Katowice: Inkom.

Record Offices

- APP. *The Blessed Virgin Mary & Saint Bartholomew Parish Records*. Piekary Śląskie, Poland. AKiK VIII 01-06. The Parish Chronicles, 1935–2008.
- IPN Ka. *Institute of National Remembrance – Commission for the Prosecution of Crimes against the Polish Nation*. Branch in Katowice, Poland. IPN Ka 056/34 cz. 1. Stenogramy kazań i przemówień wygłoszonych w czasie uroczystości religijnych na Jasnej Górze i w Piekarach Śląskich, 1966–1969.

Press

Dziennik Zachodni (Piekary Śląskie local edition).

Głos Piekarski.

Gość Niedzielny.

Gwarek.

Piekarskie Wiadomości Parafialne.

Polonia.

Polska Zachodnia.

Przegląd Piekarski.

Z Piekarskich Wież.

Social Life Documents (Programmes of Religious Events)

Przewodnik opiekunem życia: XXV Ogólnopolska Pielgrzymka Przewodników: Jasna Góra: Informator. (2009). Chorzów: PTTK Oddział Chorzów.

Zjazd plakietowy do Piekar Śląskich w dniach 26 i 27 czerwca 1948: I. Ogólnopolski Motocyklowy Zjazd Plakietowy połączony z pielgrzymką do Piekar Śląskich. (1948). Piekary Śląskie: RKS „Polonia” Piekary Śląskie.

Internet materials

Message of John Paul II for the 25th World Day of Tourism (27 September 2004). Sport and tourism: two living forces for mutual understanding, culture and the development of societies. Extracted from <http://www.vatican.va>.

Sermon preached by His Eminence Cardinal Griffin in Westminster Cathedral to catholic delegates to the Olympic Games, 1st. august 1948, *Bulletin du Comité International Olympique*, 11, p. 31. Extracted from library.la84.org.

EL CRISTIANISMO COMO ÁRBITRO Y MODERADOR DEL DEPORTE EN LA ANTIGÜEDAD (SIGLOS I-XI): UNA CUESTIÓN COUBERTIANA

*Christianity as moderator of sport
in Antiquity (I – XI Centuries): A
Coubertian issue*

Tomás Bolaño Mercado
Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín (Colombia)

RESUMEN: El presente artículo busca mostrar que el cristianismo hasta mediados de la Edad Media actuó como moderador y no de enemigo del instinto deportivo, como lo expresó Pierre de Coubertin en varios de sus escritos. Los textos coubertianos se consultaron en las versiones española y portuguesa de las Lecturas selectas del Barón, dirigidas por Norbert Müller. Los datos del cristianismo antiguo se tomaron de la literatura patristica desde el año 51 hasta mediados de la Edad Media. En lo que tiene que ver con datos de personajes, fechas y actuaciones se acudió a la Colección De Enciclopedias Monográficas (1967) *El Juego y los deportes*. Vol. VI, y a los dos reconocidos volúmenes de la Obra de Carl Diem: *Historia de los deportes* publicados en el año 1966. El artículo sigue un estilo apologético retomado de tres autores: En primer lugar de Ferdinand-Antonin Vuillemer en un artículo titulado *La Iglesia y los deportes*, que aparece en su libro *La juventud y los deportes* (1925), en segundo lugar en el trabajo de Alois Koch (1968) con los artículos *The Christian View Of Sport: Its fundations in the Holy Scripture and in the Church Fathers' Writing* (2007) y *Pierre de Coubertin and his relation to the Catho-*

lic Church publicado en el 2005; y por último lugar en la postura de José María Cagigal (1957), quien en su obra *Hombres y deporte* dedica el literal III titulado *La Iglesia y el Deporte* a hacer una crítica a esta cuestión coubertiana.

PALABRAS CLAVE: Patrística y deporte, cristianismo y deporte, Coubertin y el cristianismo, prohibiciones cristianas del deporte, cristianismo enemigo del deporte.

ABSTRACT: This article seeks to demonstrate that up to mid of the Middle Ages, Christianity acted as a moderator and not as an enemy of the sporting instinct, as Pierre de Coubertin expressed in several of his writings. Coubertin's texts were consulted in the Spanish and Portuguese versions of the selected Lectures of the Baron, guided by Norbert Müller. The ancient Christianity data was taken from the Patristic literature from year 51 to mid of the Middle Ages. As for the details related to characters, dates and actions, these were found in the Monographic Encyclopedias Collection (1967) *Game and Sports*, in volume VI, and in the two well-known volumes of Carl Diem called *Sports History*, published in 1966. The paper follows an apologetic style resumed from three authors: First from Ferdinand-Antonin Vuillermet, in an article entitled *The Church and Sports*, which appears in his book *Youth and Sports* (1925), in second place, from the work of Alois Koch (1968), with the articles *The Christian View Of Sports: Its foundations in the Holy Scriptures* and in *The Church Fathers' Writing* (2007), and *Pierre de Coubertin and his relation to the Catholic Church*, published in 2005, And finally, from José María Cagigal's posture (1957), who in his work, *Men and Sports*, devotes Literal III entitled *The Church and the Sports* to make a critique about the coubertian matter.

KEYWORDS: Patristic and sports, Christianity and sports, Coubertin and Christianity, Christian prohibitions in sports, Christianity enemy of sports.

1. Introducción

Todavía hoy se escucha el pregón que anuncia al cristianismo y en especial a la Iglesia Católica romana como enemiga del deporte, por cuestiones que tienen que ver con la doctrina del cuerpo y del pecado, esto puede leerse en Berguer y Moussat¹, en Le Floc'hmoan² y en Jiménez.³ Según Cagigal esta acusación “data desde los primeros lustros de la moderna renovación olímpica y deportiva. Aunque hoy no es tan ingenuamente admitida, oscurece aún y causa confusión en muchos”⁴ y por lo tanto merece una aclaración. Unos de sus pregoneros fue sin duda alguna nuestro admirado Pierre de Coubertin, quien en varias ocasiones⁵ desde el año 1894 hasta 1929 repitió insistentemente tales aseveraciones. A pesar de que en el año 1894 justificó la prohibición cristiana de los juegos romanos “tanto por ser paganos como por su crueldad”⁶ sostuvo después en 1896 que la silueta del último competidor atlético desapareció tanto por la decadencia de los juegos como por la condenación de la Iglesia.⁷ La consternación del renovador olímpico por la supresión de los antiguos juegos se redimió el día en que un cristiano, el rey Jorge de Grecia, dio por inaugurados los primero juegos olímpicos de la modernidad; estas fueron sus palabras de júbilo escritas en 1896 en sus memorias:

“Mil quinientos dos años después de que el emperador Teodosio había suprimido los Juegos Olímpicos, pensando que,

1 Berguer, Marcel y Moussat, Emile. (1927) *Anthologie des textes sportifs de l'antiquité*. Paris, Grasset.

2 Le Floc'hmoan, Jean. (1965). *La génesis de los deportes*. Barcelona, Labor, 53.

3 Jiménez Sánchez, Juan A. (2000). “El lenguaje de los espectáculos en la patrística de occidente. siglos III-VI”. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 12, 137-180.

4 Cagigal, J. M. (1957). “La Iglesia y el Deporte”. En: Cagigal, J. M. (Taurus), *Hombres y deporte*, Colección “La Veleta” nº 5. Madrid, Taurus, 152.

5 Cfr. Müller, Norbert y Todt, Nelson (2015). *Pierre de Coubertin: Olimpismo – Seleção de textos*, Porto Alegre, Edipucrs, 262, 263, 328, 345, 527, 561, 562, 565, 566.

6 *Ibidem.*, 579.

7 *Ibidem.*, 328.

al abolir ese odiado vestigio del paganismo, ayudaba a la causa del progreso; y aquí estaba un monarca cristiano; en medio del aplauso de una congregación formada casi exclusivamente por cristianos, anunciando la anulación formal del decreto imperial, mientras que, a unos metros de distancia, se encontraban el arzobispo de Atenas y el padre Didon, el célebre predicador dominico”.⁸

Sin embargo, la formulación de la supuesta enemistad la expresó de manera contundente en el año 1901,⁹ y en el discurso pronunciado ante la Asociación de Helenos liberales de Lausanne, el 24 de febrero de 1918.

“Hasta la mitad de la Edad Media, el instinto deportivo encontró otro enemigo..., éste fue la Iglesia...Esta se acordó de esa fuente de pecado que la Sagrada Escritura denomina tan sugestivamente “El orgullo de la vida”. Estas palabras no sólo se aplican al deporte, sino que incluso lo definen, lo explican, lo esclarecen con una claridad deslumbradora para los piadosos cristianos, tentados a tomar al pie de la letra el texto sagrado... La Iglesia rechazó, por supuesto, todo “orgullo de la vida”, porque veía en él un peligroso precursor de la libertad de pensamiento. Su palabra fue demasiado oída, y determinó la suerte de desequilibrio del ser humano, cuyas largas consecuencias se han manifestado hasta nosotros”.¹⁰

Al leer con atención sus escritos se deduce que, según él, la enemistad fue fruto de la doctrina del “orgullo de la vida” y que la decadencia del atletismo griego en la sociedad romana fueron las causas de la desaparición de los juegos olímpicos a los cuales el cristianismo les dio finalmente el “golpe de misericordia”.¹¹

8 Müller, Norbert. (2008). *Olimpismo: Lecturas Selectas: la obra de Pierre de Coubertin*. Comité Internacional Pierre de Coubertin. Traducción de Daniel Poyán, 323.

9 Cfr. Coubertin, P. (1901). *Notes Sur l'Éducation publique*. Paris, Librairie Hachette, 138-139.

10 Müller, Norbert y Todt, Nelson (2015). *Pierre de Coubertin... (op.cit.)*, 261.

11 *Ibídem*, 252.

En vista de lo anterior, es preciso aclarar varios elementos que contiene la hipótesis coubertiana:

1. Que el período en que la iglesia fue según Coubertin “enemiga del deporte” comprende desde el siglo I de la antigüedad cristiana hasta el siglo XI (fin de la alta Edad Media). Este lapso incluye la etapa de la Iglesia Primitiva, la de la Iglesia perseguida, la del cristianismo como religión oficial del imperio romano, y parte de la iglesia medieval.
2. El polémico concepto de “instinto deportivo”, fue explicado por el propio Coubertin al tratar de distinguir entre lo que es y no es. En cuanto a lo que no es, dice que el Instinto Deportivo no es un instinto animal, porque en los animales no se da el ejercicio con ánimo de riesgo ni con deseos de superación.¹² Tampoco es una prolongación de una necesidad humana de movimiento, ni es muestra de salud, o una fuerza añadida, ni mucho menos un impulso irresistible, pero tampoco es adquirido.¹³ Advierte Coubertin que este instinto no lo poseen todos los individuos, ni lo tienen todas las sociedades y por lo tanto es imposible hacerlo nacer donde no existe germinalmente.¹⁴ En cuanto a lo que sí es, afirmó que el Instinto Deportivo es una “tendencia” hacia el combate, la lucha, la competencia o la emulación¹⁵ motivada por la ambición de poder, el exceso y la voluptuosidad,¹⁶ cuya base se encuentra en lo que llama “el orgullo de la vida.”¹⁷

12 *Ibíd.*, 261.

13 *Ibíd.*, 129.

14 *Ibíd.*

15 *Ibíd.*, 261.

16 *Ibíd.*, 139.

17 *Ibíd.*, 16.

Otro de los rasgos del instinto deportivo es el pasional. Por eso explica que el ejercicio deja de ser deportivo cuando deja de ser pasional. El instinto deportivo es por excelencia un instinto de poder y es una condición vital para la preparación cívica de la juventud del mismo modo que el ejercicio físico se requiere para la preparación militar.¹⁸ A nuestro parecer este concepto de "Instinto deportivo" equivale al impulso lúdico y agonístico que se expresan en conductas individuales y colectivas que van desde el juego hasta la competencia deportiva. Para este caso, estaríamos hablando de los juegos y espectáculos griegos y romanos que en lo concerniente al deporte comprendían los *agones* atléticos, gimnásticos e hípicas de los juegos panhelénicos; así como de las luchas de gladiadores, venaciones, ente otros, de los romanos. Se incluye además los juegos populares de pelota y de caballería que se dieron en la primera mitad de la Edad Media.

En cuanto al Olimpismo, el Barón sugiere que para que se manifieste es necesario que "el instinto deportivo se rodee de preocupaciones estéticas, así como de preocupaciones morales, que invite a la filosofía a que arbitre sus competiciones y que la religión nacional, laica o no, sea en cierto modo su telón de fondo."¹⁹

3. Que el motivo central de la supuesta "enemistad" de la Iglesia con el "Instinto deportivo" fue la doctrina del "Orgullo de la vida".²⁰ Cabe la posibilidad de que el barón se refería a lo que el Evangelio de Juan dice: "*Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida, no proviene del Padre, sino del mundo. Y el mundo pasa, y sus deseos; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre*" (Juan 2,16). Esta expresión "Vanagloria de la vida" también se la emplea en la interpretación de la segunda tentación de Jesús en

18 *Ibidem*, 171.

19 *Ibidem*, 211.

20 *Ibidem*, 262, 168.

el desierto (M 4, 5-7). En donde el diablo le propone al Mesías la posesión de todos los bienes del mundo, gloria, poder, riquezas con tal de dejar de adorar a Dios para adorarlo a él. También puede basarse en Eclesiástico 1, 1ss: "Todo es vanidad y vanidad de vanidades".

Con estas tres aclaraciones resulta también necesario entrar a verificar si las actuaciones, predicaciones y escritos de San Pablo, de los padres apostólicos, de los padres apologetas y de las de las autoridades eclesiásticas de la alta Edad Media desencadenaron una guerra total y una aversión contra ese "Instinto deportivo" expresado en la lúdica y el *agón* de los espectáculos grecorromanos, contra los juegos de caballería y contra los juegos de pelota de la alta Edad Media, que Coubertin cobija bajo la categoría de deporte.

Lo anteriormente expuesto sugiere una relectura de las actuaciones, predicaciones, y escritos cristianos para aclarar cuestiones tales como: -¿Qué tan cierto es que el cristianismo, y especialmente la Iglesia Católica, ha sido totalmente adversa al "instinto deportivo" a lo largo de la historia, o al menos "hasta la mitad de la Edad Media"? -¿Es la visión cristiana de la vanidad y del "orgullo vital" lo que inspiró a los primeros padres de la Iglesia y a otros escritores cristianos de la Antigüedad para confrontar moralmente a juegos y espectáculos grecorromanos? -¿Pretendieron los primeros padres acabar con la lúdica y agonística intrínsecos al "instinto deportivo" de los juegos y espectáculos o por el contrario censurar los contenidos extrínsecos de idolatría, crueldad y muerte que se trasladaron en ellos?

El objeto de estudio que se presenta en este artículo, no tiene nada nuevo, lo que se pretende aportar de cara a la acusación coubertiana es el esclarecimiento del papel que cumplió la Iglesia frente a los deportes de la Antigüedad, que retomando los mismos términos coubertianos consistió en rodear el instinto deportivo de preocupaciones estéticas, morales, así

como la de arbitrar sus competiciones y de servirles de telón de fondo²¹.

2. Estado del arte

Hasta donde se ha podido indagar, uno de los que reaccionaron ante tal acusación fue el sacerdote francés Ferdinand-Antonin Vuillermet.²² Este dominico se propuso demostrar que la doctrina católica del cuerpo, del pecado y de la vanidad humana: “no fue la que determinó el descuido de los deberes para con el cuerpo, la educación física, los juegos, y hasta lo que llamamos hoy en día los deportes”. Más adelante el presbítero Salvador Blanco Piñán²³ procuró exponer la enseñanza del magisterio pontificio del papa Pio XII respecto del cuerpo y el deporte. Esto mismo ensayó Juan Cantó Rubio²⁴ en el escrito *Cristianismo y Deporte*.

Fue un gran católico español del siglo XX, a quien la Ciencia de la Educación Física y el deporte así como la Iglesia Católica le deben el gran bagaje filosófico y humanista que le da fundamento a la visión humana y cristiana de la Educación Física y el deporte; el ilustre Teólogo, filósofo, psicólogo y fundador del Instituto Nacional de Educación Física (INEF) de España, el doctor José María Cagigal,²⁵ quien hizo una brillante apología de la Iglesia Católica de cara a la acusación coubertiana. Tal vez quiso hacer lo mismo el meritorio historiador del deporte, el alemán Carl Diem,²⁶ quien en el acápite “*Iglesia y deporte*” presenta una

21 Ibidem, 211.

22 Vuillermet, Ferdinand-Antonin (1925). “La Iglesia y los deportes”. En: Vuillermet, F.-A., *La juventud y los deportes*. Madrid, Editorial Voluntad.

23 Blanco, Piñán, Salvador (1957). *Los que en el estadio corren... Pío XII y la Educación Física*. Madrid, Ediciones Fax.

24 Cantó Rubio, Juan. (1957). *Cristianismo y Deporte*. Colección «Cristianismo y Mundo», núm. 1, Madrid, Euramérica.

25 Cagigal, J. M. (1957). “La Iglesia y el Deporte... (op.cit.)”

26 Diem, Carl. (1966). *Historia de los deportes*. Vol. II. Barcelona, Ed Barcelona.

explicación de la “no injustificada enemistad que la Iglesia ha sentido hacia el deporte”.²⁷

Vale destacar la brillante disertación acerca del problema cristiano y los ejercicios físicos en la que el sacerdote jesuita Alois Koch²⁸ desmiente tales conjeturas al citar las fuentes primarias de la patrística para demostrar que los primeros padres de la Iglesia si bien prohibieron la asistencia y participación en juegos y espectáculos, también ofrecieron propuestas a su favor. Además, en otro artículo publicado en el 2005, Koch discute las premisas coubertianas del cuerpo, la religión muscular, y el pecado. En este mismo sentido se orientó la comunicación que Bolaño presentó en el Congreso Internacional sobre espiritualidad del deporte organizado por la St. John Of York University, en la ciudad de York en el año 2006.²⁹

Adicionalmente se analizaron siete textos teológicos que ayudaron a aclarar la cuestión sobre la teología del cuerpo y del pecado en contexto deportivo, la perspectiva histórica y las implicaciones de la teología del deporte.³⁰

Se hace un especial reconocimiento a Jonathan Rúa,³¹ profesor de la Fundación Universitaria Luis Amigó de la ciudad de Medellín (Colombia), quien compiló los textos de la patrística

27 *Ibidem.*, 18-28.

28 Koch, Alois (2007). *The Christian View on Sport: Its Foundations in the Holy Scriptures and in the Church Fathers' Writings*. Recuperado el 27 de enero de 2016, de <http://www.con-spiration.de/koch/>

29 Bolaño Mercado, T. (2008) “Sport at the beginning of Christianity”. Recuperado el 28 de enero de 2016, de [http://www.efdeportes.com/Revista_Digital - Buenos Aires - Año 13 - Nº 127 - Diciembre de 2008](http://www.efdeportes.com/Revista_Digital_-_Buenos_Aires_-_Año_13_-_Nº_127_-_Diciembre_de_2008).

30 Se trata de los siguientes artículos. Soëll, G. (1974). “¿Teología del deporte?”. En: *Citius, altius, fortius* 16 (1-4), 85-121; Kelly, P “Catholics and Sport: A Historical and Theological Overview and Contemporary implications”. Recuperado el 2 de febrero de 2016, de: [www.laici.vat; Svoboda, Vojtěch. Theology of Sport in History. University of South Bohemia in České Budějovice, Faculty of Theology, Kněžská 8, 370 01](http://www.laici.vat/Svoboda,Vojtěch.Theology_of_Sport_in_History.University_of_South_Bohemia_in_České_Budějovice,_Faculty_of_Theology,_Kněžská_8,_370_01). Recuperado el 5 de febrero de 2016, de <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/sport/eng/for%20further%20study/THEOLOGY%20OF%20SPORT%20IN%20HISTORY.pdf>; Stuart, John (2011). *Theology of Sport, Historical review*: Recuperado el 5 de febrero de 2016, de http://www.veritesport.org/downloads/Theology_of_Sport_An_historical_review.pdf; Harvey, Lincoln (2014). *A brief Theology of sport*. Cascade, SCM PRESS.

31 Rúa, Jonathan (2015). *Teología del deporte*. Medellín, Funlam.

relacionada con la práctica deportiva. De gran utilidad para esta disertación ha sido también el estudio de Jiménez³² y el ensayo de Arredondo.³³

Con base en estos antecedentes la presente disertación busca por lo tanto verificar si la Iglesia hasta la mitad de la Edad Media fue o no enemiga del deporte. Comencemos entonces con los escritos de San Pablo.

3. San Pablo: Del deporte corruptible al deporte incorruptible

Digamos que, en la etapa de la fundación y propagación del cristianismo, los primeros escritos cristianos que documentan los juegos panhelénicos son los de San Pablo.³⁴ Aproximadamente en el año 50 o 51 tuvieron lugar en la ciudad de Corinto (Grecia) una versión de los Juegos Ístmicos similares a los que cada cuatro años se celebraron en Olimpia, pero en este caso para honrar a Poseidón y el premio fue una perecedera corona de apio. Por esta misma época se encontraba San Pablo en esa ciudad visitando a la comunidad cristiana de Corinto, cuando compareció ante Galión, el procónsul de Acaya.³⁵ En esa ocasión el apóstol de los gentiles pudo constatar la pasión y el significado que estos juegos despertaban entre los residentes y visitantes. Más tarde, en el año 52, estando en Éfeso, San Pablo escribió una carta a aquellos fieles que había visitado un año atrás. A este escrito todos lo conocemos como la *Primera Epístola a los Corintios*.

32 Jiménez Sánchez, Juan A. (2000). "El lenguaje de los espectáculos en la patrística de occidente. Siglos III-VI". *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 12, 137-180.

33 Arredondo, Pablo. (2008). *Los deportes y espectáculos del imperio romano. Foro de educación*, nº 10.

34 Cfr. *Rom* 9,15-17; *1 Cor* 15, 35a;9,24-27; *Gal* 2,2; 5, 7; *Filp* 2, 16;3,12s; *1 Tim* 4, 7 s; *2 Tim* 2, 3- 7;4,7 8; *Heb* 12, 1-4.

35 Cfr. *Hech* 18, 1 – 18.

En el capítulo 9 encontramos lo que pudiéramos llamar una perícopa deportiva.³⁶ La cita exacta es 1 Cor 9, 24-27, texto que recurrentemente se menciona en los discursos sobre cristianismo y deporte. Interesa por ahora resaltar las siguientes figuras del atletismo helénico que menciona San Pablo: 1) Los atletas que corren en el estadio. 2) El entrenamiento y sometimiento del cuerpo durante la preparación para la competencia. 3) Los púgiles que golpean y someten el cuerpo del adversario. 4) Los heraldos que proclaman a los ganadores y 5) El premio que reciben los vencedores.

Estas imágenes que fueron incorporadas por el apóstol de manera metafórica en la retórica de su carta, plantean dos escenarios: el de los corredores del estadio que someten sus cuerpos y luego compiten para ganar una corona que como la de apio se marchitaba muy rápido, a la que llamó *Traptión Stephanon*, es decir la corona corruptible de la gloria pasajera; y el de los atletas cristianos que también someten sus cuerpos para correr la carrera de Cristo en orden a ganar una *Átraptón Stephanón*, que corresponde a la corona incorruptible de la gloria eterna. Estos dos escenarios han dado pie para hacer dos tipos de lecturas respecto de los juegos, los espectáculos y el deporte: por un lado, la constatación de que el deporte que únicamente busca premios materiales es susceptible de corrupción, y por el otro, la de un deporte que por aspirar a logros más altos y espirituales se hace incorruptible.

Desde la perspectiva de Pablo, podemos ver a los deportistas como una especie de santos seculares que sacrifican todo, controlan sus mentes, acondicionan sus cuerpos, se abstienen de ciertos alimentos, de ciertas fiestas, que se sacrifican por una medalla de oro, plata o bronce del mismo modo que lo hace el religioso, con la diferencia de que el cristiano lo hace por un

36 Bolaño Mercado, T. (2009). *El deporte bajo la perspectiva de 1 Cor 9, 24-27* (Tesis de maestría). Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín; idem (2011). "Análisis pragmalingüístico de 1 Cor 9, 24.27: El deporte en perspectiva paulina". *Cuestiones teológicas*. vol.38 no.90, Bogotá July/Dec. 2011.

premio sublime, trascendente. A lo largo de la historia los cristianos han tratado de moderar los juegos, diversiones y deportes conforme a las enseñanzas de Pablo, o sea hacia formas menos corruptibles; porque, como lo afirmara Vuillermet: “la Iglesia no considera las cosas de la misma manera que nosotros, pues lo mira todo, no a la luz de un día que declina ya cuando ha comenzado a lucir, sino a la luz de la eternidad, que no desfallece nunca”.³⁷ En este orden de ideas, no encontramos en el Apóstol de los gentiles señales de enemistad contra el deporte; por lo contrario, la figura de un premio incorruptible sugiere el papel de moderación y de depuración de los comportamientos que a la vista de hoy degradan la práctica deportiva, de los cuales valen mencionar el hedonismo, el divismo, la obsesión de la perfección física, la producción y el consumismo, así como el utilitarismo, la violencia, la injusticia, el doping, el fraude, la codicia de ganancia, las presiones económicas, la discriminación racial, política y religiosas. Todas estas conductas amenazan la pureza del deporte y del espíritu olímpico.

Dicho lo anterior, pasemos ahora a revisar las actuaciones, predicaciones y escritos de los primeros padres de la Iglesia, para ver si encontramos señales de aprecio, desprecio o moderación de la lúdica y la agonística del deporte antiguo. Moderación entendida como lo hace Sánchez Pato “una medida, una medida, acorde con los ‘principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, así como el obrar humano”.³⁸

4. Patrística. De la competencia del mundo hacia el campeonato sublime

La leyenda de que la Iglesia es enemiga del deporte se basa en las prohibiciones que los primeros padres de la iglesia hicieron

37 Vuillermet, Ferdinand-Antonin (1925). “La Iglesia y los deportes... (op.cit.), 26.

38 Sánchez Pato, Antonio (2012). “El filósofo del deporte”. *Ágora para la Efy Deporte*. 14(3) septiembre-diciembre, 359-369.

ron a sus fieles de asistir o participar de los juegos y espectáculos; por esta razón Jiménez³⁹ se muestra sorprendido y encuentra paradójico que los primeros predicadores adoptaran el lenguaje lúdico y agonístico de los deportes grecorromanos. Conocer la distinción que hizo San Cipriano⁴⁰ en el año 252 en la *Carta a los fieles de Thibarís*, tal vez equilibre esa sensación de incoherencia. El obispo de Cartago distingue entre el *agonem secularem* y el *agonem sublimis*. Esta distinción sigue la de San Pablo y ayuda a entender las actitudes moderadoras de las restricciones patrísticas. Siendo el *agonem secularem* la competencia del mundo que realizan los atletas durante los juegos y espectáculos del circo y del anfiteatro, con el fin de obtener la gloria personal en el premio que concede el emperador; y el *agonem sublimis* un campeonato sublime que realiza el cristiano en su dura lucha de la fe, donde el premio es una corona celestial, el presidente es Dios y los ángeles los espectadores. Por eso podemos afirmar que durante esta etapa los cristianos buscaron moderar los campeonatos del mundo hacia un campeonato más sublime.

Digamos que la nueva manera de asumir la vida personal y colectiva caracterizada por los consejos evangélicos de amor, fraternidad, paz, misericordia y celebración -entre otros-, requería un cambio de conducta que también afectó a los juegos, espectáculos y diversiones de los recién convertidos al cristianismo, quienes gustaban de asistir a las competencias helénicas y a los espectáculos del circo. Prueba de ello son las constantes restricciones y prohibiciones que los primeros padres y escrito-

39 Jiménez Sánchez, Juan A. (2000). "El lenguaje de los espectáculos..."(op.cit.), 137.

40 Cipriano (1964). *Carta 58 de Cipriano a los fieles de Thibarís*. En: Campos, J. Trad.). *Obras de San Cipriano*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

res como San Juan Crisóstomo,⁴¹ Teófilo de Antioquía,⁴² Quinto Séptimio Florente Tertuliano⁴³ o San Cipriano⁴⁴ hicieron a sus fieles para que no participaran como espectadores o en calidad de actores. Al respecto, Coubertin propone que no nos indignemos por tales restricciones, ya que desde el punto de vista histórico estas actuaciones estaban justificadas, debido a que el mundo de entonces tenía necesidad de ascetismo: el lujo y la plutocracia era graves amenazas en el momento.⁴⁵

Uno de los primeros padres de la Iglesia es Taciano,⁴⁶ quien, en un texto del año 165, titulado *Discurso contra los griegos*, acomete un alegato en contra de las luchas de los púgiles griegos y de los gladiadores romanos por considerarlas “perversas y abominables” debido a que las personas se vendían a sí mismas para que se les matara o para matar. A pesar de ello, este discípulo de San Justino se muestra conforme con estas prácticas luctatorias, ya que se asemejan a la lucha cristiana. Hagamos aquí una pau-

41 Crisóstomo, J. (1958). *De la vanagloria y de la educación de los hijos*. En: Ruíz, B.D. *Obras de San Juan Crisóstomo. Tratados ascéticos*. Madrid, BAC; Crisóstomo, J. (1990). *Cartas a Santa Olimpiades*. En: Bejarano, B. *San Juan Crisóstomo. Cartas a Santa Olimpiades*. Serie Los Santos Padres No. 20. Sevilla, Apostolado Mariano; Crisóstomo, J. (1974). *Panegírico en honor de San Ignacio*. En: Ruíz, B.D. *Padres Apostólicos*. Madrid, BAC; Crisóstomo, J. (1991). *Homilía contra los espectáculos*. En: Ogara, F. *Homilias selectas*. Serie Los Santos Padres No. 26 (, Trad., Vol. I). Sevilla, Apostolado Mariano; Crisóstomo, J. (1991). *Homilía sobre los santos mártires*. En: Ogara, F. *Homilias selectas*. Serie Los Santos Padres No. 26, Vol. I). Sevilla, Apostolado Mariano; Crisóstomo, J. (1991). *Las XXI homilias de las estatuas*. En: Ogara, F. *San Juan Crisóstomo. Las XXI homilias de las estatuas*. Serie Los Santos Padres No. 26, Vol. I. Sevilla, Apostolado Mariano.

42 Teófilo de Antioquía. (1954). *Los Tres Libros a Autólico*. III, 15. En: *Padres Apologetas Griegos del siglo II*. Madrid, BAC, 854 – 855.

43 Tertuliano (2001). *Apología contra los gentiles*. En: Roperó, A. *Lo mejor de Tertuliano* Barcelona, CLIE; Tertuliano (2001). *Exhortación a los mártires* No 3. Edición preparada por Antonio Roperó. Barcelona, CLIE; Tertuliano (1968) *Los espectáculos (De spectaculis)*. En: Quasten, Johannes. *Patrología*. Tomo I. Hasta el Concilio de Nicea. Madrid, BAC.

44 Cipriano (1964). *A Demetrio. A Donato. A Fortunato. Carta 10 a los mártires y confesores de Jesucristo. Carta 21 de Celerino a Luciano. Carta 58 de Cipriano a los fieles de Thibarís*. *De los apóstatas* En: Campos, J. *Obras de San Cipriano*. Madrid, BAC.

45 Müller, Norbert y Todt, Nelson (2015). *Pierre de Coubertin... (op.cit.)*, 262.

46 Taciano (2002). *Discurso contra los griegos*. En: Ruíz, Bueno, D. *Padres Apostólicos y Apologetas Griegos*. Madrid, BAC.

sa para preguntar: -¿Qué es lo que Taciano consideraba perverso y abominable: el pugilato y la lucha de gladiadores en sí mismas, o las muertes y asesinatos que de ellos se derivaban? No habría error en responder que el alegato de Taciano antagonizaba con el aspecto criminal y no contra lo lúdico y agonístico de la lucha, ya que la asemejó a la vida cristiana. Esta extraña paradoja se repetirá en el pensamiento de los primeros padres de la Iglesia hasta entrado el Siglo XX e incluso nuestros días, cuando comenzamos a valorar el deporte en cuanto a su aspecto deportivo trascendental pero no lo desligamos del abuso y la corrupción a la que están expuestos nuestros deportistas.

Las razones de esta actitud patristica las ofrece Teófilo de Antioquía⁴⁷ en el año 180 en su obra *Los tres libros a Autólico*, al afirmar que las prohibiciones buscaban que los cristianos no se convirtieran en cómplices de las muertes que ocurrían en la arena, que no se impurificaran por lo que pudieran ver y oír en dichos juegos, y para que no incurrieran en las aprobaciones de los adulterios que se representaban en los versos y canciones expuestas en el teatro. Esto mismo sostuvo Tertuliano,⁴⁸ quien a pesar de haber condenado los juegos y espectáculos por lo que tenían de idolátricos, diabólicos, perversos, abominables e incompatibles con la religión de El Salvador, emplea en sus obras *Exhortación a los mártires* y *De Spectaculis*, escritas en el año 197, unas figuras traídas del atletismo griego y del *ludus* romano, tales como el “*agonoteta*” (presidente de los juegos) que es el mismo Dios; el “*xistarco*”, o sea el juez, que es el Espíritu Santo; el mártir es el gladiador perfectísimo; los espectadores son todos los ángeles y el entrenador es Jesucristo. Estas figuras, tomadas de aquello mismo que prohíbe, las empleó para exhortar a los que iban hacia el martirio para que vieran la cárcel como una

47 Teófilo de Antioquía. (1954). *Los Tres Libros a Autólico*. III, 15. En: Ruíz, Bueno. D. *Padres Apologetas Griegos del siglo II*. Madrid, BAC, 854 – 855.

48 Tertuliano (2001b). *Exhortación a los mártires* No 3. En: Edición preparada por Antonio Roper. Barcelona, CLIE.

palestra y salir de la cárcel hacia la arena lo asumieran como si saltaran al estadio en medio de una nube de espectadores.

Razones similares ofrece San Clemente de Alejandría⁴⁹ en la obra *El Pedagogo* del año 200. En ella rechaza la participación de los cristianos en los espectáculos que se daban en los teatros y los estadios porque en ellos se tramaba la muerte contra el justo. En torno a esto Jonathan Rúa⁵⁰ dice que “los hombres en los estadios traman la muerte del justo, se ve claramente la ambición de gloria, los asesinatos, las vanidades, los irracionales gastos sin sentido y las discordias que entre ellos se originaban, posiblemente causados por las apuestas”. Leyendo *El Pedagogo*⁵¹ se descubren señales amistosas respecto a lo que hoy entendemos como deporte, y ayudan a desenredar la hipótesis coubertiana. Una de estas señales es la apropiación que también hace del lenguaje atlético aplicado a la vida del cristiano, entre las que vale mencionar en primer lugar a la metáfora de la lucha de Jacob con el desconocido (Gen 32,25), donde, así como Dios fue el entrenador de Jacob, es el entrenador del cristiano que prepara para la lucha contra el mal y la edificación del bien.⁵² En segundo lugar está la figura de la corona de premiación, que para los cristianos es la familia,⁵³ Dios y Jesucristo.⁵⁴

Nada de enemistad ni de guerra total contra el deporte anti-guo se encuentra en las manifestaciones que San Clemente Alejandrino hace de ciertas costumbres ligadas a la actividad física de la época. Para probar esto no es sino ver que San Clemente se manifestó a favor de los desnudos en lugares privados,⁵⁵ aprobó la gimnasia, recomendó los ejercicios físicos realizados para la salud tanto física como espiritual, aconsejó que las mujeres realizaran ejercicios corporales fatigosos, y en cualquiera de los

49 Clemente de Alejandría (1988). *El pedagogo*. Madrid, Gredos.

50 Rúa, Jonathan (2015). *Teología del deporte*. Medellín, Funlam, 16.

51 Clemente de Alejandría, *op.cit.*, (n. I, 56, 4).

52 Rúa, Jonathan (2015). *Teología del deporte...* (op.cit.), 66.

53 Clemente de Alejandría, *op.cit.*, (n. II, 71.1).

54 *Ibídem*, n. II, 71.2.

55 *Ibídem*, n. III, 33.1.

casos exhorta a realizarlos con moderación.⁵⁶ Resulta un hecho incontrovertible el reconocimiento que hace del juego de pelota, o de las caminatas en el campo y en la ciudad como recursos para el disfrute de la vida.

Con lo anteriormente expuesto queda claro que la Patrística adoptó una postura crítica frente a la idolatría y la crueldad asociada a las prácticas deportivas, pero en cambio empleó su contenido meramente lúdico y agonístico para alentar a los cristianos a mantenerse en la fe. En el caso de los mártires, Orígenes,⁵⁷ por ejemplo, en su escrito *Exhortación a los mártires*, escrita en el año 235, consuela a quienes esperan los sufrimientos del sacrificio, comparando el martirio con una competencia y al mártir con un atleta que compite para alcanzar el premio de la salvación.

Decir que los cristianos de la Antigüedad se opusieron al deporte porque desdeñaban del cuerpo y promovían su sacrificio y mortificación del cuerpo por ser una fuente de pecado, sería una ligereza. Por el contrario, los cristianos dieron ejemplo de la tolerancia al dolor y de la esperanza de una meta más allá de los sacrificios que aún hoy en día procuramos entrenar en los deportistas.

Uno de los recursos retóricos que llama la atención es el que Orígenes hace en este fragmento tomado de su escrito *Contra Celso*: “mucho pueden la voluntad y el ejercicio... Si la naturaleza humana se propone andar por una cuerda tendida de una banda a otra del teatro sobre el aire, y eso llevando tales y tantos pesos, sale con ello por el ejercicio y la atención”.⁵⁸ Después de leer esta retórica se ocurre preguntar: -¿Acaso no se encuentra allí un aprecio por la capacidad humana de controlar la mente y el cuerpo que ejercían los acróbatas y gimnastas de la antigüe-

56 *Ibidem*, n. III, 65.1.

57 Orígenes (1999). *Exhortación al martirio*. En: Martín, T.H. *Orígenes. Escritos espirituales*. Madrid: BAC. n. III, 18.

58 Orígenes (2001). *Contra Celso*. En: Ruíz, B. D. *Orígenes. Contra Celso*. Madrid: BAC. (n. III, 69).

dad? ¿Acaso enseña Orígenes que en el entrenamiento espiritual del cristiano se debería rechazar el entrenamiento físico y mental como lo hacen los deportistas?

Como se ha podido mostrar hasta ahora, la postura de los primeros padres de la Iglesia y escritores cristianos, no fue de una enemistad absoluta con los deportes antiguos. Es todo lo contrario, de hecho, Carl Diem⁵⁹ informa que en el año 248 tuvieron lugar en Roma unas competiciones atléticas auspiciada por el papa San Fabián donde se dieron competiciones que abarcaron la lucha libre, justas, tauromaquias, cucañas, mascaradas y una carrera pedestre.⁶⁰ Se ha aclarado también que las prohibiciones se relacionaron más que todo con la idolatría, el politeísmo, la brutalidad, los crímenes y toda suerte de conductas contrarias al espíritu cristiano, y como contraparte los cristianos recurrieron a los valores humanos que encarnaban la lúdica y el *agón* para incorporarlos a la espiritualidad cristiana. Razón tuvo Novaciano⁶¹ en el año 251 cuando escribió una obra titulada *De Spectaculis* donde recomendaba a los cristianos acceder a “espectáculos más nobles” y darse “placeres verdaderos y provechosos”, como la contemplación de la naturaleza, de la salida y puesta del sol y de la luna.

Fue justamente la nobleza de la lúdica y la agonística de los juegos y espectáculos lo que estos predicadores vieron en el deporte grecorromano para asumirlos como fuente de inspiración para la espiritualidad cristiana y no la bajeza de la crueldad y la idolatría. Al respecto San Cipriano, obispo de Cartago, en el año 252 en su *Carta a los fieles de Thibaris* distingue entre el *agonem secularem* y el *agonem sublimis*. Esta distinción es un fuerte apoyo para entender el aspecto moderador de las restricciones patristicas. Siendo el primero la competencia del mundo que realizan los atletas durante los juegos y espectáculos del circo y del anfi-

59 Diem, Carl (1966). *Historia de los deportes*. Vol. I. Barcelona, Ed Barcelona, 361.

60 Hernández Vázquez, Manuel. “El juego deportivo en la Edad Media. 476-1492”, S.f.

61 Novaciano. (1968). *De Spectaculis*. En: Johannsen, Quasten. *Patrología. I. Hasta el concilio de Nicea*. Madrid, BAC., 509 – 510.

teatro con el fin de obtener la gloria personal en el premio que concede el emperador; y el segundo los campeonatos sublimes que realiza el cristiano en su dura lucha de la fe, donde el premio es una corona celestial, el presidente es Dios y los ángeles los espectadores.

Este obispo, que sobre los gladiadores se preguntaba: “¿Qué puede haber más inhumano, más cruel?” Ahora, en el tratado *De mortalitate, o sobre la peste*⁶², escrita entre los años 252 y 253, compara la vida como una carrera y una lucha en contra de la impureza, la avaricia, la ira la ambición y los vicios carnales. ¿Esta comparación puede ser tomada como una oposición entre la moral cristiana y la moral deportiva? Nada más inconsistente, dado que gran parte de los entrenadores físicos, tácticos y técnicos procuran hoy que sus deportistas sean más puros, generosos, pacientes y que tengan un fuerte control de lo que ya se había dicho con anterioridad, o sea del hedonismo, el divismo, la obsesión de la perfección física, el consumismo; pero también el utilitarismo, la violencia, la injusticia, el doping, el fraude, la codicia de ganancia, las presiones económicas, la discriminación racial, política y religiosa. ¿No es esto mismo lo que Cipriano pidió a los atletas cristianos? Por lo que toca al mismo Cipriano, podemos encontrar en estos otros de sus escritos⁶³ varias de estas analogías que dan muestra del aprecio por el atletismo griego, por lo que tenían de deportivo, no por lo que tenían de pagano, cruel e inhumano.

Al respecto Lactancio,⁶⁴ en su obra *Instituciones*, donde desliza *el juego del abuso del juego* que se hacía en el anfiteatro, dice: “Ellos, sin embargo, llaman juegos a estas diversiones en las que se derrama sangre humana. Hasta tal punto se alejó de estos

62 Cipriano (1964). *De mortalitate, o sobre la peste*. En: Campos, J. *Obras de San Cipriano*. Madrid, BAC.

63 Como la Carta No 10 a los mártires y confesores de Jesucristo escrita en el año 250, la carta dirigida a Demetriano del año 252 o 253, y en otra carta dirigida a Fortunato expedida en el año 253.

64 Lactancio, Lucio Celio Firmiano. (1982). *Instituciones Divinas*. (VI, 20,32). Madrid, Gredos, 249.

hombres el sentimiento humanitario que piensan que están jugando mientras quitan la vida a otros hombres, siendo ellos más culpables que todos aquellos cuya sangre tienen por placer". Vale afirmar que mientras los romanos con la crueldad, asesinatos y corrupción, desperdiciaban el sentido genuino de la lúdica y de la agonística de los juegos olímpicos sugeridos por el oráculo de Delfos al Rey Ifito; los cristianos mientras tanto se apropiaban de ellas y las re-significaron para animar la vida espiritual, la educación y la higiene de sus comunidades.

Tiene algo de razón la expresión de Pierre Charreton⁶⁵ cuando dice que: "El deporte es una espiritualidad pagana atravesada por la mística cristiana", puesto que la espiritualidad atlética también fue asumida como un espejo de la vida monástica, de donde pudo haberse formulado la figura del "*Atleta de Dios*". Alegoría que es tomada del campo semántico deportivo de la época. En cuanto a esta alegoría, vale la pena hacer la siguiente anotación: ella fue atribuida a los miembros de la orden fundada por San Pacomio, un joven egipcio y soldado romano convertido al cristianismo que en el año 320 estableció alrededor de nueve monasterios a lo largo del río Nilo. En un mensaje que le envía a un supuesto monje rencoroso, entre otras bendiciones, da la de reconocerle ser: "*verdaderamente carro y auriga de la templanza*", y pide a Dios que le: "*conceda la gracia de la fuerza atlética de los santos*"⁶⁶

Hagamos ahora una pausa para leer el siguiente texto:

"El estado de francachela en que viven, comienza por excitar a los atletas y por incitarles a los deseos amorosos; hace nacer en ellos mil pasiones ilícitas y los lleva a comprar y vender sus victorias. Unos convierten su gloria en moneda, creo yo, para satisfacer numerosas necesidades; otros pagan para obtener

65 Charreton, Pierre (1990) *Le Sport, l'ascèse, le plaisir : éthique et poétique du sport dans la littérature française moderne*. Saint-Étienne, Centre interdisciplinaire d'étude et de recherche sur l'expression contemporaine.

66 San Pacomio. *Catequis a propósito de un monje rencoroso*. Recuperado el 8 de febrero de 2016 de: http://www.mercaba.org/Desierto/catecismo_de_san_pacomio.htm.

una victoria fácil que su vida afeminada no les concedería. No exceptúo a los instructores en esta corrupción: se han hecho entrenadores por espíritu de lucro; no se preocupan en absoluto de la gloria de los atletas; ellos les aconsejan toda clase de combinaciones pasando solo en sus propios intereses. Todo esto debería decirse contra estos mercaderes: que no son más que mercaderes del valor atlético”.

Tras ésta importante lectura, afrontemos una discusión: -¿De quién podría venir esta crítica a los Juegos Olímpicos?... ¿De algún padre de la Iglesia? ¿Podría venir de Orígenes? ¿O de Tertuliano? ¡Pues no!, no viene de la literatura patristica. Esta diatriba viene de Filóstrato,⁶⁷ quien en su tratado sobre la *Gimnasia y los Juegos Olímpicos* denunció la inmoralidad, la corrupción y la decadencia a la que habían llegado y, como se ve, sus reparos contenían el mismo tono moral que el de los padres de la Iglesia.⁶⁸

Hecha esta pausa, volvamos a la disertación diciendo que San Cirilo de Jerusalén es uno de los que plantea de manera bien clara la responsabilidad que el cristiano debe tener frente al cuerpo; la expresión: “tened cuidado de vuestro cuerpo, no hagáis mal uso de ellos” es una consigna que en términos más o menos similares se escucha hoy en los congresos técnicos de Educación Física y Deportes, como por ejemplo “dosificación de las cargas”, “correcciones posturales”, “cómo evitar el sobre entrenamiento”, “cómo evitar las lesiones” son, en términos del deporte contemporáneo, una extensión de la antigua exhortación que hizo San Cirilo en su obra *Catequesis bautismales*⁶⁹, es-

67 Filóstrato (2012) *Sobre la gimnasia y los Juegos Olímpicos* (No. 45). Traducción: Claudio R. Varela. Recuperado el 27 de febrero de 2016, de <https://archive.org/details/Filostrato-philostratus-DeGimnasia-SobreLaGimnasiaYLosJuegosOlimpicos>.

68 Aunque no viene al caso de los juegos olímpicos, vale la pena incluir en esta apología el dato que en el año 325 el emperador Constantino determinó la prohibición de los combates de gladiadores; esto porque será también un emperador y no el papa, quien igualmente decreta la abolición de los juegos olímpicos.

69 Cirilo De Jerusalén (2001). *Catequesis bautismales*. En: Roperó, A. *Lo mejor de Cirilo de Jerusalén*. Barcelona, CLIE.

crita en el año 348. Más amistosa no puede dejar de ser lo que este padre enseñó en la *Catequesis mistagógicas*, con lo que tiene que ver entre la natación y la vida de fe del cristiano: “Porque la tentación es como el paso de un torrente difícil; y aquellos que no son vencidos por las tentaciones, son como aquellos buenos nadadores que salen a flote, y de ningún modo son sumergidos por ellas, más los que no son así, al entrar en ellas se hunden”.⁷⁰

Como se ha sostenido hasta ahora, las metáforas deportivas fueron empleadas por los primeros cristianos como una fuente de avivamiento para la vida cristiana relacionada con el martirio, pero digamos que también sirvieron como recursos que aplicaron a la vida monástica en el sentido de un combate espiritual donde el eremita lucha contra aquellas tendencias del cuerpo que lo distraen de la competencia. No es que el cuerpo sea un mal; por el contrario: se le debe entrenar, ejercitar, controlar y someter con ejercicios en series y repeticiones, con un programa de alimentación regulada, y toda clase de abstinencia para que el atleta no se desconcentre y el cristiano no se desvíe de su combate físico y espiritual. Esta analogía se la debemos a San Atanasio en su obra *La vida de San Antonio*, escrita en el año 357⁷¹ y también a San Jerónimo, por lo mismo que emplea las alegorías lúdicas para alentar la vida monástica. En su carta a Rústico, un joven galo que quería seguir la vida monacal, Jerónimo le da la opción de ser monje o eremita, explicándole que la vida monacal es una especie de campo de entrenamiento (*ludus*) para después enfrentar la dura vida de anacoreta.⁷²

Ayudas similares emplea Juan de Constantinopla, conocido también como *Crisóstomo*, en su *Homilía sobre los santos mártires*, escrita entre los años 386-387, en ella hace una analogía entre los atletas y los mártires que combaten durante la vida por

70 Cirilo De Jerusalén. (2001). *Catequesis mistagógicas a los recién bautizados*. (n. V, 16). En: Roper, A. *Lo mejor de Cirilo de Jerusalén*. Barcelona, CLIE.

71 Atanasio de Alejandría (1991). *Vida de San Antonio, padre de los monjes*. Sevilla, Apostolado Mariano.

72 cfr. Jiménez Sánchez, Juan A. (2000). “El lenguaje de los espectáculos...(op.cit.)”, 165.

conseguir un triunfo y al regresar al cielo, Crisóstomo dice que así como: “cuando llegan a una ciudad los atletas extranjeros, el pueblo en masa afluye de todas partes, y rodeándolos se fija curiosamente en la proporción bizarda de sus miembros ¿Con cuánta más razón, al entrar en los cielos los atletas de la virtud, acudirán los ángeles y las potestades, y rodeándolos por todas partes se fijarán en sus heridas, los saludaran alegremente y los abrazarán como a príncipes que vuelven de la guerra y del combate cargados con trofeos y victorias?”.⁷³

Ahora bien, en lo que tiene que ver con la educación, reproduzco el comentario de Rúa⁷⁴ sobre la obra de Crisóstomo titulada *De la vanagloria y de la educación de los hijos*: “la educación de los hijos tiene que ver con el cumplimiento de normas establecidas (1958, n.26), el cuidado de los sentidos y su buen uso (n.28-65) y el buen manejo de la ira. Por eso enseña al joven a ejercitarse en la paciencia en su propia casa como lo hacen los atletas” (n.6).

A propósito de la temperancia, el confesor de Teodosio, San Ambrosio Obispo de Milán, en su obra dirigida a Cicerón *De officiis ministrorum*,⁷⁵ escrita entre los años 387 y 390, hace un símil del deseo incontrolado en comparación con los caballos desbocados que el auriga no puede contener; siendo el auriga el alma y las riendas la razón.⁷⁶

A esta altura de nuestra cronología es preciso recordar que fue el emperador Teodosio el grande quien después de los últimos Juegos Olímpicos de 393, por petición de San Ambrosio, prohibió todo tipo de expresiones paganas, entre ellas los Juegos Olímpicos que habían alcanzado su 294 edición y de esta manera también acabó con el cálculo de las fechas por Olim-

73 Crisóstomo, J. (1991b). *Homilía sobre los santos mártires*. (n. IV). En: Ogara, F. Op.cit.

74 Rúa, Jonathan (2015). *Teología del deporte...*(op.cit.), 76.

75 Ambrosio De Milán (1970). *De officiis ministrorum*. En: M. Testard, *Cicero, De Officiis*, Coll. de Univ. de France, París.

76 cfr. Jiménez Sánchez, Juan A. (2000). “El lenguaje de los espectáculos...(op.cit.)”, 152.

piadas. Es a esta actuación a la que Coubertin llama “el golpe de misericordia” que el cristianismo dio a los juegos panhelénicos.⁷⁷ Sin embargo, es conveniente afirmar con Arredondo que las investigaciones históricas realizadas sobre el fin de los juegos olímpicos y los espectáculos romanos demuestran que no fueron solo las opiniones no cristianas como las de Séneca, las de Filóstrato y las de Luciano de Samosata, ni la de los nuevos padres de la iglesia (muchos de ellos conversos y espectadores de los juegos), las que modificaron los juegos y por lo tanto las que produjeron que bajaran de asistencia. Es razonable admitir que los juegos olímpicos desaparecieron por “hechos políticos” que supusieron el fin del Imperio Romano. Hechos como el descenso del número de espectadores, el cambio de ideología y pensamiento cultural que trajeron las invasiones de los reinos bárbaros y el final del sistema cultural clásico que comenzó en los *agones* de las *polis* y que tras varios siglos de desarrollo en el Mediterráneo finalizó con el Imperio Romano de Occidente”.⁷⁸

Como ya se ha dicho, unos de los argumentos que proponen los pregoneros de la enemistad del cristianismo frente al deporte es el supuesto desprecio cristiano por el cuerpo, y como evidencia emplean ciertos textos donde San Agustín de Hipona se manifiesta contrario a lo que se oía y veía en los juegos y espectáculos; pero evitan otros en donde hace uso amistoso del lenguaje atlético de la época. Uno de ellos se encuentra en su obra *El combate cristiano*, escrito en el año 396, en donde hace del *agón* un símil de la vida cristiana. San Agustín comenta la figura atlética que San Pablo emplea en la perícopa deportiva (1 Cor 9, 26-27), cuando dice que no boxea como dando golpes a la sombra, sino que castiga su cuerpo y lo somete. Nuestro guía de la patología deportiva advierte que: “Es posible que cuando Agustín hable de castigar al cuerpo aluda a un sentido literal; sin embargo, cuando dice someterlo indica que consiste en someter

77 Müller, Norbert y Todt, Nelson (2015). *Pierre de Coubertin...* (op.cit.), 262.

78 Arredondo, Pablo (2008). *Los deportes y espectáculos...* (op.cit.), 278.

el cuerpo primero a Dios⁷⁹ y ponerlo al servicio del bien vivir. Esta advertencia nos estimula a leer con otro lente la siguiente exhortación agustiniana: “Imitémosle, pues, nosotros, como él nos exhorta, castigando nuestro cuerpo y reduciéndolo a servidumbre, si queremos vencer al mundo”.⁸⁰ Por lo que suscita la lectura de *El Combate Cristiano* uno podría preguntarse de nuevo ¿Cuando los deportistas someten al cuerpo y lo ponen al servicio de un mejoramiento de las condiciones físicas para obtener un buen resultado en la competencia, están apreciando o despreciando sus propios cuerpos? Al respecto es sugerente pensar que la ascética cristiana es algo trasversal a la ascética deportiva.

Una analogía similar fue empleada en el año 415 por el eremita Juan Casiano cuando, al fundar la Abadía de San Víctor de Marsella con dos monasterios, uno masculino y otro femenino, escribió las reglas en un documento conocido como *Institutiones*.⁸¹ En éstas Casiano emplea las metáforas paulinas para comparar la lucha deportiva con la lucha espiritual en que ambas someten al cuerpo a toda clase de abstinencias, sacrificios, exigencias, con tal de que los atletas alcancen el premio humano y los monjes el premio espiritual. Leamos con cuidado su exhortación:

“Si hemos comprendido las leyes normativas de los juegos de este mundo, a cuyo ejemplo ha querido instruirnos el Apóstol, subrayando con qué atención, con qué solicitud y vigilancia se conducen los atletas de la tierra, ¡con cuánta mayor pureza convendrá guardar nuestro cuerpo y nuestra alma quienes debemos recibir a diario la carne sacrosanta del Cordero!”⁸².

Altamente significativo es el uso del concepto competitivo propio de los espectáculos paganos que el obispo de Cartago Quodvultdeo, aproximadamente en el 437, hizo de las imáge-

79 Rúa, Jonathan (2015). *Teología del deporte...*(op.cit.), 74.

80 Agustín De Hipona (2007). *El combate cristiano*. (n, 6). Madrid, BAC.

81 Casiano, Juan. (1957). *Institutiones*. Traducción española por L. y P. Sansegundo. Madrid, Rialp.

82 *Ibíd*em, (n. VII).

nes deportivas de la época para recrear los episodios bíblicos. Alegorías tales como la del *Auriga espiritual* aplicado al profeta Elías quien ascendió al cielo en carros de fuego; el *Auriga derrotado* transferido al Faraón inundado por las aguas; Las *Venationes espirituales* atribuidas a Daniel, que vence a los leones con la oración, no con el hierro, así como a Eliseo acosado por los osos; la *Danza deportiva* y ritual del rey David frente al arca, la *lucha* de Esaú y Jacob en el vientre de Rebeca. Todas estas alegorías las expone Quodvultdeo como espectáculos sublimes en alternativa a los espectáculos mundanos.⁸³

Es posible que Coubertin se hubiera concentrado solamente en la prohibición de los juegos y no hubiera visto la re-significación de la lúdica y la agonística que hizo la Iglesia durante este período de la Antigüedad. Tal vez por eso el padre Alois Koch⁸⁴ no apreció completamente el carácter de historiador de Coubertin, ni de su actitud amigable para con el cristianismo expresada en su visita al Papa, sus amistades con personajes cristianos de las distintas iglesias y en algunos de sus escritos. Sin embargo, sorprenden ciertas declaraciones suyas que nos dan un aliento para encontrar alguna ranura que permita identificar el reconocimiento al cristianismo antiguo por parte del renovador olímpico. La cita que se transcribe a continuación retoma unas palabras que, aunque fueron expresadas en el año 1894 antes del año 1901, cuando escribió su afirmación de que la Iglesia fue hasta la mitad de la Edad Media una enemiga del deporte, ilumina ese resquicio:

“El cristianismo combatió el circo romano, tanto por ser pagano como por su crueldad. Un fuerte soplo de lo alto precedía a la civilización antigua y diseminaba sus frágiles restos. Una nueva ley, totalmente basada en la igualdad y la solidaridad, dura y grandiosa, era proclamada anta la faz del universo. A menudo pienso en la impresión de horror y de indignación que debían producir a un

83 Cfr Jiménez Sánchez, Juan A. (2000). “El lenguaje de los espectáculos...(op.cit.)”, 171.

84 Koch, Alois (2005). *Pierre de Coubertin and his Relation to the Catholic Church*. Recuperado el 4 de marzo de 2016, de <http://www.con-spiration.de/koch/>

pagano de aquella gran época las palabras sublimes del sermón de la montaña. La forma de anarquía más violenta no resultaría a un capitalista de nuestro tiempo ni más execrable ni más insensato. Sin embargo, no hay ninguna incompatibilidad entre la esperanza cristiana y la cultura de las facultades del cuerpo”.⁸⁵

Hasta aquí podemos resumir que la Antigüedad cristiana buscó moderar los juegos, diversiones y espectáculos seculares caracterizados por la agresión, violencia y crímenes, hacia formas deportivas más sublimes y cristianas que contribuyeran a la educación, la higiene y el crecimiento espiritual. Contrario al pregón de la supuesta enemistad de la Iglesia para con el deporte, el uso de las imágenes atléticas de los juegos panhelénicos por parte de San Pablo y de la patrística es una clara manifestación del valor moral y espiritual que la Antigüedad cristiana veía en la lúdica, el atletismo y la gimnasia griega. Concordamos con Vuillermet en que “aquellos que afirman que la Iglesia es enemiga de los deportes no conocen o desnaturalizan su historia, ignoran su doctrina o la comprenden mal”.⁸⁶

Aun con todo lo anterior, nos falta atender a esta otra parte de la Edad Media que Coubertin delimita como el tiempo en que la Iglesia se mostró enemiga del deporte. A continuación, veremos si el cristianismo de la alta Edad Media se mantuvo en la actitud moderadora del deporte o por el contrario asumió una aguerrida enemistad con el mismo.

5. Iglesia de la alta Edad Media. Del juego ilícito al juego permitido

Recuérdese lo expresado en páginas anteriores, cuando se demostraba que ni las opiniones de Séneca, las de Filóstrato

85 Müller, Norbert y Todt, Nelson (2015). *Pierre de Coubertin...* (op.cit.), 527.

86 Vuillermet, Ferdinand-Antonin (1925). “La Iglesia y los deportes...” (op.cit.), 25.

y las de Luciano de Samosata, ni las de los nuevos padres de la Iglesia, fueron los únicos motivos que llevaron a la decadencia de los juegos olímpicos y a su posterior prohibición. Agregado a eso considérese también que la tendencia al juego y a la competencia continuó expresándose de diversos modos tanto entre los fieles como entre los eclesiásticos de la Iglesia medieval. Las luchas atléticas y de gladiadores devinieron en combates que pronto se conocieron como justas y torneos. De acuerdo con gran parte de los estudios, se le debe a Godofredo De Preuilly la aparición en Francia de los primeros torneos reglamentados. De hecho, en el siglo XI De Preuilly escribió un reglamento con normas fijas, justamente con el fin de reducir la crueldad y la violencia, y sin embargo se dice que murió en un torneo en ese mismo año. Por razones como esas fue que recayeron sobre las justas restricciones tanto civiles como eclesiásticas. Aquí es preciso valorar el reconocimiento que Coubertin hace del papel regulador que desde un principio la Iglesia procuró a la caballería y que después adoptó una postura más flexible.⁸⁷ Aún no sabemos si Coubertin ubicó en la alta Edad Media las primeras reglamentaciones de la caballería por parte de la Iglesia, lo que sí se sabe es que Coubertin consideró en el año 1929 que la renovación olímpica surgió del seno de la caballería regulada por los valores cristianos.⁸⁸

En todo caso, haría bien leer la justificación que Johan Hui- zinga hace sobre las reglamentaciones eclesiásticas de la caballería:

“La esfera de la pasión, dentro de la cual tenía toda su significación el torneo, explica la resuelta guerra que la Iglesia hizo a esta costumbre. Los torneos eran de hecho motivos de casos sensacionales de adulterio...el derecho canónico había prohibido desde antiguo los torneos, introducidos en

87 Müller, Norbert y Todt, Nelson (2015). *Pierre de Coubertin...* (op.cit.), 263.

88 *Ibíd.*, 562.

un principio como preparación para la guerra leemos en los cánones que habían llegado a ser un abuso intolerable”.⁸⁹

Refiriéndose a las prohibiciones canónicas, San Alfonso María Ligorio⁹⁰ distingue entre el *ludus illicitus* y *ludus permisus*. Esta postura eclesial, que a nuestro juicio es más de moderación que de “guerra y enemistad”, buscó la regulación del excesivo “orgullo de la vida” que liberaría al hazañoso de los pecados de arrogancia, soberbia, petulancia, riña y adulterio, muy usuales entre los campeadores medievales. ¿Por qué no repetir, que esta regulación liberaría del hedonismo, el divismo, la obsesión de la perfección física, el consumismo, así como el utilitarismo, la violencia, la injusticia, el doping, el fraude, la codicia de ganancia, las presiones económicas, la discriminación racial, política y religiosa a que están expuestos los ídolos deportivos de hoy? Si volvemos al propio Coubertin, este nos ofrece el punto de convergencia entre la moderación de la *vanagloria de la vida* que se haya en las Sagradas Escrituras y su propio concepto del *orgullo de la vida*, cuando considera que:

“El atletismo puede poner en juego las pasiones, tanto las más nobles como las más viles; puede desarrollar el desinterés y el sentimiento del honor, pero también el egoísmo del lucro y la ganancia; puede ser caballeresco o corrompido, viril o bestial; puede, en fin, emplearse tanto para consolidar la paz como para preparar la guerra”.⁹¹

No sorprende, ni tampoco encontramos paradójico, el uso de las metáforas deportivas para la enseñanza y evangelización que el papa San Gregorio Magno retoma de la patrística al incluirlas en el manual de moral y de predicación dirigido a los obispos, conocido como *Regula pastoralis*, escrita en el año 590. El papa San Gregorio hace uso de ellas para enseñar la virtud de la be-

89 Huizinga, Johan (1982). *El otoño de la Edad Media*. Madrid, Alianza Editorial, 115.

90 Ligorio, Alfonso María. (1828). *Theología moralis beati*, V. Tertium, 328.

91 Müller, Norbert. (2008). *Olimpismo: Lecturas Selectas ...*(op.cit.), 284-285.

nevolencia. La metáfora del espectador pasivo del estadio, una vez más, representa la vida. El espectador perezoso que sólo se limita a contemplar a los competidores puede temer quedarse sin premio al final de la competición, cuando mire con tristeza la palma de los que han luchado y sufrido por obtenerla, mientras él estaba inactivo.⁹²

Mantenemos la afirmación de que el empleo de las imágenes atléticas por parte de San Pablo, de los primeros padres de la iglesia y de los escritores cristianos de la Edad Media, es una reacción amistosa frente a la actividad lúdica y agonística de la Antigüedad. Cosa que posiblemente ayudó a que en el año 529 el *Código Justiniano* incluyera la carrera de carros, la lucha, el salto de altura y de longitud, el salto con pértiga y el lanzamiento de la Jabalina entre los ejercicios físicos lícitos.⁹³ De hecho, Carl Diem informa que el juego de pelota con la mano era practicado especialmente en los monasterios y escuelas episcopales como esparcimiento para los discípulos y profesores,⁹⁴ y Manuel Hernández Vázquez sostiene que “ha quedado constancia que desde los primeros momentos llegó (la iglesia) a mantener algunas fiestas populares como las carreras pascuales, los *ludi carnevelarii* o *lupercales*”.⁹⁵

Sobre los siglos posteriores a la desaparición del ideal clásico de los juegos y espectáculos, Hernández sigue diciendo que “el juego deportivo a nivel popular se convirtió exclusivamente en diversión pública; que la gente siguió organizando sus fiestas lúdicas y que la Iglesia intentó desde el principio controlarlas para evitar abusos y guardar las buenas costumbres”⁹⁶. Por otra parte, la aceptación cristiana de los juegos en esta etapa de la historia, se debió entre otras cosas al potencial educativo que vieron en tales ejercicios. Es por eso que el monje Isidoro De

92 Gregorio Magno. *Regula pastoralis*, 3,10, SC 382.

93 *Código Justiniano* (207). En: Machicado, Jorge, *Corpus Iuris Civilis, Cuerpo De Derecho Del Ciudadano Romano*, La Paz, CED.

94 Diem, Carl. (1966). *Historia de los deportes...* (op.cit.).

95 Hernández Vázquez, Manuel. “El juego deportivo...(op.cit.).

96 *Ibidem*.

Sevilla, aunque sigue literalmente la condena de los espectáculos que hizo Tertuliano; en su obra «Historia de los Reyes de los Godos, vándalos y suevos» escrita durante los años 619-624 recomienda que:

“...el hidalgo caballero germano debe aprender a montar a caballo, tirar el dardo, correr largas distancias, saltar, medirse en la lucha con sus iguales, recorrer por los bosques, avistar las fieras y arrojarlas de sus cuevas y ser el primero en herirlas, escalar las empinadas crestas de los montes, competir en carrera contra las fieras más veloces, luchar con los animales más bravos, y ganarles en astucia a los sagaces; si es que quieren alcanzar una educación digna de los príncipes”.⁹⁷

Para terminar este punto hay que añadir también que entre los años 787 y el 1000 personajes como los monjes benedictinos Paulus Diaconus Cassinensis⁹⁸ y Notkeer Labeo, así como el judío aragonés convertido al cristianismo Pedro Alfonso de Huesca, expresaron en sus escritos una graciosa admiración por quienes se deslizaban sobre la nieve con una madera curvada; recomendaron que los nobles debían cabalgar, nadar, tirar con el arco, boxear, cazar pájaros con red, jugar el ajedrez, lanzar la viga y la piedra, como parte de su educación; y acompañaron a los niños y jóvenes con cantos cuando en el monasterio jugaban a la pelota, corrían tras la conquista de un premio, luchaban, lanzaban piedras y jugar con el bastón.

97 Isidoro de Sevilla (619-624). *Historia de los Reyes de los Godos, vándalos y suevos*. Recuperado el 27 de abril de 2016, de https://la.wikisource.org/wiki/Historia_de_regibus_Gothorum,_Vandalorum_et_Suevorum.

98 Paul, HL. Paulus Diaconus. *Historia Longobardorum*. In *Monumental Germaniae Historica, Scriptores Rerum Longobardicarum et Italicarum, saec. VI-LX*, ed. L.Bethmann & G. Waitz, Hannover, 1978. English transn. W.Foulke, *The History of The Longobards*, Philadelphia, 1907.

6. Discusión

La autoridad historiográfica de Carl Diem concuerda en parte con Coubertin, pero al tiempo justifica, como lo hizo Huizinga, la actitud moderadora de la Iglesia cuando afirma que:

“La falta de código moral propio ha ocasionado un gran desorden, incluso en los tiempos que el deporte formaba parte del culto religioso. Este desorden ha constituido la causa no injustificada de la enemistad que la Iglesia ha sentido hacia el mismo. En la medida que el movimiento deportivo ha ido encontrando su propio código moral, y aquí hay que citar en primer lugar a la gimnasia, ha merecido la atención e incluso la aprobación de la Iglesia”.⁹⁹

Un poco más apologético se muestra el Padre Vuillermet cuando sostiene que afirmar que la Iglesia es enemiga del deporte... “indica conocer muy poco la doctrina de la Iglesia, y si se la conoce indica comprenderla muy mal afirmar que sus dogmas, sus enseñanzas filosóficas, se oponen a los ejercicios físicos... No existe, pues, ningún lazo histórico entre la decadencia de la educación física racional y el progreso de las ideas cristianas”. Respecto del deporte y la Iglesia en el propio país de nuestro admirado Coubertin, Vuillermet declaró que: “Afirmar que los siglos cristianos han descuidado los deberes para con el cuerpo, la educación física, los juegos, y hasta lo que llamamos hoy en día los deportes, es decir, los juegos físicos organizados, reglamentados y al aire libre, es ignorar toda la historia de la educación en nuestro país”.¹⁰⁰

En lo que tiene que ver con la defensa frente a los cuestionamientos contra la doctrina católica del cuerpo Cagigal dice lo siguiente:

99 Diem, Carl (1966b). *Historia de los deportes*. Barcelona, Ed Barcelona. Vol. II., 489.

100 Vuillermet, Ferdinand-Antonin (1925). “La Iglesia y los deportes... (op.cit.), 14.

“Llenos están los viejos volúmenes de las apologías y padres de la Iglesia griega y latina, de las refutaciones de las teorías gnósticas, las herejías eucráticas, maniquea y otras que predicaron el odio al cuerpo, considerándolo como un “principio del mal” (gnosio), “instrumento vil” (Basilio), “condensación de las pasiones” (Valentín), “creación de un Dios malvado” (Manes)...La concepción cristiana ha mirado siempre al cuerpo con el máximo respeto; le reserva honores aún después de muerto”.¹⁰¹

Nuestro también admirado, Don José María Cagigal fue bien contundente frente a la acusación coubertiana cuando afirmó que fue fruto de “una ligera improvisación”.¹⁰²

Con todo y el ligero pregón coubertiano que acabamos de discernir, es justo reconocer que la gentileza del Barón le permitió mantener buenas relaciones con la Iglesia Católica, de hecho, el cardenal Henry Mery Del Vaal, secretario privado del Santo Padre, arregló una entrevista en el año 1905 con el papa Pio X en la que el pontífice bendijo la noble causa del olimpismo por lo que tenía de deportivo, no por su procedencia pagana. Que debido a su formación recibida de los Padres Jesuitas, a la admiración por los clásicos que el padre Carrón le despertó en su etapa escolar, al interés que le suscitó la experiencia deportiva que se desarrollaba en el ambiente anglicano de las escuelas públicas de Inglaterra y en el contexto católico de los colegios de los padres jesuitas tanto en Francia como en Inglaterra, a la ideología del cristianismo muscular que admiró en la escuela de Rugby de Thomas Arnold, y a su amistad con el fraile dominico Henry Didón, es que hoy podemos decir con Charreton que el deporte y en especial el olímpico, aunque procede de un antecedente pagano, contiene una espiritualidad cristiana. Finalmente hay que decir que si bien Coubertin nunca rectificó su afirmación de que hasta la mitad de la Edad Media la Iglesia fue ene-

101 Cagigal, J. M. (1957). “La Iglesia y el Deporte... (op.cit.), 161.

102 *Ibíd*em, 152.

miga del deporte, hay que reconocer que reconsideró su postura crítica frente a la Iglesia cuando cinco años después de haber proclamado el pregón que hemos venido discutiendo, acudió a una audiencia con el papa Pío X, y por los resultados que obtuvo, en 1929 escribió lo siguiente: “De las hostilidades iniciales, tan numerosas y a veces tan violentas, no queda nada o casi nada”.¹⁰³

Es que siempre como hasta ahora el cristianismo fue hostil con la crueldad y la corrupción y en cambio ha asumido de buena manera el aspecto lúdico y agonístico de las manifestaciones deportivas, la actividad física y las recreativas; muestra de ello es la realización de este congreso internacional titulado *Cuerpo y Espíritu: Deporte y Cristianismo en la Historia*. En lo que tiene que ver con el olimpismo, la Iglesia ha mantenido un fructífero diálogo con el Comité Olímpico Internacional,¹⁰⁴ ejemplo de esto es la Primera Conferencia Mundial titulada *El deporte al servicio de la humanidad*, convocada y organizada por la Santa Sede, la Organización de las Naciones Unidas (ONU), y el Comité Olímpico Internacional (COI), que tuvo lugar en Roma durante los días 5 y 7 de octubre de 2016.

7. Conclusión

Contrario a la suposición coubertiana de que la Iglesia hasta la mitad de la Edad Media fue enemiga del deporte, la presente reflexión ha demostrado que los escritos, predicaciones y actuaciones de la patrística, así como de otros personajes de Iglesia desde el siglo I al XI, mediante sus prohibiciones, exhortaciones, homilías, tratados, patrocinio y regulaciones, mantuvo la tradición de moderar por una parte el deporte corruptible del mundo grecorromano hacia un deporte incorruptible y sublime, y por

103 Müller, Norbert y Todt, Nelson (2015). *Pierre de Coubertin... (op.cit.)*, 566.

104 Cfr. Bolaño, T y Bolaño, M. (2011b). *La Iglesia en diálogo con el olimpismo*. Recuperado el 29 de Junio de 2016. De <http://www.laici.va/>

otra parte de los juegos ilícitos de la alta Edad Media hacia juegos lícitos acordes con la espiritualidad cristiana.

Esta disertación consistió en mostrar que el cristianismo antiguo censuró los contenidos de paganismo, violencia, crueldad y crímenes, extrínsecos a la lúdica y la agonística que se trasladaron en los juegos y espectáculos, y en cambio se apropió del contenido intrínseco del *ludus* y el *agón*, los re-significó para animar la vida espiritual, la educación y la higiene de los creyentes, lo cual ayudó a que la Iglesia de comienzos de la Edad Media los delimitara en juegos lícitos en contraposición a los juegos ilícitos.

8. Perspectivas de investigación y actuación.

Hasta aquí no se pone del todo un punto final a la cuestión coubertiana; por el contrario: desde aquí se abre la posibilidad de indagar más sobre el papel del *cristianismo como moderador del deporte en la Baja Edad Media, en la Edad Moderna y en la vida contemporánea*. Les pido que nos acompañen a profundizar y a documentar la tesis de que en la Baja Edad Media el cristianismo moderó los juegos entre *Juegos mundanos o deshonestos y juegos píos u honestos*; en la Edad Moderna, entre el *juego sin normas* hacia *juegos con límites y normas*; en la Edad Contemporánea, se encuentra moderando entre *El deporte para lucro de las multinacionales* hacia *el deporte para el bien de la humanidad*. Nos corresponde mostrar que en cualquiera de los casos, el cristianismo, sea católico o protestante; y los cristianos, ya sean laicos, clérigos o ministros, hemos tenido y seguiremos teniendo una postura evangelizadora, amistosa, crítica y moderadora de los juegos, la actividad física y los deportes, con el fin de ayudar a que el deporte, como lo sugirió Carl Diem, encuentre y mantenga su propio código moral.

No podemos terminar este texto sin antes agradecer a Norbert Müller por soportar nuestras inoportunas consultas, a Nelson Todt por hacernos llegar la versión en portugués de las Lecturas

Selectas de Pierre de Coubertin, y al Centro de Estudios Olímpicos de la Universidad de Santiago de Compostela (España) por habernos facilitado la versión en español de los textos selectos del Barón. Debo igualmente reconocer la ayuda de Jesús Castañón y de Silvio Bolaño, por la lectura previa de este artículo. Mil gracias a la Universidad Católica de Murcia por la amable invitación para ofrecer esta ponencia como conferencia de clausura en el maratónico congreso y gracias a la audiencia por resistir hasta el último kilómetro de esta carrera. Pero sobre todo Gracias a Dios y a Nuestra Señora del Deporte por darnos la oportunidad de buscar en un diálogo académico este *agonem sublimis*.

Bibliografía

- Agustín de Hipona (2007). *El combate cristiano*. Madrid, BAC.
- Ambrosio de Milán. (1970). *De officiis ministrorum*. En: M. Testard, *Cicero, De Officiis*, Coll. De Univ. De France, París.
- Arredondo, Pablo (2008). "Los deportes y espectáculos del imperio romano", *Foro de educación*, N° 10.
- Atanasio de Alejandría (1991). *Vida de San Antonio, padre de los monjes*. Sevilla, Apostolado Mariano.
- Berguer, Marcel y Musat, Emile (1927). *Anthologie des textes sportifs de l'antiquité*. Paris, Grasset.
- Blanco, Piñán Salvador (1957). *Los que en el estadio corren... Pío XII y la Educación Física*. Madrid, Ediciones Fax.
- Bolaño, T. (2006). *El deporte, una analogía de la vida cristiana*. Medellín, Pontificia Universidad Bolivariana.
- Bolaño, T. (2008). "Sport at the beginning of Christianity". *Revista Digital efedeportes* - Buenos Aires - Año 13 - N° 127 - Diciembre de 2008. Recuperado el 28 de enero de 2016, de <http://www.efedeportes.com/>
- Bolaño, T. (2009). *El deporte bajo la perspectiva de 1 Cor 9, 24-27* (Tesis de maestría). Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana.

- Bolaño, T. (2011a). *Análisis pragmatolingüístico de 1 Cor 9, 24.27: El deporte en perspectiva paulina*. Cuest. Teo. vol.38 no.90 Bogotá Julio/Diciembre. 2011.
- Bolaño, T y Bolaño, M. (2011b). *La Iglesia en dialogo con el olimpismo*. Recuperado el 29 de Junio de 2016. De <http://www.laici.va/>
- Cagigal, J. M. (1957). III. La Iglesia y el Deporte. En: *Hombres y deporte*, Taurus. Colección "La Veleta" nº 5, Madrid, 11 de junio de 1957, 374 págs.
- Cantó Rubio, Juan (1957). *Cristianismo y Deporte*. Colección «Cristianismo y Mundo». núm. 1, Madrid, Euramérica.
- Casiano, Juan. (1957). *Institutiones*. Traducción española por L. y P. Sansegundo. Madrid, Rialp.
- Charreton, Pierre (1990). *Le Sport, l'ascèse, le plaisir : éthique et poétique du sport dans la littérature française moderne*, Saint-Étienne, Centre interdisciplinaire d'étude et de recherche sur l'expression contemporaine.
- Cipriano (1964a). *A Demetriano*. En: Campos, J. *Obras de San Cipriano*. Madrid: BAC.
- Cipriano (1964b). *A Donato*. En: Campos, J. *Obras de San Cipriano*. Madrid: BAC.
- Cipriano (1964c). *A Fortunato*. En: Campos, J. *Obras de San Cipriano*. Madrid: BAC.
- Cipriano (1964d). *Carta 10 a los mártires y confesores de Jesucristo*. En: Campos, J. *Obras de San Cipriano*. Madrid: BAC.
- Cipriano (1964f). *Carta 21 de Celerino a Luciano*. En *Obras de San Cipriano* (J. Campos, Trad.). Madrid, BAC.
- Cipriano (1964g). *Carta 58 de Cipriano a los fieles de Thíbaris*. En: Campos, J. *Obras de San Cipriano*. Madrid, BAC.
- Cipriano (1964h). *De los apóstatas*. En: Campos, J. *Obras de San Cipriano*. Madrid, BAC.
- Cirilo de Jerusalén (2001a). *Catequesis bautismales*. En: Roper, A. *Lo mejor de Cirilo de Jerusalén*. Barcelona, CLIE.
- Cirilo de Jerusalén (2001b). *Catequesis mistagógicas a los recién bautizados*. En: Roper, A. *Lo mejor de Cirilo de Jerusalén*. Barcelona: CLIE.

- Clemente de Alejandría (1988). *El pedagogo*. Madrid, Gredos.
- Código de Justiniano (207). En: Machicado, Jorge. *Corpus Iuris Civilis, Cuerpo De Derecho Del Ciudadano Romano*. La Paz, CED.
- Colección de enciclopedias monográficas (1967). *El Juego y los deportes*. Barcelona. Vol. VI.
- Coubertin, P. (1901). *Notes Sur l'Education publique*. Paris, Hachette.
- Coubertin, P. (1908). *Une Campagne de 21 ans*. Paris, Librairie de l'Éducation Physique.
- Coubertin, P. (1931). *Mémoires olympiques*. Lausanne. Bureau international de pédagogie sportive.
- Crisóstomo, J. (1958). De la vanagloria y de la educación de los hijos. En: Ruíz, Bueno. D. *Obras de San Juan Crisóstomo. Tratados ascéticos*. Madrid, BAC.
- Crisóstomo, J., J. (1990). Cartas a Santa Olimpiades. En: Bejarano, B. *San Juan Crisóstomo. Cartas a Santa Olimpiades*. Serie Los Santos Padres No. 20. Sevilla, Apostolado Mariano.
- Crisóstomo, J., J. (1974). Panegírico en honor de San Ignacio. En: Ruíz, Bueno. D. *Obras de San Juan Crisóstomo. Tratados ascéticos*. Madrid, BAC.
- Crisóstomo, J. (1991a). Homilía contra los espectáculos. En: Ogara, F. *Homilías selectas*. Serie Los Santos Padres No. 26, Vol. I). Sevilla, Apostolado Mariano.
- Crisóstomo, J. (1991b). Homilía sobre los santos mártires. En: Ogara, F. *Homilías selectas*. Serie Los Santos Padres No. 26, Vol. I). Sevilla, Apostolado Mariano.
- Crisóstomo, J. (1991c). Las XXI homilías de las estatuas. En: San Juan Crisóstomo. *Las XXI homilías de las estatuas*. Sevilla, Apostolado Mariano.
- Diem, Carl (1966a). *Historia de los deportes*. Barcelona, Ed Barcelona. Vol. I.
- Diem, Carl (1966b). *Historia de los deportes*. Barcelona, Ed Barcelona. Vol. II.

- Filóstrato (2012) Sobre la gimnasia y los Juegos Olímpicos. Traducción: Claudio R. Varela. Recuperado el 27 de febrero de 2016, de <https://archive.org/details/Filostrato-philostratus-DeGimnasia-SobreLaGimnasiaYLosJuegosOlimpicos>.
- Gregorio Magno. *Regula pastoralis*, 3,10, SC 382. Recuperado el 20 de enero de 2016, de http://www.mercaba.org/Libros/Gregorio_Magno/regla_pastoral_3.htm
- Harvey, Lincoln. (2014). *A brief Theology of sport*. Cascade, SCM PRESS.
- Hernández Vázquez, Manuel. *El juego deportivo en la Edad Media*. Recuperado el 20 de noviembre de 2015, de http://museo-deljuego.org/wp-content/uploads/contenidos_0000000016_docu1.pdf
- Huizinga, Johan (1982). *El otoño de la Edad Media*. Madrid, Alianza Editorial.
- Ignacio de Antioquía (1974). Carta a los magnesios. En: Ruíz, Bueno. D. *Padres Apostólicos* Madrid, BAC.
- Ignacio de Antioquía (1974). Carta a los Romanos. En: Ruíz, Bueno. D. *Padres Apostólicos* Madrid, BAC.
- Ignacio de Antioquía (1974). Carta a los tralianos. En: Ruíz, Bueno. D. *Padres Apostólicos* Madrid, BAC.
- Ignacio de Antioquía (1974). Carta a Policarpo. En: Ruíz, Bueno. D. *Padres Apostólicos* Madrid, BAC.
- Ignacio de Antioquía (2002). Los tres libros a Autólico. En: Ruíz, Bueno. D. *Padres Apostólicos* Madrid, BAC.
- Isidoro de Sevilla (619-624). «Historia de los Reyes de los Godos, vándalos y suevos». Recuperado el 27 de abril de 2016, de https://la.wikisource.org/wiki/Historia_de_regibus_Gothorum,_Vandalorum_et_Suevorum.
- Jerónimo, San (1995). *Epistolario. A Rústico. Carta 125, 9,3*. Madrid.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio (2000). “El lenguaje de los espectáculos en la patrística de occidente siglos III-VI”, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 12, 137-180.

- Kelly, P., *"Catholics and Sport: A Historical and Theological Overview and Contemporary implications"*, Recuperado el 27 de enero de 2016, de en: www.laici.vat
- Koch, Alois (1968). *Sobre el problema "Cristianismo y ejercicios físicos"*. Citius, Altius, Fortius. Madrid, Tomo X, Fasc. 3 – 4, p 333 ss.
- Koch, Alois (2005). *Pierre de Coubertin and his Relation to the Catholic Church*. Recuperado el 4 de marzo de 2016, de <http://www.con-spiration.de/koch/>
- Koch, Alois (2007). *The Christian View on Sport: Its Foundations in the Holy Scriptures and in the Church Fathers' Writings*. Recuperado el 27 de enero de 2016, de <http://www.con-spiration.de/koch/>
- Lactancio, Lucio Celio Firmiano (1982). *Instituciones Divinas*. Madrid, Gredos.
- Le Floc'hmoan, Jean. (1965). *La génesis de los deportes*. Barcelona, Labor.
- Ligorio, Alfonso María. (1828). *Theologia moralis beati, V. Tertium..* Recuperado el 27 de enero de 2016, de <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=pst.000021483219;view=1u-p;seq=11>
- Mora, Vicente, J. (1996). (Coord.,). *José María Cagigal. Obras Selectas*. Volúmenes I. C.O.E., Ente de promoción deportiva "José María Cagigal" y Asociación Española de deportes para todos, Cádiz.
- Müller, Norbert. (2008). *Olimpismo: Lecturas Selectas: la obra de Pierre de Coubertin*. Comité Internacional Pierre de Coubertin. Trad. Daniel Poyán.
- Müller, Norbert. (2008). *Olimpismo*. Versión castellana de las lecturas selectas de Coubertin.. Recuperado el 27 de enero de 2016, de www.estudiosolimpicos.es
- Müller, Norbert y Todt, Nelson. (2015). *Pierre de Coubertin: Olimpismo – Seleção de textos*. Porto Alegre, Edipucrs.
- Novaciano (1968). *De Spectaculis*. En: Johannsen, Quasten. *Patrología. I. Hasta el concilio de Nicea*. Madrid, BAC, 509 – 510.

- Orígenes (1999). Exhortación al martirio. En: Martín. T.H. *Orígenes. Escritos espirituales*. Madrid, BAC.
- Orígenes (2001). Orígenes. Contra Celso. En: Ruíz, Bueno. D. *Orígenes. Contra Celso* Madrid, BAC.
- Paul, HL. Paulus Diaconous. Historia Longobardorum. En: *Monumental Germaniae Historica, Scriptores Rerum Longobardicarum et Italicarum, saec. VI-IX*, ed. L.Bethmann & G. Waitz, Hannover, 1978. English trasn. W.Foulke. The History of The Longobards, Philadelphia, 1907.
- Quasten, J. (2001a). Patrología (Vol. I). En: Quasten, J. *Patrología (Vol. II)*. Madrid, BAC.
- Rúa, Jonathan (2015). *Teología del deporte*. Medellín, Funlam.
- Ruiz Bueno, D. (1958). *Obras de San Juan Crisóstomo. Tratados ascéticos*. Madrid, BAC.
- Ruiz Bueno, D. (1974a). Martirio de Policarpo. En: *Padres Apostólicos*. Madrid, BAC.
- Ruiz Bueno, D. (1974b). Martirio de San Ignacio mártir. En: Lightfoot, J. B. *Padres Apostólicos*. Madrid, BAC.
- Ruiz Bueno, D. (1974c). *Padres Apostólicos*. Madrid, BAC.
- Ruiz Bueno, D. (2001). *Orígenes. Contra Celso*. Madrid, BAC.
- Ruiz Bueno, D. (2002). *Padres Apostólicos y Apologistas griegos (s. II)*. Madrid, BAC.
- Ruiz Bueno, D (1946). *Cartas camino del martirio*. México, Librería Parroquial.
- Santo Tomás de Aquino (2001). *Suma Teológica*. II,II,168,2.
- San Cipriano (1976). Ad. Donatum, 3. En: *Corpus christianorum*. Series Latina Volumen 2 de Sancti Cypriani episcopi opera. Turnholti, Brepols.
- San Cipriano (1964). Carta a los fieles de Thibaris, No 6. En: Campos, Julio. *Obras de San Cipriano*. Madrid, BAC.
- San Clemente (1974). Primera carta a los Corintios. En: Lightfoot, J. B. *Los Padres Apostólicos*. Barcelona, Editorial CLIE.
- Sánchez Pato, Antonio (2002). "El filósofo del deporte". En: *Ágora para la Educación Física y el deporte*. 14º (3) sept.-dic. 2002, 359-366.

- San Ignacio de Antioquía (1947). Carta A San Policarpo. En: Ruíz, Bueno. D. *San Ignacio de Antioquía: Cartas camino del martirio*. México, Librería Parroquial.
- San Juan Crisóstomo (1991). "Homilía contra los espectáculos" I. En: Ogara, F *Homilías selectas*, Volumen I. Serie, Los Santos Padres. No 26. Sevilla, Apostolado Mariano.
- San Pacomio, *Catequesis a propósito de un monje rencoroso*. Recuperado el 8 de febrero de 2016, de http://www.mercaba.org/Desierto/catecismo_de_san_pacomio.htm
- Soëll, G. (1974). "¿Teología del deporte?" En: *Citius, altius, fortius*, Madrid, 16 (1-4), 85-121.
- Stuart, Jhon (2011). *Theology of Sport, Historical review*: Recuperado el 5 de febrero de 2016, de http://www.veritesport.org/downloads/Theology_of_Sport_An_historical_review.pdf
- Svoboda, Vojtěch. *Theology of Sport in History*. University of South Bohemia in České Budějovice, Faculty of Theology, Kněžská 8, 370 01. Recuperado el 5 de febrero de 2016, de <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/sport/eng/for%20further%20study/THEOLOGY%20OF%20SPORT%20IN%20HISTORY.pdf>
- Taciano (2002). Discurso contra los griegos. En: Ruíz, Bueno. D. *Padres Apostólicos y Apologetas Griegos*. Madrid, BAC.
- Teófilo de Antioquía (1954). Los Tres Libros a Autólico. III, 15. En: Ruíz, Bueno. D. *Padres Apologetas Griegos del siglo II*. Madrid, BAC.
- Tertuliano (2001a). Apología contra los gentiles. En: Ropero, A. *Lo mejor de Tertuliano*. Barcelona, CLIE.
- Tertuliano (2001b). *Exhortación a los mártires* No 3. Edición preparada por Antonio Ropero. Barcelona, CLIE.
- Tertuliano (1968). Los espectáculos (De Spectaculis). En: Quasten, Johannes. *Patrología. Tomo I. Hasta el Concilio de Nicea*. Madrid, BAC.
- Vuillermet, Ferdinand-Antonin (1925). "La Iglesia y los deportes". En: *La juventud y los deportes*. Madrid, Editorial Voluntad.

**ÍNDICES
ANALÍTICOS**

I-Nomina et cognomina virorum et mulierum

- Adriano (emperador romano), 156, 157.
- Aerobindo (cónsul bizantino), 167, 168.
- Aguado, Francisco, 279.
- Agustín de Hipona, 26, 28, 31, 35, 65, 129, 130, 137, 141, 226, 290, 299, 486, 490, 570, 571, 590, 626, 660, 700, 701.
- Ajax, 240.
- Alfonso XIII (rey de España), 633.
- Ambrosio de Milán, 27, 129, 279, 477, 485, 490, 494, 699.
- Amiano Marcelino, 128.
- Anastasio I (emperador bizantino), 43, 44, 45, 167, 168.
- Antoniano, Silvio, 221.
- Arcadio (emperador romano), 32, 33.
- Aristóteles, 188, 206, 207, 208, 210, 220, 254, 571, 585, 588, 590.
- Ascham, Roger, 246, 250.
- Augusto (emperador romano), 21, 63, 162, 163.
- Aulo Gelio, 89.
- Avendaño, Cristóbal de, 298.
- Azpilcueta Navarro, Martín de, 213.
- Bachstrom, Johann-Friedrich, 385.
- Barcia y Zambrana, José de, 307.
- Bartali, Gino, 444, 445, 453, 454, 455, 456, 461, 551.
- Basilio de Cesarea (Magno), 483, 571, 709.
- Basilio de Seleucia, 73.
- Belisario, 46.
- Bernardino de Feltre, 202, 212, 216, 218.
- Bernardino de Siena, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 206, 208, 209, 211, 214, 219.
- Bernardino de Laredo, 281, 287, 309.
- Beckham, David, 459.
- Brown, Tom, 449.
- Buoninsegni, Tomasso, 222.
- Cagigal, José María, 678, 679, 684, 708, 709.
- Calderón de la Barca, Pedro, 235.
- Calígula (emperador romano), 161.
- Calvino, 493.
- Camillo Benso (ver Cavour)
- Caracciolo da Lecce, Roberto, 202, 203, 208, 214, 216.
- Carlos V (emperador de Alemania y rey de España), 335, 428.
- Casiano, Juan, 486, 701.
- Casiodoro, 128.
- Castiglione, Baltasar, 236, 247, 248, 249, 260.
- Cavour (conde de), 547.
- Cedreno, Jorge, 164.
- Celso, 254, 693.
- Cesáreo de Arlés, 28.
- Cessoli, Jacobo de, 292.
- Cicerón, 25, 157, 254, 571, 699.
- Cinzio, Giambattista Giralaldi, 221.
- Cipriano de Cartago, 29, 129, 137, 141, 142, 143, 689, 690, 694, 695.
- Claudio (emperador romano), 162.
- Clemente de Alejandría, 172, 479, 480, 482, 483, 692.
- Constante (emperador romano), 32.
- Constantino I (emperador romano), 29, 32, 37, 128, 162, 163, 697.

- Coppi, Fausto, 444, 454, 455, 456.
 Cosme I (Gran Duque de Florencia), 237.
 Coubertin, Pierre (barón) de, 109, 110, 490, 677, 678, 679, 681, 683, 690, 700, 710, 711, 712.
 Dainville, François de, 256.
 Dante Alighieri, 236, 571.
 de la Vega, Diego, 286, 295.
 De Preuilly, Godofredo, 704.
 della Marca, Giacomo, 200, 204, 208, 209, 214.
 Didon, Henri, 680, 709.
 Digby, Everard, 385.
 Dion de Prusa, 157, 158.
 Dionisio de Halicarnaso, 63.
 Domiciano (emperador romano), 63, 103.
 Dover, Robert, 237.
 Duarte (rey de Portugal), 237, 238, 240, 241, 242, 243, 246.
 Elyot, Thomas, 236, 247, 248, 249, 252.
 Enrique II (rey de Francia), 245.
 Enrique IV (rey de Francia), 369.
 Enrique VIII (rey de Inglaterra), 249, 260.
 Epícteto, 110.
 Erasmo de Rotterdam, 493.
 Estrabón, 155.
 Eufemio, 43.
 Eusebio de Cesarea, 139.
 Eutiques, 43.
 Evagrio Pontico, 486.
 Felipe II (rey de España), 245, 337, 346.
 Felipe III (rey de España), 342.
 Fernández de Valderrama, Pedro, 278.
 Ficino, Marsilio, 252.
 Fidiás, 12, 79, 80, 81, 82, 88, 91, 93, 94, 95, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 163, 164, 171, 172, 174, 175.
 Filón de Alejandría, 107.
 Filón de Bizancio, 159.
 Filóstrato, 697, 700, 703.
 Forbet, Jean, 247.
 Franciotti, Cesare, 222.
 Francisco de Osuna, 273.
 Francisco I (rey de Francia), 248, 260, 335.
 Fray Bernardino de Sahagún, 407.
 Fray Diego de Durán, 407.
 Fray Francisco Ortiz Lucio, 294.
 Fray Juan de Mora, 283.
 Fray Toribio de Benavente, 407.
 Galeno, Claudio, 237, 249, 250, 254, 263.
 Ghetti da Volterra, Andrea, 220.
 Gilson, Étienne, 14, 583, 584, 585, 586, 588, 589, 590.
 González de Eslava, Fernán, 298.
 Gregorio de Nisa, 483.
 Guillermo de Ockham, 243.
 Gamper, Joan, 525, 526, 527, 528, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537.
 Hernán Cortés, 407, 427, 428.
 Hernando de Talavera, 276.
 Herodes el Grande, 104.
 Hilarión, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 130.
 Hipatio de Calcedón, 73.
 Homero, 103, 237.
 Honorio (emperador romano), 32, 35, 65, 164, 167.
 Horacio, 278.
 Irene, 489.
 Isidoro Clario, 277.
 Isidoro de Sevilla, 28, 187, 206, 706.

- Jaime I (rey de Inglaterra), 258, 260.
- Jan III Sobieski (rey de Polonia), 663, 667.
- Jerónimo de Estridón, 12, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 489, 660, 698.
- Jorge (rey de Grecia), 679.
- Juan Crisóstomo, 28, 200, 201, 485, 690, 698, 699.
- Juan de Éfeso, 39.
- Juliano (emperador romano), 85.
- Justiniano (emperador bizantino), 40, 44, 45, 706.
- Justino I (emperador bizantino), 69.
- Juvenal, 20, 25.
- Lactancio, 90, 129, 571, 695.
- Lanuza, Gerónimo Batista, 314.
- Lauso, 161, 164, 165, 166.
- Halmilton, Lewis, 458, 459, 460.
- Libanio, 67.
- Liddell, Eric, 445, 450, 451, 461.
- Luis XVI (rey de Francia), 369.
- Loyola, Ignacio de, 253, 255, 493.
- Luciano de Samosata, 80, 105, 111, 700, 704.
- Lutero, 490, 493.
- Madrigal, Juan Bautista de, 306.
- Malalas, Juan, 40, 45, 67, 68.
- Manning, William, 443, 444, 445.
- Maquiavelo, Nicolás de, 334, 335.
- Marcial, 25.
- Marco Aurelio (emperador romano), 25.
- Masferrer y Sala, Narciso, 527, 528, 529, 531, 532, 534, 535, 536, 537.
- Mathewson, Christy, 445, 452, 453, 463.
- Medici, Alessandro de, 496.
- Medici, Lorenzo de (Gran Duque de Florencia), 245, 246.
- Meduna, Bartolomeo, 221.
- Menandro, 41.
- Menandro retor, 65.
- Mercuriale, Girolamo, 253, 254.
- Miguel Ángel Buonarrotti, 154, 176.
- Milton, John, 235.
- Moisés, 154, 176, 589, 590.
- Mulcaster, Richard, 254.
- Napoleón Bonaparte (emperador de Francia), 164, 384, 447.
- Nerón (emperador romano), 63, 87, 105, 118.
- Nestorio, 44.
- Nieremberg, Juan Eusebio de, 275.
- Notkeer Labeo, 707.
- Novaciano, 26, 27, 28, 53, 57, 60, 61, 62, 694.
- Odiseo, 240.
- Orígenes, 693, 694, 697.
- Ortega y Gasset, 575, 579.
- Ossó y Serra, Luis de, 534.
- Ovidio, 60.
- Pablo Diácono, 707.
- Pacheco, Baltasar, 282.
- Pascal, Blaise, 256.
- Pasqual, Miguel Ángel, 303.
- Pastrana, Eugenio, 279.
- Pausanias, 81, 85, 93, 104, 155, 161.
- Pavoni, Monseñor, 554, 557, 558, 559, 560, 562, 564.
- Pedro Alfonso de Huesca, 707
- Pélope, 88, 89.
- Pericles, 164.
- Petrarca, 236.
- Piccolomini, Alessandro, 221.
- Piccolomini, Ennea Silvio (ver Pío II).

- Píndaro, 89, 237.
 Pisístrato, 89.
 Pitágoras, 89, 571.
 Platón, 252, 254, 480, 481, 590.
 Plinio el Joven, 25, 38.
 Plinio el Viejo, 254, 314.
 Plotino, 571, 590.
 Plutarco, 89, 254.
 Praxíteles, 164.
 Prefontaine, Steve, 456, 457.
 Procopio de Cesarea, 41.
 Provençalo, Moses, 259, 260.
 Prudencio, 138, 143, 144.
 Pseudo-Clemente, 477, 478.
 Quintiliano, 140.
 Quodvultdeo, 28, 145, 701, 702.
 Ratzinger, Joseph (ver Benedicto XVI).
 Rebelais, François, 236, 247, 248, 249, 385.
 Reina, licenciado, 292.
 Reyes Católicos (reyes de España), 336, 339, 635.
 Richelieu, 336.
 Roger, Nicolas, 385, 387.
 Rómulo, 124.
 Salazar, Diego de, 335, 336.
 Salviano de Marsella, 28, 487.
 San Alfonso María Ligorio, 705.
 San Atanasio, 698.
 San Carlos Borromeo, 221.
 San Cirilo de Jerusalén, 697.
 San Fabián, 694.
 San Felipe Neri, 221, 546.
 San Francisco Javier, 255, 256.
 San Gabriel (arcángel), 167.
 San Ignacio de Antioquía, 478.
 San José Cottolengo, 593, 594, 595, 597.
 San Juan Bosco, 546, 593, 594, 595, 597, 598, 600.
 San Juan de la Cruz, 630, 635, 638.
 San Justino Mártir, 58, 690.
 San Luis Orione, 14, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 606, 607, 608.
 San Miguel (arcángel), 167.
 San Pablo, 12, 80, 96, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 137, 140, 142, 185, 187, 253, 254, 276, 283, 288, 299, 474, 475, 477, 489, 551, 53, 557, 559, 683, 686, 687, 689, 700, 703, 706.
 San Pacomio, 696.
 San Pedro, 167, 178, 667.
 San Víctor, Hugo de, 206, 491.
 Sánchez de Badajoz, Diego, 280, 281, 285.
 Santa Felicidad, 24, 64, 135, 136, 137, 138.
 Santa Perpetua, 24, 64, 135, 136, 137, 138, 146, 147, 148, 149.
 Santa Teresa de Jesús, 296, 534, 650.
 Santa Teresa de Calcuta, 664.
 Santo Tomás de Aquino (ver Tomás de Aquino).
 Savonarola, 198, 202, 213, 215.
 Scaino, Antonio, 222, 250, 259.
 Semeria, Juan, 544, 545, 548, 556, 565, 593, 594, 595, 600.
 Séneca, 25, 26, 74, 700, 703.
 Septimio Severo (emperador romano), 37, 138.
 Severo de Antioquía, 69, 73.
 Sidonio Apolinar, 64.
 Simone Manuel, 464, 465.
 Stubbes, Philip, 257.
 Suero de Quiñones, 241, 243, 244, 261.

Suetonio, 25, 118.
 Taciano, 27, 57, 58, 59, 60, 62, 690, 691.
 Tácito, 25, 63, 140.
 Teodora (emperatriz bizantina), 45.
 Teodorico (rey ostrogodo), 128.
 Teodosio I (emperador romano), 32, 33, 56, 86, 128, 160, 167.
 Teodosio II (emperador romano), 54, 56, 65, 66, 80, 160, 161, 164.
 Teófilo de Antioquía, 690, 691.
 Tertuliano, 18, 26, 28, 53, 57, 58, 59, 60, 62, 115, 116, 118, 119, 138, 142, 279, 690, 691, 697, 707.
 Teseo, 89.
 Thévenot, Melchisédech, 385.
 Tiberio (emperador romano), 162.
 Tomás de Aquino, 188, 190, 485, 490, 491, 585, 586, 588, 660.
 Valentiniano I (emperador romano), 31,
 Valentiniano III (emperador romano), 31, 65, 66.
 Van Heemskerck, Maarten, 165, 177.
 Vegio, Maffeo, 220.
 Venegas del Busto, Alejo, 291.
 Vergerio, Pier Paolo, 220.
 Vigenere, Blas de, 336.
 Virgilio, 237.
 Vitaliano (general bizantino), 44.
 Woods, Tiger, 458, 459, 460.
 Wynnmann, Nikolaus, 385.

II-Romani Pontifices

Benedicto XVI, 661, 664.

Clemente I, 477, 478.
 Clemente VII, 630.
 Francisco, 14, 80, 613, 614, 616, 617, 618, 622, 623, 661.
 Gregorio Magno, 705.
 Gregorio XIII, 546.
 Inocencio I, 126, 127.
 Juan XXIII, 444, 499, 500, 661, 663.
 Juan Pablo II, 14, 444, 497, 501, 502, 503, 508, 594, 595, 607, 608, 613, 614, 629, 633, 661, 662, 664, 667.
 León XI, 496.
 León XIII, 546, 547, 798.
 Pablo II, 660.
 Pablo VI, 500, 661.
 Pío II, 219, 492, 660.
 Pío IX, 547, 661.
 Pío X, 491, 593, 594, 595, 599, 661, 709, 710.
 Pío XI, 496, 661, 664.
 Pío XII, 497, 498, 499, 543, 544, 545, 550, 551, 552, 553, 554, 556, 557, 562, 684.
 Urbano VIII, 496.

III-Nomina geographica

Acaya, 686
 África, 60, 64, 67, 130, 138, 139, 145, 449, 459, 464, 666.
 Alejandría, 118, 121.
 Alemania, 447, 528, 669.
 América, 235, 239, 388, 422, 428, 444, 452, 454, 455, 456, 457, 459, 461, 464, 476, 506, 508, 511, 603, 640, 665, 666.
 Antioquía, 67, 68, 69, 478.
 Aquitania, 368.
 Aragón, 243, 641, 707.

- Arcadia, 103.
 Argos, 86, 87, 91, 103.
 Asia, 65, 70, 103, 459.
 Atenas, 82, 89, 103, 155, 680.
 Australia, 461, 462, 505, 507.
 Avignon, 630.
 aztecas, 407, 414, 415, 421, 422,
 423, 425, 427, 428.
 Barcelona, 525, 526, 528, 529,
 530, 531, 533, 535, 536, 537.
 Bélgica, 175, 547.
 Bizancio, 36, 159, 169, 169.
 California, 402, 406, 422, 425,
 459, 640.
 Caravaca de la Cruz, 14, 349, 627,
 628, 629, 630, 631, 633, 634,
 635, 636, 637, 638, 639, 640,
 641, 642, 643, 644, 647, 650,
 651, 652.
 Cartagena, 314, 349, 350, 628,
 634, 636, 638, 641, 642.
 Cartago, 30, 64, 65, 135, 136, 137,
 143, 145, 689, 694, 701.
 Castilla, 341, 344, 345, 352, 353,
 355, 634, 637, 641, 650.
 Chiapas, 402, 423.
 Chichén Itzá, 401, 402, 405, 407,
 411, 412, 413, 414, 415.
 China, 445, 449, 451, 669.
 Cícladas, 92.
 Cobá, 413.
 Constantinopla, 13, 23, 37, 39, 40,
 43, 44, 46, 47, 84, 161, 164,
 165, 166, 167, 170.
 Copán, 404, 411.
 corintios, 101, 102, 112, 113, 124,
 140, 253, 254, 500, 553, 557,
 660, 686.
 Corinto, 12, 84, 86, 87, 88, 95, 96,
 101, 102, 104, 106, 107, 108,
 112, 113, 159, 474, 557, 686.
 Cracovia, 664, 666.
 Delfos, 84, 85, 88, 95, 103, 112,
 155, 159, 696.
 Éfeso, 686.
 Egipto, 65, 103, 138, 260, 661.
 El Salvador, 421, 422.
 El Tajín, 414, 415, 416.
 Epidauro, 90, 103.
 España, 13, 170, 245, 271, 335,
 336, 338, 340, 341, 342, 343,
 344, 347, 348, 354, 355, 356,
 358, 368, 528, 529, 533, 630,
 632, 633, 649, 650, 684, 712.
 Estados Unidos, 402, 421, 448,
 455, 457, 461, 462.
 Europa, 170, 203, 223, 233, 234,
 257, 260, 292, 338, 339, 340,
 427, 447, 457, 461, 546, 547,
 630.
 Flandes, 340, 346, 358.
 Florencia, 157, 174, 198, 202, 204,
 235, 245, 251, 494, 495.
 Francia, 13, 64, 168, 189, 191, 245,
 260, 261, 262, 278, 333, 334,
 335, 336, 338, 339, 361, 362,
 363, 364, 365, 374, 392, 394,
 444, 448, 453, 454, 470, 493,
 495, 528, 531, 669, 704, 709.
 Galia, 31, 64, 67.
 Gaza, 120, 121, 124, 125.
 Gerasa, 104.
 Gran Bretaña, 186, 446, 457.
 Granada, 336, 352, 353, 631, 634,
 635, 639.
 Grecia, 65, 103, 104, 114, 158,
 159, 161, 572, 679, 686.
 Herculano, 594, 595, 608.
 India, 449.
 Indias (occidentales; ver también
 América), 428.
 Inglaterra, 191, 237, 239, 244,

- 257, 258, 259, 260, 261, 262, 333, 334, 446, 457, 459, 495, 512, 709.
- Israel, 103, 104, 259, 669.
- Isthmia (ver Corinto).
- Italia, 14, 63, 64, 67, 74, 92, 128, 167, 195, 196, 197, 199, 203, 204, 338, 340, 346, 358, 455, 508, 509, 543, 549, 550, 565, 603, 669.
- Jerusalén, 104, 173, 282, 318, 661.
- Languedoc, 361, 362, 363, 364, 367, 368, 376, 394.
- Lausanne, 186, 680.
- Lyon, 448.
- Madrid, 528, 639.
- Mantua, 259, 260.
- mayas, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 421, 422, 423, 437, 438.
- Megara, 103.
- Mesoamérica, 13, 401, 402, 403, 406, 411, 412, 414, 417, 421, 422, 423, 424, 425, 431.
- México, 312, 407, 412, 422, 423, 436, 507.
- Milán, 221, 338, 602, 699.
- Mixco Viejo, 411.
- Monte Albán, 411.
- Montpellier, 367.
- Montreal, 500.
- Murcia, 10, 13, 34, 333, 346, 348, 349, 350, 352, 355, 356, 627, 628, 629, 631, 633, 634, 636, 637, 638, 640, 641, 642, 649, 650, 651, 652, 712.
- Nápoles, 64, 338.
- Narbonne, 364.
- Nemea, 84, 86, 87, 88, 95, 103, 105, 112, 155, 159.
- Nîmes, 191, 278, 365.
- Nueva York, 443, 445, 452, 460.
- Olimpia, 12, 54, 55, 67, 68, 79, 80, 81, 82, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 103, 106, 112, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 166, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 686.
- olmecas, 402, 421, 422, 425.
- Orihuela, 627, 628, 631, 636, 638, 641, 642, 643, 647, 649, 652.
- Padua, 203, 214, 216.
- París, 168, 173, 190, 242, 245, 255, 368, 384, 385, 393, 584.
- Paros, 92, 93.
- Paso de la Amada, 402, 423.
- Pavía, 216.335.
- Pellene, 103.
- Peloponeso, 104, 155.
- Piekary Śląskie, 14, 657, 658, 659, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672.
- Platea, 103.
- Polonia, 14, 501, 657, 658, 659, 661, 662, 663, 664, 665, 667, 669, 670, 671.
- Prusia, 447, 495.
- Puente La Reina, 640, 641.
- Reino Unido, 530.
- Río de Janeiro, 60, 464, 508, 664, 666.
- Rodas, 103.
- Roma, 13, 20, 23, 24, 35, 46, 54, 56, 58, 60, 63, 65, 72, 83, 89, 91, 94, 103, 106, 140, 160, 161, 164, 168, 170, 176, 278, 279, 478, 497, 599, 602, 606, 661, 694, 710.
- Roncesvalles, 633, 641, 652.
- Santiago de Compostela, 243, 633, 639, 661, 712.

- Sevilla, 177, 278, 639.
 Siena, 211.
 Silesia, 14, 657, 658, 661, 662, 663, 665, 666, 667, 670, 671, 672.
 Sinaloa, 421, 422, 423, 424, 425, 435, 436.
 Sorèze, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 373, 374, 375, 376, 378, 379, 380, 381, 383, 385, 387, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397.
 Suiza, 531.
 Tarso, 107, 113.
 Tebas, 103.
 Teotihuacán, 406, 416.
 teotihuacanos, 421.
 Tikal, 411.
 toltecas, 407, 421, 422.
 Toulouse, 364, 365, 367, 376, 379.
 turcos, 260, 663.
 Uclés, 634, 639.
 Uxmal, 411, 412.
 Valencia, 278, 297, 298, 631, 635, 641, 642.
 Vaticano, 613, 614, 615, 616, 619.
 Veracruz, 402, 414.
 Xochicalco, 411, 423.
 Yaxchilán, 406, 416.
 Yucatán, 414, 437.
 zapotecas, 411, 421, 422.
- IV-Agones ludi et ludicra**
- actividad física, 14, 205, 206, 207, 220, 223, 249, 257, 275, 317, 379, 613, 614, 615, 617, 624, 692, 710, 711.
 actor, 28, 29, 31, 573, 690.
 aficionado, 38, 39, 42, 61, 73, 114, 118, 142, 239, 287, 305, 319, 456, 665, 666, 670, 672.
 agones, 12, 53, 54, 64, 101, 102, 106, 107, 108, 159, 469, 472, 474, 479, 482, 483, 498, 499, 500, 510, 548, 549, 550, 556, 558, 561, 562, 575, 593, 600, 602, 603, 604, 607, 608, 682, 683, 688, 689, 691, 693, 694, 696, 700, 702, 706, 710, 711, 712.
 ajedrez, 198, 205, 210, 212 222, 271, 274, 275, 280, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 319, 320, 326, 707.
 anfiteatro, 18, 21, 22, 23, 24, 27, 30, 31, 32, 35, 40, 115, 116, 118, 119, 120, 123, 130, 135, 137, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 187, 689, 694, 695.
 apuestas, 20, 38, 205, 224, 275, 427, 652, 692.
 árbitro, 141, 432, 473, 482, 500, 558, 561, 677.
 arena, 23, 24, 27, 58, 118, 135, 136, 137, 138, 187, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 150, 323, 441, 442, 445, 455, 483, 691, 692.
 artes marciales mixtas, 70.
 atleta, 12, 19, 25, 29, 30, 53, 54, 57, 58, 61, 62, 63, 65, 67, 69, 70, 72, 74, 75, 76, 79, 80, 86, 89, 90, 96, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 123, 140, 142, 144, 153, 154, 158, 208, 209, 233, 234, 239, 240, 244, 247, 251, 252, 253, 254, 255, 260, 261, 264, 276, 279, 300, 315, 316,

- 317, 318, 320, 441, 442, 444, 445, 448, 451, 456, 462, 463, 464, 472, 474, 478, 483, 484, 485, 487, 497, 500, 501, 502, 509, 510, 550, 553, 556, 558, 560, 562, 563, 564, 570, 579, 607, 608, 617, 619, 622, 623, 665, 670, 672, 687, 689, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 701.
- atletismo, 12, 41, 53, 54, 56, 58, 60, 64, 67, 69, 72, 73, 75, 76, 80, 89, 101, 102, 103, 106, 109, 113, 187, 188, 237, 253, 255, 397, 456, 498, 506, 597, 667, 679, 680, 682, 687, 691, 692, 695, 697, 700, 703, 705.
- auriga, 19, 20, 28, 29, 30, 31, 35, 118, 121, 122, 125, 127, 128, 130, 140, 144, 696, 699, 702.
- azules (facción), 38, 39, 40, 41, 43, 45, 69.
- baloncesto, 411, 603, 670.
- Barcelona (FC), 14, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537.
- battagliole*, 212, 218.
- béisbol, 435, 452, 463.
- bicicleta, 444, 454, 627, 640, 642, 643, 644, 646, 647.
- bolos, 257.
- boxeador, 64, 74, 75, 112, 476, 687, 690.
- boxeo, 63, 69, 70, 75, 76, 112, 148, 449, 453, 455, 475, 691.
- cabalgar , 238, 240, 707.
- caballería, 244, 275, 276, 282, 284, 289, 292, 303, 334, 335, 336, 337, 341, 373, 376, 491, 492, 494, 682, 683, 704, 707.
- caballo, 19, 20, 30, 42, 115, 116, 118, 119, 121, 124, 125, 126, 127, 128, 212, 240, 241, 248, 260, 261, 277, 278, 280, 283, 285, 290, 293, 297, 298, 305, 306, 310, 337, 373, 374, 486, 699, 707,
- caminar, 288, 289, 295, 296, 671, 693.
- campeón, 103, 208, 209, 388, 445, 446, 447, 453, 454, 455, 459, 531.
- campeonato, 388, 667, 688, 689, 695.
- campo de juego, 62, 69, 80, 197, 237, 243, 252, 260, 261, 262, 326, 401, 402, 404, 406, 407, 452, 461, 621.
- cancha, 402, 406, 407, 408, 411, 412, 413, 414, 415, 417, 421, 422, 423, 424, 425, 430, 437.
- carrera de carros, 17, 18, 19, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 45, 46, 47, 88, 118, 120, 124, 125, 126, 166, 167, 237, 277, 706.
- carrera pedestre , 59, 68, 70, 101, 105, 107, 109, 112, 113, 114, 124, 161, 206, 211, 221, 223, 240, 249, 253, 260, 282, 326, 357, 451, 456, 475, 485, 667, 687, 694, 695, 707, 712.
- carro, 25, 119, 120, 121, 125, 144, 277, 278, 373, 374, 396, 696, 702.
- caza, 212, 274, 275, 280, 284, 285, 286, 290, 326, 409, 427, 490, 491, 562, 707.
- cazador, 21, 29, 30, 31, 130, 285, 286, 287, 288, 289, 315, 316, 318, 319.
- ciclismo, 444, 453, 454, 470, 551, 603, 647, 667, 671.

- ciclista, 444, 453, 454, 471, 472, 666.
- circo, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 27, 35, 36, 37, 38, 53, 54, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 130, 187, 277, 554, 689, 694, 702.
- Circo Máximo, 19.
- club, 38, 448, 457, 495, 527, 528, 529, 530, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 561, 594, 671.
- Coliseo, 23, 46, 54, 90, 278, 279.
- combate, 21, 29, 37, 53, 54, 62, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 107, 120, 135, 136, 137, 141, 143, 146, 147, 148, 149, 185, 192, 209, 215, 240, 244, 261, 272, 275, 280, 281, 284, 292, 293, 299, 306, 314, 317, 321, 326, 356, 681, 697, 698, 699, 700, 701, 704.
- competición, 20, 37, 41, 42, 47, 53, 54, 57, 61, 62, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 80, 88, 89, 90, 93, 95, 96, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 113, 124, 125, 126, 140, 142, 155, 179, 191, 236, 240, 246, 253, 261, 262, 264, 274, 384, 441, 445, 447, 455, 469, 470, 471, 478, 489, 495, 499, 502, 503, 528, 587, 594, 595, 607, 608, 666, 667, 671, 682, 684, 694, 706.
- competidor, 21, 63, 69, 160, 247, 255, 299, 451, 473, 485, 679, 706.
- corona, 57, 58, 59, 61, 62, 65, 86, 101, 102, 103, 105, 108, 111, 112, 113, 114, 124, 138, 142, 156, 209, 255, 475, 476, 478, 479, 484, 485, 686, 687, 689, 692, 695.
- corredor, 29, 30, 101, 109, 112, 114, 121, 128, 223, 293, 456, 619, 666, 687.
- corrida de toros, 218, 248, 274, 275, 276, 279, 280, 282, 283, 284, 291, 305, 312, 314, 315, 318, 323, 324, 326, 694.
- cricket, 446, 449, 450, 457, 461, 462.
- Cristianismo muscular (ver también YMCA), 253, 396, 397, 449, 506, 512, 709.
- cultura física, 14, 498, 657, 658, 659, 660, 661, 665, 666, 667, 669, 670, 671, 672.
- damas, 274, 275, 295.
- danza, 191, 198, 199, 210, 211, 212, 215, 216, 217, 221, 249, 276, 279, 371, 372, 377, 378, 380, 381, 390, 396, 574, 702.
- deportistas, 13, 74, 106, 113, 438, 442, 443, 445, 449, 450, 451, 452, 458, 462, 532, 569, 573, 576, 613, 614, 618, 620, 621, 662, 669, 687, 691, 693, 694, 695, 701.
- doctor, 35, 141, 147.
- dopaje, 616, 617, 688, 695, 705.
- duelo, 143, 210, 212, 246.
- educación física, 389, 499, 548, 572, 573, 574, 575, 576, 578, 579, 618, 621, 627, 628, 642, 646, 661, 670, 684, 697, 708.
- ejecuciones, 18, 22, 23, 24, 27, 135, 136, 138, 139, 146, 150, 403, 454.
- ejercicio, 12, 57, 65, 111, 187, 189, 204, 205, 206, 208, 210,

- 211, 219, 220, 223, 224, 233, 234, 236, 237, 239, 247, 249, 250, 251, 253, 254, 256, 257, 259, 260, 262, 264, 272, 274, 275, 276, 277, 279, 282, 284, 299, 303, 304, 317, 318, 319, 322, 323, 324, 325, 357, 361, 362, 363, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 450, 475, 476, 479, 480, 483, 492, 498, 499, 500, 506, 507, 509, 554, 555, 558, 564, 577, 579, 596, 600, 616, 621, 622, 625, 645, 681, 682, 685, 692, 693, 698, 699, 706, 708.
- entrenador, 35, 110, 137, 141, 147, 237, 320, 322, 325, 455, 463, 569, 570, 579, 613, 614, 615, 617, 618, 619, 620, 622, 623, 625, 691, 692, 695, 697.
- entrenamiento, 75, 103, 106, 110, 111, 113, 195, 196, 209, 215, 248, 282, 333, 334, 345, 351, 356, 357, 447, 454, 455, 462, 482, 687, 694, 697, 698.
- entretenimiento (ver también lúdico), 18, 22, 32, 36, 47, 65, 145, 160, 188, 195, 196, 197, 206, 207, 208, 210, 213, 214, 220, 239, 255, 258, 260, 275, 283, 290, 373, 377, 379, 382, 384, 392, 409, 421, 422, 477, 451, 464, 546, 560, 562, 577, 586, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 600, 602, 604, 606, 667, 706, 710.
- equipo, 20, 34, 38, 41, 72, 202, 236, 240, 261, 274, 347, 406, 407, 408, 415, 417, 424, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 437, 438, 447, 452, 455, 461, 463, 471, 494, 495, 496, 498, 506, 509, 530, 531, 532, 533, 537, 558, 600, 601, 645, 647, 648, 666, 667, 668.
- equitación (ver también hípica), 357, 380, 389.
- esgrima, 142, 210, 214, 222, 240, 246, 271, 274, 275, 280, 298, 299, 300, 315, 326, 377, 380, 381, 389.
- espectáculo, 12, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 46, 47, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 70, 74, 107, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 136, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 160, 278, 280, 281, 315, 316, 317, 318, 325, 327, 371, 409, 437, 482, 483, 487, 554, 558, 559, 573, 589, 682, 683, 685, 687, 689, 691, 692, 694, 700, 701, 702, 703, 706, 707, 711.
- espectadores, 26, 27, 37, 38, 39, 42, 73, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 137, 145, 257, 297, 423, 482, 488, 689, 690, 691, 692, 695, 700.
- esquí, 501, 503, 707.
- estadio, 30, 59, 67, 68, 84, 85, 86, 87, 88, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 114, 124, 144, 187, 209, 253, 463, 472, 474, 478, 482, 484, 497, 504, 543, 544, 545, 559, 603, 687, 692, 706.

- facción, 20, 41, 42, 43, 45, 69, 72, 198, 219, 334, 451.
- fan (ver aficionado)
- federación, 448, 501, 502, 508, 509, 527, 528, 529, 532, 534, 543, 544, 545, 547, 548, 550, 565, 599, 608, 617.
- festival, 26, 57, 63, 65, 67, 69, 92, 96, 104, 159, 160, 195, 196, 237, 259, 412, 669.
- fútbol, 14, 20, 42, 186, 191, 251, 257, 435, 469, 470, 482, 488, 494, 495, 496, 501, 503, 504, 505, 507, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 535, 537, 548, 565, 600, 602, 603, 604, 621, 665, 666, 668, 670, 671.
- fútbol americano, 73, 444, 447, 449, 455.
- gimnasia, 53, 54, 63, 111, 192, 206, 362, 372, 373, 374, 377, 378, 396, 447, 448, 472, 480, 483, 486, 497, 498, 499, 503, 547, 554, 565, 574, 600, 603, 666, 667, 670, 682, 692, 697, 703, 708.
- gimnasio, 84, 88, 92, 93, 103, 104, 107, 527, 529, 531, 532, 533, 535, 537.
- Giro de Italia, 444, 453, 499, 551.
- gladiador, 12, 18, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 58, 65, 73, 74, 120, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 150, 278, 661, 682, 690, 691, 695, 697, 704.
- halteras, 105.
- Heraia, 68.
- hípica (ver también equitación), 682.
- hipódromo, 36, 37, 39, 40, 42, 45, 46, 47, 104, 118, 165, 166, 167.
- hockey sobre hierba, 532.
- instinto deportivo, 14, 677, 678, 680, 681, 682, 683.
- jabalina, 59, 105, 206, 211, 214, 706.
- judo, 70, 603.
- juez, 113, 137, 147, 292, 313, 432, 476, 483, 484, 691.
- juego (de azar), 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 201, 211, 212, 214, 218, 257, 275, 446, 447.
- juego de cañas, 248, 274, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 318.
- juego de pelota, 212, 234, 248, 250, 257, 260, 274, 280, 301, 302, 303, 304, 326, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 411, 412, 414, 415, 417, 421, 422, 423, 425, 437, 438, 693, 706.
- juego limpio (*fair play*), 452, 463, 473, 500.
- juegos, 12, 13, 15, 18, 19, 21, 22, 23, 26, 28, 30, 31, 32, 36, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 79, 80, 81, 84, 86, 87, 88, 92, 95, 101, 102, 103, 105, 106, 109, 113, 115, 116, 118, 124, 145, 159, 160, 166, 179, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 217, 218, 220, 222, 223, 224, 237, 250, 253, 255, 256, 257, 263, 264, 276, 277, 278, 279, 280, 291, 317, 361, 362, 363, 370, 371, 374, 388, 396, 397, 451, 452,

- 469, 473, 476, 480, 481, 488, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 501, 503, 504, 509, 530, 532, 546, 549, 572, 578, 601, 602, 606, 667, 679, 682, 683, 684, 685, 687, 688, 689, 691, 694, 695, 700, 701, 702, 703, 706, 708, 711.
- Juegos Capitolinos, 103,
- Juegos Ístmicos, 12, 87, 88, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 113, 686.
- Juegos Nemeos, 86, 103, 105.
- Juegos Olímpicos, 12, 18, 19, 37, 54, 57, 65, 67, 79, 88, 103, 106, 110, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 186, 237, 417, 423, 426, 462, 472, 485, 486, 490, 491, 494, 500, 508, 509, 510, 603, 660, 679, 680, 686, 696, 697, 699, 700, 704.
- Juegos Olímpicos de Antioquía, 67, 68, 69.
- Juegos Píticos, 103.
- Juegos panhelénicos, 57, 80, 84, 87, 95, 153, 154, 682, 686, 700, 703.
- jugador, 197, 200, 212, 223, 224, 246, 259, 291, 293, 294, 295, 296, 300, 302, 304, 322, 323, 325, 333, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 414, 415, 416, 425, 427, 428, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 451, 452, 457, 463, 496, 500, 504, 530, 532, 534, 535, 574, 666.
- justas, 47, 212, 213, 215, 218, 234, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 248, 261, 262, 263, 274, 276, 277, 280, 284, 311, 315, 694, 704.
- karate, 70.
- lanista, 147, 148, 149.
- lanzamiento de peso, 206.
- lucha, 21, 42, 59, 60, 62, 67, 69, 70, 103, 107, 135, 141, 142, 144, 148, 159, 188, 192, 206, 214, 221, 222, 223, 260, 298, 324, 472, 474, 475, 476, 477, 479, 480, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 681, 690, 691, 694, 701, 702, 706, 707.
- luchador, 29, 31, 56, 64, 75, 135, 147, 148, 279, 323, 472, 486.
- ludi*, 12, 17, 18, 21, 27, 116, 124, 126, 127, 130, 202, 205, 206, 706.
- lúdico, 30, 31, 35, 115, 116, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 160, 167, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 217, 218, 219, 222, 223, 224, 250, 263, 274, 275, 280, 317, 369, 385, 469, 470, 477, 480, 491, 492, 493, 494, 572, 575, 577, 590, 593, 595, 596, 600, 601, 602, 604, 606, 682, 683, 688, 689, 691, 693, 694, 696, 698, 702, 703, 706, 710, 711.
- ludus*, 141, 147, 205, 207, 208, 209, 217, 223, 292, 691, 698, 705, 711.
- motivación, 13, 158, 258, 333, 334, 335, 351, 355, 652.
- motociclismo, 666, 671.
- munera*, 12, 17, 18, 21, 27, 28, 36, 65, 121, 135, 136, 137, 144, 148.
- natación, 254, 357, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 388, 389, 396, 464, 603, 667, 698.

- Olimpismo, 109, 682, 709, 710.
 palestra, 103, 123, 478, 483, 550, 606, 692.
 pall-mall, 247.
 palma, 105, 142, 147, 148, 149, 551, 706.
 pancrancio, 64, 69, 70, 75, 148.
 paralímpico, 608.
 partido, 20, 42, 60, 69, 72, 73, 76, 239, 240, 242, 244, 406, 408, 411, 412, 415, 434, 449, 476, 530, 531, 532, 616, 666, 671.
 patinaje, 603.
 patrocinador, 58, 71, 72, 129, 179, 241, 433, 457, 459, 667, 670, 710.
 pedagogía del cuerpo, 13, 361, 362, 363, 368, 369, 370, 380, 381, 384, 390, 392, 396, 397.
 pelota, 13, 210, 214, 221, 222, 234, 246, 248, 250, 251, 257, 59, 260, 274, 275, 280, 288, 296, 300, 301, 302, 303, 304, 322, 323, 326, 357, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 421, 422, 423, 424, 425, 427, 428, 434, 435, 436, 437, 438, 529, 530, 666, 682, 683, 693, 706, 707.
 pesca, 287, 319, 326, 562.
 petanca, 603.
 premio, 20, 101, 102, 103, 108, 109, 112, 124, 135, 142, 144, 147, 150, 282, 287, 318, 474, 475, 478, 479, 485, 686, 687, 688, 689, 693, 695, 701, 706, 707.
 profesional, 17, 18, 28, 29, 30, 31, 35, 69, 70, 72, 74, 115, 116, 118, 135, 136, 143, 144, 160, 199, 217, 244, 260, 325, 333, 334, 340, 341, 345, 348, 385, 435, 438, 442, 452, 454, 457, 459, 460, 464, 495, 497, 501, 552, 553, 555, 558, 563, 618, 665.
 público (ver también espectadores), 109, 119, 125, 126, 160, 417, 621.
 púgil (ver boxeador)
 pugilato (ver boxeo)
 radicales, 39, 40, 42, 455.
 rallies, 671.
 raqueta, 259, 406.
 regatas, 105.
 regulación, 110, 113, 114, 145, 185, 196, 197, 208, 209, 213, 236, 242, 243, 244, 246, 247, 250, 356, 406, 417, 425, 431, 432, 433, 434, 435, 701, 704, 705, 710.
 relevos, 105.
 rugby, 396, 445, 451, 709.
 salto, 59, 103, 206, 221, 222, 223, 258, 260, 357, 472, 574, 706.
 salto con pértiga, 706.
 salud, 111, 122, 210, 211, 221, 223, 238, 245, 248, 249, 250, 253, 263, 275, 304, 305, 310, 447, 449, 479, 480, 485, 493, 507, 529, 587, 616, 618, 624, 625, 646, 661, 681, 692.
 seguidores, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 59, 123, 125, 186.
 tauromaquia (ver corrida de toros).
 teatro, 18, 27, 29, 37, 42, 107, 118, 119, 123, 187, 201, 215, 278, 281, 367, 371, 482, 487, 492, 495, 691, 693, 695.
 tenis, 211, 222, 247, 248, 249,

- 250, 256, 257, 259, 411, 502, 617.
- tiro, 246, 284, 671.
- tiro con arco, 191, 206, 210, 212, 214, 246, 250, 707.
- toreador, 312, 314, 315, 316.
- torneos, 188, 191, 205, 210, 212, 214, 215, 222, 240, 244, 274, 276, 277, 280, 283, 284, 315, 373, 374, 396, 492, 495, 604, 667, 668, 704.
- Tour de Francia, 444, 453, 454, 470.
- ulama, 402, 406, 408, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 428, 430, 431, 432, 435, 436, 437, 438.
- valores, 75, 136, 149, 154, 195, 196, 199, 200, 207, 210, 220, 224, 251, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 462, 491, 492, 499, 500, 501, 510, 534, 536, 555, 570, 572, 576, 577, 586, 587, 607, 618, 619, 622, 623, 625, 628, 642, 643, 645, 652, 661, 669, 671, 694, 704.
- veedor (ver también árbitro), 432, 433, 434, 435.
- venatio*, 145, 702.
- venator* (ver también cazador), 21, 28, 31, 35.
- verdes (facción), 38, 39, 40, 41, 43, 45, 72, 121.
- victoria, 20, 32, 33, 34, 44, 61, 68, 72, 92, 102, 105, 107, 108, 109, 112, 114, 125, 126, 128, 148, 209, 217, 222, 240, 243, 246, 248, 279, 288, 299, 317, 318, 320, 322, 325, 326, 340, 357, 388, 404, 407, 448, 453, 464, 478, 483, 484, 488, 499, 511, 551, 617, 623, 663, 667, 696, 697, 699.
- voleibol, 408, 603, 667.
- V-Res sacra et nomina deorum***
- alma, 26, 76, 92, 110, 111, 122, 150, 172, 188, 190, 198, 207, 208, 210, 222, 223, 249, 280, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 296, 297, 299, 302, 303, 310, 311, 311, 315, 318, 319, 322, 323, 375, 449, 479, 487, 489, 500, 553, 554, 555, 556, 563, 571, 576, 600, 619, 621, 623, 625, 699, 701, 706.
- Altis, 93, 155.
- Anglicanismo, 258, 259, 448, 459, 709.
- Apolo 85, 95.
- ascetismo, 53, 54, 75, 76, 102, 106, 116, 117, 272, 281, 489, 690, 701.
- Asklepios, 90.
- Atenea, 85, 155, 158, 240.
- Baptista, 452.
- Benedictinos, 361, 362, 363, 364, 367, 370, 379, 382, 384, 396, 707.
- Biblia, 252, 259, 264, 462, 661.
- Calvinistas, 364.
- capellanía, 455, 509, 510.
- Carmelitas, 312, 350, 630, 635, 640, 648.
- catacumbas, 91, 94.
- Catolicismo, 11, 13, 14, 34, 204, 206, 213, 223, 226, 234, 239, 255, 256, 257, 258, 271, 272, 276, 351, 361, 364, 365, 366, 367, 374, 389, 390, 391, 447, 448, 453, 454, 455, 461, 472, 491, 508, 527, 534, 536, 537,

- 543, 544, 545, 546, 547, 548,
549, 550, 551, 552, 553, 555,
558, 559, 562, 563, 564, 565,
566, 596, 597, 598, 599, 600,
601, 603, 605, 613, 614, 615,
616, 622, 624, 633, 638, 651,
657, 658, 659, 660, 661, 662,
663, 665, 666, 667, 668, 669,
671, 672, 678, 679, 683, 684,
708, 709, 711, 712.
- Clarisas, 630.
- clero, 197, 198, 203, 208, 210,
211, 213, 215, 216, 217, 218,
222, 350, 352, 353, 596, 597,
664, 666.
- Concilio de Arlés, 29.
- Concilio de Arlés (II), 31.
- Concilio de Calcedonia, 43, 44.
- Concilio de Cartago, 30.
- Concilio de Elvira, 29.
- Concilio de Letrán (IV), 212, 552.
- Concilio de Toledo, 127.
- Concilio de Trento, 220, 224, 271,
272, 277.
- Concilio Vaticano (II), 178, 489,
616.
- confesión, 212, 213, 214, 215,
217, 249, 366, 393, 473, 491,
599.
- Contrarreforma, 197, 221, 239,
492.
- conversión, 17, 18, 28, 31, 34, 35,
85, 93, 115, 116, 118, 122,
130, 139, 446, 449, 450.
- Corán, 260.
- Cristianismo muscular (ver
también YMCA), 253, 396,
397, 449, 506, 512, 709.
- cristianización, 17, 18, 22, 28, 32,
83, 116, 130, 220, 223.
- Cristo (ver también Jesús), 12, 24,
31, 40, 43, 44, 58, 60, 79, 80,
90, 91, 95, 96, 108, 111, 112,
113, 114, 123, 125, 126, 137,
140, 147, 153, 154, 163, 167,
168, 169, 173, 174, 203, 208,
209, 241, 254, 278, 279, 285,
286, 287, 288, 298, 313, 314,
315, 316, 317, 318, 319, 321,
323, 324, 325, 326, 450, 463,
475, 476, 477, 478, 489, 500,
504, 508, 580, 597, 599, 613,
614, 620, 623, 624, 687, 691,
692, 695.
- Demonio (ver también Satán), 26,
59, 60, 61, 64, 76, 121, 122,
123, 44, 145, 200, 201, 202,
203, 209, 215, 280, 286, 289,
290, 291, 292, 293, 294, 297,
298, 299, 300, 305, 306, 310,
315, 320, 321, 683.
- Diablo (ver Demonio).
- Dios, 12, 26, 58, 59, 60, 61, 75,
113, 114, 125, 137, 140, 141,
142, 43, 144, 147, 148, 149,
150, 153, 154, 155, 158, 163,
168, 172, 173, 174, 176, 177,
190, 198, 200, 209, 210, 222,
224, 233, 234, 238, 240, 241,
242, 243, 245, 246, 247, 255,
261, 263, 264, 273, 277, 278,
279, 282, 285, 286, 287, 289,
290, 291, 294, 295, 296, 297,
298, 300, 301, 302, 303, 304,
306, 309, 311, 313, 315, 316,
317, 318, 319, 320, 321, 322,
323, 325, 326, 327, 351, 358,
442, 443, 451, 462, 463, 464,
474, 475, 477, 478, 481, 484,
488, 499, 552, 553, 555, 556,
557, 559, 563, 564, 571, 585,
587, 588, 589, 590, 597, 599,

- 618, 619, 622, 625, 626, 682, 683, 689, 691, 692, 695, 696, 701, 709, 712.
- Dominicos, 199, 204, 208, 211, 215, 222, 292, 407, 680, 684, 709.
- espiritualidad, 13, 31, 108, 111, 112, 137, 141, 142, 145, 149, 172, 234, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 279, 280, 283, 285, 286, 298, 299, 300, 305, 310, 314, 315, 333, 334, 351, 358, 456, 473, 478, 486, 487, 490, 492, 494, 499, 500, 507, 510, 511, 546, 552, 554, 560, 571, 576, 595, 596, 599, 613, 614, 616, 622, 623, 685, 687, 692, 694, 696, 698, 701, 702, 703, 709, 711.
- Evangélico, 446, 449, 450, 462, 463.
- evangelización, 11, 14, 80, 198, 216, 407, 421, 559, 593, 594, 595, 596, 597, 602, 604, 608, 615, 616, 617, 618, 636, 651, 658, 689, 705, 711.
- fraile, 211, 215, 351, 353, 709.
- Franciscanos, 201, 204, 211, 216, 221, 350, 407, 630, 640.
- Gnósticos, 487, 488, 489, 709.
- Heracles, 60, 79, 80, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95.
- herejía, 17, 18, 39, 40, 43, 44, 45, 198, 239, 254, 709.
- idolatría, 26, 59, 60, 61, 65, 115, 116, 118, 119, 122, 124, 126, 149, 167, 200, 407, 450, 488, 683, 691, 693, 694.
- Jerónimos, 350, 630, 648.
- Jesuitas, 255, 256, 350, 366, 369, 390, 492, 493, 547, 630, 635, 630, 640, 648, 685, 709.
- Jesús (ver también Cristo), 31, 43, 119, 122, 153, 154, 175, 241, 278, 314, 316, 46, 456, 462, 475, 476, 477, 478, 508, 597, 599, 613, 614, 617, 618, 622, 624, 625, 670, 682, 691, 692.
- Judaísmo, 233, 234, 257, 259.
- Júpiter, 161, 162, 163.
- Luteranismo, 455.
- Maniqueos, 488, 709.
- mártir, 12, 18, 22, 23, 24, 58, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 461, 667, 690, 691, 693, 695, 698.
- martirio, 24, 64, 111, 137, 138, 141, 144, 691, 693, 698.
- mendicantes, 197, 199, 203, 211, 213.
- Metodistas, 446.
- misiones, 106, 112, 303, 351, 407, 445, 449, 450, 451, 562, 615, 618, 640.
- mística, 54, 273, 490, 498, 696.
- mitología, 58, 60, 87, 88, 95, 168, 235, 240, 263, 401, 415.
- monje, 73, 117, 121, 125, 130, 211, 213, 292, 364, 365, 367, 371, 389, 391, 392, 696, 698, 701, 706, 707.
- Monofisismo, 43, 44, 45.
- Mormones, 508.
- Nestorianismo, 44, 45.
- Niké (ver también Victoria), 34, 156, 457, 458.
- oratorio, 509, 510, 543, 544, 545, 546, 548, 565, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 600, 601, 602, 603, 606.
- Orden de Santiago, 630, 631, 634, 648.

- órdenes religiosas, 195, 196, 197, 198, 201, 220, 457, 630, 651.
- Ortodoxia, 43, 44, 45, 168, 169, 479.
- paganismo, 18, 26, 27, 28, 29, 32, 36, 56, 57, 58, 61, 79, 81, 82, 83, 84, 88, 92, 93, 95, 116, 117, 118, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 140, 141, 144, 145, 146, 150, 160, 161, 167, 198, 492, 679, 680, 695, 696, 699, 701, 702, 703, 709, 711.
- Pantocrátor, 12, 153, 154, 168, 170, 171, 172.
- Papa, 80, 96, 264, 444, 453, 478, 491, 492, 496, 497, 499, 500, 501, 504, 510, 543, 544, 545, 546, 547, 550, 551, 599, 606, 607, 608, 613, 614, 617, 618, 622, 623, 629, 630, 632, 633, 660, 661, 662, 663, 664, 667, 684, 694, 697, 702, 705, 709, 710.
- parroquia, 14, 189, 191, 257, 350, 353, 365, 544, 545, 560, 561, 565, 593, 595, 598, 603, 604, 605, 657, 658, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672.
- pastoral, 217, 303, 492, 496, 497, 502, 509, 511, 543, 544, 545, 546, 549, 551, 558, 563, 594, 595, 596, 598, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 615, 657, 658, 661, 662, 672, 705.
- Patrística, 28, 115, 116, 118, 123, 130, 140, 147, 186, 477, 677, 678, 683, 685, 688, 689, 690, 691, 693, 694, 697, 700, 703, 704, 705, 706, 709, 710.
- pecado, 26, 119, 122, 137, 204, 210, 212, 213, 215, 216, 221, 242, 256, 258, 260, 280, 281, 285, 286, 288, 294, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 319, 322, 477, 484, 487, 488, 490, 512, 553, 679, 680, 684, 685, 693, 705.
- peregrinación, 14, 159, 160, 456, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 655, 658, 661, 663, 664, 665, 667, 668, 669, 670, 671, 672.
- Popol Vuh, 401, 402, 405, 415, 416, 428.
- Poseidón, 87, 88, 104, 686.
- predicador, 122, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 275, 289, 295, 301, 308, 446, 670, 680, 689, 694.
- profano, 160, 198, 493.
- Protestantismo, 204, 234, 239, 257, 258, 365, 366, 444, 447, 453, 455, 526, 527, 531, 533, 534, 535, 536, 537, 551, 556, 565, 711.
- Puritanismo, 235, 239, 257, 258, 259, 260, 443, 446, 508, 511.
- Reforma Protestante, 224, 239, 492.
- sacerdote, 71, 127, 197, 203, 204, 211, 212, 221, 223, 224, 257, 334, 303, 351, 562, 593, 594, 595, 600, 659, 663, 664, 667, 668, 670, 671, 672, 684, 685.
- sacrificio, 13, 32, 57, 65, 102, 105,

- 141, 253, 313, 320, 321, 324, 325, 401, 42, 407, 409, 413, 414, 415, 416, 417, 421, 422, 424, 444, 445, 450, 487, 564, 586, 693, 701.
- sacrificio humano, 401, 402, 413, 414, 415, 422.
- sagrado, 19, 83, 88, 89, 90, 155, 159, 160, 198, 263, 298, 480, 481, 492, 493, 505, 589, 680.
- Salesianos, 597, 602.
- santos, 13, 175, 289, 306, 307, 426, 441, 442, 445, 446, 450, 452, 460, 465, 661, 687, 696, 698.
- santuario, 12, 14, 79, 80, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 104, 106, 172, 494, 636, 657, 658, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 669, 670, 671, 672.
- Satán, 39, 59, 64, 73, 138, 141, 148, 285, 290, 309, 310, 314, 478.
- Templarios, 629, 641, 648.
- templo, 19, 56, 65, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 93, 95, 104, 105, 153, 154, 155, 160, 161, 164, 253, 412, 413, 625.
- Teología, 14, 47, 58, 60, 172, 199, 204, 205, 208, 209, 213, 216, 220, 221, 222, 235, 243, 253, 254, 256, 276, 448, 488, 489, 490, 504, 508, 511, 569, 578, 580, 589, 594, 595, 602, 607, 658, 659, 684, 685.
- valores, 75, 136, 149, 154, 195, 196, 199, 200, 207, 210, 220, 224, 251, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 462, 491, 492, 499, 500, 501, 510, 534, 536, 555, 570, 572, 576, 577, 586, 587, 607, 618, 619, 622, 623, 625, 628, 642, 643, 645, 652, 661, 669, 671, 694, 704.
- Vera Cruz, 629, 630, 631, 633, 634, 635, 637, 638, 639, 640, 641, 648, 651, 653.
- Victoria, 33, 34, 44.
- Virgen María, 13, 14, 167, 174, 175, 190, 241, 242, 245, 261, 262, 296, 297, 298, 320, 364, 444, 657, 658, 662, 663, 664, 665, 666, 668, 669, 670, 672, 712.
- YMCA (Young Men's Christian Association), 447, 464, 507.
- Zeus, 12, 69, 79, 80, 81, 82, 86, 87, 88, 90, 93, 95, 153, 154, 155, 158, 159, 161, 162, 168, 172, 176.
- Zeus (estatua de Fidias en Olimpia), 12, 81, 88, 91, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 171, 173, 174, 175, 177, 178, 179.

VI-Alia res notabiliores

- Antigüedad, 40, 47, 57, 64, 69, 72, 75, 86, 89, 94, 110, 121, 153, 154, 177, 186, 235, 252, 263, 403, 417, 660, 677, 681, 683, 693, 702, 703, 706.
- Antropología, 569, 570, 586.
- apología, 684, 697, 709.
- Barroco, 176, 177, 278, 326, 493, 650.
- belleza, 157, 159, 176, 178, 327, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 578, 580, 662.

- Cine, 436, 537, 550, 559, 574, 577, 578, 670.
- Codex Theodosianus*, 32, 65, 128, 161.
- Código de Justiniano, 706.
- comercialización, 15, 54, 160, 442, 457, 461, 463, 464, 559, 598, 662, 688, 695, 697, 705, 711.
- comunismo, 453, 454, 455, 659, 662, 664, 665, 668, 671, 672.
- condena, 12, 22, 23, 27, 39, 62, 125, 128, 155, 199, 201, 203, 239, 284, 313, 679, 691, 707.
- crueledad, 27, 119, 446, 679, 683, 693, 694, 696, 702, 704, 710, 711.
- desnudez, 53, 54, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 76, 385, 481.
- desarrollo social, 593, 595, 596, 628.
- discapacidad, 594, 595, 596, 607, 608.
- discriminación, 645, 664, 688, 695, 705.
- disturbios, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 69.
- Edad Media, 13, 14, 36, 46, 47, 72, 173, 185, 186, 188, 192, 195, 196, 197, 201, 203, 204, 211, 217, 223, 224, 236, 240, 243, 252, 403, 488, 491, 492, 571, 628, 633, 634, 635, 642, 651, 677, 678, 680, 681, 682, 683, 686, 702, 703, 704, 706, 709, 710, 711.
- Edad Moderna, 13, 15, 185, 186, 192, 195, 196, 197, 317, 361, 711.
- educación, 219, 220, 247, 248, 255, 256, 361, 362, 363, 365, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 375, 379, 381, 389, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 450, 492, 498, 499, 508, 543, 544, 545, 547, 548, 564, 569, 570, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 593, 594, 595, 596, 604, 606, 608, 615, 618, 621, 627, 628, 642, 644, 646, 661, 667, 670, 684, 696, 697, 699, 703, 707, 708, 711.
- ejército, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 351, 352, 354, 355.
- Estética, 14, 166, 175, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 625, 682, 683.
- Ética, 14, 196, 197, 210, 211, 217, 504, 507, 534, 569, 570, 586, 613, 614.
- evergetismo, 129, 130.
- fanatismo, 446, 451.
- fascismo, 453, 454, 549, 600, 601.
- femenino, 53, 54, 71, 146, 198, 202, 296, 350, 701.
- Filosofía, 14, 25, 38, 58, 107, 202, 206, 222, 252, 256, 263, 365, 393, 395, 425, 486, 501, 565, 569, 571, 572, 579, 583, 584, 585, 586, 590, 682, 684.
- Gótico, 168, 170, 172, 173, 174.
- héroe, 12, 20, 56, 89, 90, 91, 95, 104, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 117, 123, 126, 135, 136, 137, 139, 149, 150, 404, 428, 446, 449, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 460, 461.
- Humanismo, 219, 253, 263, 277, 385, 394, 492, 493, 684.
- icono, 441, 446, 458, 459, 460, 663.
- iconografía, 12, 90, 153, 154, 155,

- 158, 159, 161, 162, 167, 168,
170, 171, 172, 173, 174, 178,
179, 416, 417.
- inmoralidad, 27, 61, 115, 116,
118, 122, 205, 697.
- intolerancia, 215, 217, 487.
- juventud, 19, 39, 41, 42, 111, 146,
160, 219, 221, 222, 251, 264,
356, 358, 363, 435, 436, 438,
453, 479, 481, 492, 495, 496,
497, 498, 499, 502, 508, 537,
543, 545, 546, 548, 549, 550,
552, 557, 560, 561, 562, 565,
593, 595, 596, 597, 598, 599,
600, 601, 602, 604, 605, 606,
608, 618, 625, 628, 642, 663,
666, 667, 669, 677, 678, 682,
707.
- machismo, 53, 73, 76.
- majestad, 153, 154, 155, 158,
163, 164, 166, 168, 169, 170,
171, 172, 174, 176, 178, 179.
- magia, 38, 121, 125, 126, 127,
128, 130, 212.
- maldición, 20, 24, 38, 121, 127,
128.
- maravilla, 88, 153, 154, 156, 158,
159, 177.
- masculinidad, 53, 54, 57, 70, 72,
76, 463,
- Masonería, 526, 527, 528, 535,
536, 537.
- Medicina, 58, 221, 233, 234, 263,
443, 558.
- Metafísica, 14, 490, 583, 584, 585,
586, 587, 588, 590.
- metáfora, 12, 59, 65, 88, 96, 101,
102, 106, 107, 108, 109, 112,
113, 114, 116, 118, 123, 124,
136, 140, 142, 143, 146, 186,
208, 224, 236, 272, 276, 277,
294, 295, 296, 302, 303, 314,
315, 472, 477, 478, 504, 573,
607, 687, 692, 696, 698, 699,
700, 701, 705, 706.
- milicia, 272, 333, 335, 336, 337,
340, 341, 342, 343, 344, 345,
346, 354, 355.
- militar, 13, 72, 142, 205, 215, 223,
248, 249, 251, 275, 280, 333,
334, 335, 336, 337, 338, 339,
340, 341, 343, 344, 345, 346,
354, 355, 357, 358, 361, 362,
363, 364, 367, 369, 370, 371,
374, 376, 377, 378, 380, 381,
382, 383, 389, 390, 392, 393,
396, 453, 491, 512, 597, 648,
663, 682.
- moderación, 14, 67, 187, 207, 208,
219, 220, 223, 224, 677, 688,
689, 693, 694, 703, 705, 708,
711.
- moralizar, 67, 69, 73, 74, 75, 111,
119, 130, 138, 188, 195, 196,
198, 199, 202, 204, 209, 210,
212, 213, 216, 217, 219, 220,
221, 224, 242, 246, 292, 301,
379, 395, 396, 447, 449, 460,
487, 492, 495, 497, 499, 500,
501, 512, 549, 553, 554, 555,
560, 562, 564, 571, 574, 577,
580, 596, 599, 606, 613, 662,
695, 697, 703, 705, 708, 711.
- mujer, 23, 24, 73, 75, 90, 142,
144, 146, 147, 149, 150, 212,
259, 284, 298, 346, 348, 406,
416, 425, 427, 437, 438, 443,
445, 451, 459, 461, 462, 464,
479, 482, 490, 575, 621, 622,
645, 664, 665, 666, 692.
- Neoclasicismo, 177.
- niños, 118, 121, 167, 22, 254, 287,

- 314, 361, 362, 363, 364, 365, 370, 379, 384, 388, 435, 448, 451, 460, 508, 546, 548, 565, 575, 579, 601, 603, 604, 663, 707.
- oposición, 18, 25, 27, 58, 252, 257, 264, 365, 443, 695.
- patriotismo, 72, 345, 362, 363, 389, 392, 394, 396, 447, 454.
- poder, 20, 21, 22, 45, 58, 75, 90, 150, 153, 154, 155, 158, 161, 162, 163, 166, 167, 170, 171, 172, 174, 176, 178, 179, 219, 224, 290, 292, 298, 338, 362, 363, 433, 441, 442, 446, 450, 455, 464, 535, 537, 662, 681, 682, 683.
- prohibición, 18, 32, 122, 160, 204, 213, 218, 276, 427, 678, 679, 688, 689, 691, 694, 697, 702, 704, 705, 710.
- Renacimiento, 13, 36, 172, 173, 174, 175, 177, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 243, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 263, 264, 492, 651, 660.
- Revolución Francesa, 370, 372, 391, 393, 396.
- Revolta de Niká, 44, 45.
- Románico, 168, 170.
- San Bartolomé (parroquia), 14, 657, 658, 662, 663, 665, 668, 669, 670, 672.
- Santa Sofía (basílica), 44, 168, 171.
- secularización, 17, 18, 19, 21, 32, 153, 160, 192, 233, 234, 263, 441, 442, 443, 463, 464, 495.
- sexualidad, 57, 61, 62, 63, 65, 69, 70, 72, 75, 76, 146, 160, 198, 253, 426, 427, 489, 490, 646, 645.
- tolerancia, 112, 211, 214, 217, 645, 693.
- turismo, 14, 157, 496, 509, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 665, 666, 668, 669, 670, 671, 672.
- violencia, 26, 27, 38, 39, 41, 46, 53, 54, 57, 58, 59, 62, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 76, 112, 125, 127, 190, 197, 205, 237, 251, 257, 364, 365, 435, 446, 463, 487, 489, 621, 645, 688, 695, 703, 704, 705, 710, 711.
- virtud, 108, 112, 140, 164, 205, 207, 208, 209, 210, 221, 222, 223, 244, 257, 263, 274, 281, 282, 284, 285, 295, 296, 297, 298, 311, 326, 391, 392, 395, 397, 446, 448, 449, 450, 451, 453, 454, 456, 460, 461, 484, 485, 486, 491, 495, 498, 499, 500, 501, 502, 548, 550, 552, 557, 558, 564, 565, 571, 572, 575, 587, 618, 620, 621, 622, 625, 626, 699, 705.

**ANALYTICAL
INDEX**

I-Nomina et cognomina virorum et mulierum

- Abrose of Milan, 27, 129, 279, 477, 485, 490, 494, 699.
- Aerobindus (Byzantine consul), 167, 168.
- Aguado, Francisco, 279.
- Ajax, 240.
- Alfonso XIII (King of Spain), 633.
- Amianus Marcellinus, 128.
- Anastasius I (Byzantine emperor), 43, 44, 45, 167, 168.
- Antoniano, Silvio, 221.
- Arcadius (Roman emperor), 32, 33.
- Aristotle, 188, 206, 207, 208, 210, 220, 254, 571, 585, 588, 590.
- Ascham, Roger, 246, 250.
- Augustine of Hippo, 26, 28, 31, 35, 65, 129, 130, 137, 141, 226, 290, 299, 486, 490, 570, 571, 590, 626, 660, 700, 701.
- Augustus (Roman emperor), 21, 63, 162, 163.
- Aulus Gellius, 89.
- Avendaño, Cristóbal de, 298.
- Azpilcueta Navarro, Martín de, 213.
- Bachstrom, Johann-Friedrich, 385.
- Barcia y Zambrana, José de, 307.
- Bartali, Gino, 444, 445, 453, 454, 455, 456, 461, 551.
- Basil of Caesarea (Magnus), 483, 571, 709.
- Basil of Seleucia, 73.
- Beckham, David, 459.
- Belisarius, 46.
- Bernardino da Feltre, 202, 212, 216, 218.
- Bernardino da Siena, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 206, 208, 209, 211, 214, 219.
- Bernardino de Laredo, 281, 287, 309.
- Bernardino de Sahagún, 407.
- Brown, Tom, 449.
- Buoninsegni, Tomasso, 222.
- Cagigal, José María, 678, 679, 684, 708, 709.
- Calderón de la Barca, Pedro, 235.
- Caligula (Roman emperor), 161.
- Calvinus, 493.
- Camillo Benso (see Cavour)
- Caracciolo da Lecce, Roberto, 202, 203, 208, 214, 216.
- Casiano, Juan, 486, 701.
- Cassiodorus, 128.
- Castiglione, Baldessare, 236, 247, 248, 249, 260.
- Catholic Monarchs (Kings of Spain), 336, 339, 635.
- Cavour (count of), 547.
- Cedrenus, Georgius, 164.
- Celsus, 254, 693.
- Césaire d'Arles, 28.
- Cessoli, Jacobus de, 292.
- Charles V (Holy Roman Emperor & King of Spain), 335, 428.
- Cicero, 25, 157, 254, 571, 699.
- Cinzio, Giambattista Giralaldi, 221.
- Claudius (Roman emperor), 162.
- Clement of Alexandria, 172, 479, 480, 482, 483, 692.
- Constans (Roman emperor), 32.
- Constantine I (Roman emperor), 29, 32, 37, 128, 162, 163, 697.
- Coppi, Fausto, 444, 454, 455, 456.
- Cosimo I (Gran Duke of Florence), 237.
- Coubertin, Pierre de (baron of), 109, 110, 490, 677, 678, 679,

- 681, 683, 690, 700, 710, 711, 712.
- Cyprian of Carthage, 29, 129, 137, 141, 142, 143, 689, 690, 694, 695.
- Dainville, François de, 256.
- Dante Alighieri, 236, 571.
- de la Vega, Diego, 286, 295.
- De Preuilly, Godfrey, 704.
- della Marca, Giacomo, 200, 204, 208, 209, 214.
- Didon, Henri, 680, 709.
- Digby, Everard, 385.
- Dio Chrysostom, 157, 158.
- Dionisius of Halicarnassus, 63.
- Domician (Roman emperor), 63, 103.
- Dover, Robert, 237.
- Duarte (King of Portugal), 237, 238, 240, 241, 242, 243, 246.
- Durán, Diego de, 407.
- Elyot, Thomas, 236, 247, 248, 249, 252.
- Epictetus, 110.
- Erasmus of Rotterdam, 493.
- Euphemius, 43.
- Eusebius of Caesarea, 139.
- Eutyches, 43.
- Evagrius Ponticus, 486.
- Fernández de Valderrama, Pedro, 278.
- Ficino, Marsilio, 252.
- Forbet, Jean, 247.
- Franciotti, Cesare, 222.
- Francis I (King of France), 248, 260, 335.
- Francisco de Osuna, 273.
- Galenus, Claudius, 237, 249, 250, 254, 263.
- Gamper, Joan, 525, 526, 527, 528, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537.
- George (King of Greece), 679.
- Ghetti da Volterra, Andrea, 220.
- Gilson, Étienne, 14, 583, 584, 585, 586, 588, 589, 590.
- González de Eslava, Fernán, 298.
- Gregorius of Nyssa, 483.
- Hadrian (Roman emperor), 156, 157.
- Halmilton, Lewis, 458, 459, 460.
- Henry II (King of France), 245.
- Henry IV (King of France), 369.
- Henry VIII (King of England), 249, 260.
- Hernán Cortés, 407, 427, 428.
- Hernando de Talavera, 276.
- Herod the Great, 104.
- Hilarion, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 130.
- Homer, 103, 237.
- Honorius (Roman emperor), 32, 35, 65, 164, 167.
- Horatius, 278.
- Hypatius of Chalcedon, 73.
- Irenaeus, 489.
- Isidore of Seville, 28, 187, 206, 706.
- Isidoro Clario, 277.
- James I (King of England), 258, 260.
- Jan III Sobieski (King of Poland), 663, 667.
- Jerome of Stridon, 12, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 489, 660, 698.
- John Chrysostom, 28, 200, 201, 485, 690, 698, 699.
- John of Ephesus, 39.
- Juan de Mora, 283.
- Julian (Roman Emperor), 85.

- Justinian (Byzantine Emperor), 40, 44, 45, 706.
- Justinus I (Byzantine Emperor), 69.
- Juvenal, 20, 25.
- Lactantius, 90, 129, 571, 695.
- Lanuza, Gerónimo Batista, 314.
- Lauso, 161, 164, 165, 166.
- Libanius, 67.
- Liddell, Eric, 445, 450, 451, 461.
- Louis XVI (King of France), 369.
- Loyola, Ignatius of, 253, 255, 493.
- Lucian of Samosata, 80, 105, 111, 700, 704.
- Luther, 490, 493.
- Maciavelli, Niccolò, 334, 335.
- Madrigal, Juan Bautista de, 306.
- Malalas, John, 40, 45, 67, 68.
- Manning, William, 443, 444, 445.
- Marcus Aurelius (Roman Emperor), 25.
- Martial, 25.
- Masferrer y Sala, Narciso, 527, 528, 529, 531, 532, 534, 535, 536, 537.
- Mathewson, Christy, 445, 452, 453, 463.
- Medici, Alessandro de, 496.
- Medici, Lorenzo de (Grand Duke of Florence), 245, 246.
- Meduna, Bartolomeo, 221.
- Menander rethor, 65.
- Menander, 41.
- Mercuriale, Girolamo, 253, 254.
- Michelangelo Buonarrotti, 154, 176.
- Milton, John, 235.
- Moses, 154, 176, 589, 590.
- Mulcaster, Richard, 254.
- Napoleon Bonaparte (Emperor of France), 164, 384, 447.
- Nero (Roman Emperor), 63, 87, 105, 118.
- Nestorius, 44.
- Nieremberg, Juan Eusebio de, 275.
- Notkeer Labeo, 707.
- Novatian, 26, 27, 28, 53, 57, 60, 61, 62, 694.
- Odysseus, 240.
- Origen of Alexandria, 693, 694, 697.
- Ortega y Gasset, 575, 579.
- Ortiz Lucio, Francisco, 294.
- Ossó y Serra, Luis de, 534.
- Ovid, 60.
- Pacheco, Baltasar, 282.
- Pascal, Blaise, 256.
- Pasqual, Miguel Ángel, 303.
- Pastrana, Eusebio, 279.
- Paul the Deacon, 707.
- Pausanias, 81, 85, 93, 104, 155, 161.
- Pavoni (Cardinal), 554, 557, 558, 559, 560, 562, 564.
- Pedro Alfonso de Huesca, 707
- Peisistratos, 89.
- Pelops, 88, 89.
- Pericles, 164.
- Petrarch, 236.
- Phidias, 12, 79, 80, 81, 82, 88, 91, 93, 94, 95, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 163, 164, 171, 172, 174, 175.
- Phillip II (King of Spain), 245, 337, 346.
- Phillip III (King of Spain), 342.
- Philo of Alexandria, 107.
- Philo of Byzantium, 159.
- Philostratus, 697, 700, 703.
- Piccolomini, Alessandro, 221.
- Piccolomini, Ennea Silvio (see Pius II).

- Pindar, 89, 237.
 Plato, 252, 254, 480, 481, 590.
 Pliny the Elder, 254, 314.
 Pliny the Younger, 25, 38.
 Plotinus, 571, 590.
 Plutarch, 89, 254.
 Praxiteles, 164.
 Prefontaine, Steve, 456, 457.
 Procopius of Caesarea, 41.
 Provençalo, Moses, 259, 260.
 Prudentius, 138, 143, 144.
 Pseudo-Clemente, 477, 478.
 Pythagoras, 89, 571.
 Quintilian, 140.
 Quodvultdeo, 28, 145, 701, 702.
 Ratzinger, Joseph (see Benedict XVI).
 Rebelais, François, 236, 247, 248, 249, 385.
 Reina, licenciado, 292.
 Richelieu (Cardinal), 336.
 Roger, Nicolas, 385, 387.
 Romulus, 124.
 Saint Alfonso María Ligorio, 705.
 Saint Athanasius, 698.
 Saint Charles Borromeo, 221.
 Saint Cyril of Jerusalem, 697.
 Saint Fabian, 694.
 Saint Felicity, 24, 64, 135, 136, 137, 138.
 Saint Francis Xavier, 255, 256.
 Saint Gabriel (archangel), 167.
 Saint Ignatius of Antioch, 478.
 Saint John Bosco, 546, 593, 594, 595, 597, 598, 600.
 Saint John of the Cross, 630, 635, 638.
 Saint Joseph Cottolengo, 593, 594, 595, 597.
 Saint Justin Martyr, 58, 690.
 Saint Louis Orione, 14, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 606, 607, 608.
 Saint Michael (achangell), 167.
 Saint Pachomius, 696.
 Saint Paul, 12, 80, 96, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 137, 140, 142, 185, 187, 253, 254, 276, 283, 288, 299, 474, 475, 477, 489, 551, 53, 557, 559, 683, 686, 687, 689, 700, 703, 706.
 Saint Perpetua, 24, 64, 135, 136, 137, 138, 146, 147, 148, 149.
 Saint Peter, 167, 178, 667.
 Saint Philip Neri, 221, 546.
 Saint Therese of Calcutta, 664.
 Saint Therese of Jesus, 296, 534, 650.
 Saint Thomas Aquinas (see Thomas Aquinas).
 Saint Victor, Hugh of, 206, 491.
 Salazar, Diego de, 335, 336.
 Salvian of Marseilles, 28, 487.
 Sánchez de Badajoz, Diego, 280, 281, 285.
 Savonarola, 198, 202, 213, 215.
 Scaino, Antonio, 222, 250, 259.
 Semeria, Giovanni, 544, 545, 548, 556, 565, 593, 594, 595, 600.
 Seneca, 25, 26, 74, 700, 703.
 Septimius Severus (Roman Emperor), 37, 138.
 Severus of Antioch, 69, 73.
 Sidonius Apollinaris, 64.
 Simone Manuel, 464, 465.
 Strabo, 155.
 Stubbes, Philip, 257.
 Suero de Quiñones, 241, 243, 244, 261.
 Suetonius, 25, 118.

Tacitus, 25, 63, 140.
 Tatian, 27, 57, 58, 59, 60, 62, 690, 691.
 Tertullian, 18, 26, 28, 53, 57, 58, 59, 60, 62, 115, 116, 118, 119, 138, 142, 279, 690, 691, 697, 707.
 Theodora (Byzantine Empress), 45.
 Theodoric (Ostrogoth King), 128.
 Theodosius I (Roman Emperor), 32, 33, 56, 86, 128, 160, 167.
 Theodosius II (Roman Emperor), 54, 56, 65, 66, 80, 160, 161, 164.
 Theophilus of Antioch, 690, 691.
 Theseus, 89.
 Thévenot, Melchisédech, 385.
 Thomas Aquinas, 188, 190, 485, 490, 491, 585, 586, 588, 660.
 Tiberius (Roman Emperor), 162.
 Toribio de Benavente, 407.
 Valentinian I (Roman Emperor), 31,
 Valentinian III (Roman Emperor), 31, 65, 66.
 Van Heemskerck, Maarten, 165, 177.
 Vegio, Maffeo, 220.
 Venegas del Busto, Alejo, 291.
 Vergerio, Pier Paolo, 220.
 Vergilius, 237.
 Vigenere, Blaise de, 336.
 Vitalianus (Byzantine general), 44.
 William of Ockham, 243.
 Woods, Tiger, 458, 459, 460.
 Wynnmann, Nikolaus, 385.

II-Romani Pontifices

Benedict XVI, 661, 664.
 Clemens I, 477, 478.
 Clements VII, 630.
 Francis, 14, 80, 613, 614, 616, 617, 618, 622, 623, 661.
 Gregorius Magnus, 705.
 Gregorius XIII, 546.
 Innocent I, 126, 127.
 John Paul II, 14, 444, 497, 501, 502, 503, 508, 594, 595, 607, 608, 613, 614, 629, 633, 661, 662, 664, 667.
 John XXIII, 444, 499, 500, 661, 663.
 Leo XI, 496.
 Leo XIII, 546, 547, 798.
 Paul II, 660.
 Paul VI, 500, 661.
 Pius II, 219, 492, 660.
 Pius IX, 547, 661.
 Pius X, 491, 593, 594, 595, 599, 661, 709, 710.
 Pius XI, 496, 661, 664.
 Pius XII, 497, 498, 499, 543, 544, 545, 550, 551, 552, 553, 554, 556, 557, 562, 684.
 Urban VIII, 496.

III-Nomina geographica

Achaia, 686
 Africa, 60, 64, 67, 130, 138, 139, 145, 449, 459, 464, 666.
 Alexandria, 118, 121.
 America, 235, 239, 388, 422, 428, 444, 452, 454, 455, 456, 457, 459, 461, 464, 476, 506, 508, 511, 603, 640, 665, 666.

- Antioch, 67, 68, 69, 478.
 Aquitaine, 368.
 Aragon, 243, 641, 707.
 Arcadia, 103.
 Argos, 86, 87, 91, 103.
 Asia, 65, 70, 103, 459.
 Athens, 82, 89, 103, 155, 680.
 Australia, 461, 462, 505, 507.
 Avignon, 630.
 Aztecs, 407, 414, 415, 421, 422, 423, 425, 427, 428.
 Barcelona, 525, 526, 528, 529, 530, 531, 533, 535, 536, 537.
 Belgium, 175, 547.
 Byzantium, 36, 159, 169, 169.
 California, 402, 406, 422, 425, 459, 640.
 Caravaca de la Cruz, 14, 349, 627, 628, 629, 630, 631, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 647, 650, 651, 652.
 Cartagena, 314, 349, 350, 628, 634, 636, 638, 641, 642.
 Carthage, 30, 64, 65, 135, 136, 137, 143, 145, 689, 694, 701.
 Castille, 341, 344, 345, 352, 353, 355, 634, 637, 641, 650.
 Chiapas, 402, 423.
 Chichén Itzá, 401, 402, 405, 407, 411, 412, 413, 414, 415.
 China, 445, 449, 451, 669.
 Cobá, 413.
 Constantinople, 13, 23, 37, 39, 40, 43, 44, 46, 47, 84, 161, 164, 165, 166, 167, 170.
 Copán, 404, 411.
 Corinth, 12, 84, 86, 87, 88, 95, 96, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 112, 113, 159, 474, 557, 686.
 Corinthians, 101, 102, 112, 113, 124, 140, 253, 254, 500, 553, 557, 660, 686.
 Cracow, 664, 666.
 Cyclades, 92.
 Delphi, 84, 85, 88, 95, 103, 112, 155, 159, 696.
 Egypt, 65, 103, 138, 260, 661.
 El Salvador, 421, 422.
 El Tajín, 414, 415, 416.
 England, 191, 237, 239, 244, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 333, 334, 446, 457, 459, 495, 512, 709.
 Ephesus, 686.
 Epidaurus, 90, 103.
 Europe, 170, 203, 223, 233, 234, 257, 260, 292, 338, 339, 340, 427, 447, 457, 461, 546, 547, 630.
 Flanders, 340, 346, 358.
 Florence, 157, 174, 198, 202, 204, 235, 245, 251, 494, 495.
 France, 13, 64, 168, 189, 191, 245, 260, 261, 262, 278, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 361, 362, 363, 364, 365, 374, 392, 394, 444, 448, 453, 454, 470, 493, 495, 528, 531, 669, 704, 709.
 Gaul, 31, 64, 67.
 Gaza, 120, 121, 124, 125.
 Gerasa, 104.
 Germany, 447, 528, 669.
 Granada, 336, 352, 353, 631, 634, 635, 639.
 Great Britain, 186, 446, 457.
 Greece, 65, 103, 104, 114, 158, 159, 161, 572, 679, 686.
 Herculaneum, 594, 595, 608.
 India, 449.
 Israel, 103, 104, 259, 669.
 Isthmia (see Corinth).

- Italy, 14, 63, 64, 67, 74, 92, 128, 167, 195, 196, 197, 199, 203, 204, 338, 340, 346, 358, 455, 508, 509, 543, 549, 550, 565, 603, 669.
- Jerusalem, 104, 173, 282, 318, 661.
- Languedoc, 361, 362, 363, 364, 367, 368, 376, 394.
- Lausanne, 186, 680.
- Lyon, 448.
- Madrid, 528, 639.
- Mantua, 259, 260.
- Mayans, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 421, 422, 423, 437, 438.
- Megara, 103.
- Mesoamerica, 13, 401, 402, 403, 406, 411, 412, 414, 417, 421, 422, 423, 424, 425, 431.
- Mexico, 312, 407, 412, 422, 423, 436, 507.
- Milan, 221, 338, 602, 699.
- Mixco Viejo, 411.
- Monte Albán, 411.
- Montpellier, 367.
- Montreal, 500.
- Murcia, 10, 13, 34, 333, 346, 348, 349, 350, 352, 355, 356, 627, 628, 629, 631, 633, 634, 636, 637, 638, 640, 641, 642, 649, 650, 651, 652, 712.
- Naples, 64, 338.
- Narbonne, 364.
- Nemea, 84, 86, 87, 88, 95, 103, 105, 112, 155, 159.
- New York, 443, 445, 452, 460.
- Nîmes, 191, 278, 365.
- Olmecs, 402, 421, 422, 425.
- Olympia, 12, 54, 55, 67, 68, 79, 80, 81, 82, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 103, 106, 112, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 166, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 686.
- Orihuela, 627, 628, 631, 636, 638, 641, 642, 643, 647, 649, 652.
- Padova, 203, 214, 216.
- Paris, 168, 173, 190, 242, 245, 255, 368, 384, 385, 393, 584.
- Paros, 92, 93.
- Paso de la Amada, 402, 423.
- Pavia, 216.335.
- Pellene, 103.
- Peloponnese, 104, 155.
- Piekary Śląskie, 14, 657, 658, 659, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672.
- Platea, 103.
- Poland, 14, 501, 657, 658, 659, 661, 662, 663, 664, 665, 667, 669, 670, 671.
- Prussia, 447, 495.
- Puente La Reina, 640, 641.
- Rhodes, 103.
- Rio de Janeiro, 60, 464, 508, 664, 666.
- Rome, 13, 20, 23, 24, 35, 46, 54, 56, 58, 60, 63, 65, 72, 83, 89, 91, 94, 103, 106, 140, 160, 161, 164, 168, 170, 176, 278, 279, 478, 497, 599, 602, 606, 661, 694, 710.
- Roncesvalles, 633, 641, 652.
- Santiago de Compostela, 243, 633, 639, 661, 712.
- Seville, 177, 278, 639.
- Siena, 211.
- Silesia, 14, 657, 658, 661, 662, 663, 665, 666, 667, 670, 671, 672.

Sinaloa, 421, 422, 423, 424, 425, 435, 436.
 Sorèze, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 373, 374, 375, 376, 378, 379, 380, 381, 383, 385, 387, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397.
 Spain, 13, 170, 245, 271, 335, 336, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 347, 348, 354, 355, 356, 358, 368, 528, 529, 533, 630, 632, 633, 649, 650, 684, 712.
 Switzerland, 531.
 Tarsus, 107, 113.
 Teotihuacan, 406, 416.
 Teotihuacans, 421.
 Thebes, 103.
 Tikal, 411.
 Toltecs, 407, 421, 422.
 Toulouse, 364, 365, 367, 376, 379.
 Turks, 260, 663.
 Uclés, 634, 639.
 United Kingdom, 530.
 United States of America, 402, 421, 448, 455, 457, 461, 462.
 Uxmal, 411, 412.
 Valencia, 278, 297, 298, 631, 635, 641, 642.
 Vatican City, 613, 614, 615, 616, 619.
 Veracruz, 402, 414.
 Western Indies (see also America), 428.
 Xochicalco, 411, 423.
 Yaxchilan, 406, 416.
 Yucatan, 414, 437.
 Zapotecs, 411, 421, 422.

IV-Agones ludi et ludicra

actor, 28, 29, 31, 573, 690.
agones, 12, 53, 54, 64, 101, 102, 106, 107, 108, 159, 469, 472, 474, 479, 482, 483, 498, 499, 500, 510, 548, 549, 550, 556, 558, 561, 562, 575, 593, 600, 602, 603, 604, 607, 608, 682, 683, 688, 689, 691, 693, 694, 696, 700, 702, 706, 710, 711, 712.
 American football, 73, 444, 447, 449, 455.
 amphitheater, 18, 21, 22, 23, 24, 27, 30, 31, 32, 35, 40, 115, 116, 118, 119, 120, 123, 130, 135, 137, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 187, 689, 694, 695.
 archery, 191, 206, 210, 212, 214, 246, 250, 707.
 arena, 23, 24, 27, 58, 118, 135, 136, 137, 138, 187, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 150, 323, 441, 442, 445, 455, 483, 691, 692.
 athlet, 12, 19, 25, 29, 30, 53, 54, 57, 58, 61, 62, 63, 65, 67, 69, 70, 72, 74, 75, 76, 79, 80, 86, 89, 90, 96, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 123, 140, 142, 144, 153, 154, 158, 208, 209, 233, 234, 239, 240, 244, 247, 251, 252, 253, 254, 255, 260, 261, 264, 276, 279, 300, 315, 316, 317, 318, 320, 441, 442, 444, 445, 448, 451, 456, 462, 463, 464, 472, 474, 478, 483, 484, 485, 487, 497, 500, 501, 502,

- 509, 510, 550, 553, 556, 558, 560, 562, 563, 564, 570, 579, 607, 608, 617, 619, 622, 623, 665, 670, 672, 687, 689, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 701.
- athletics, 12, 41, 53, 54, 56, 58, 60, 64, 67, 69, 72, 73, 75, 76, 80, 89, 101, 102, 103, 106, 109, 113, 187, 188, 237, 253, 255, 397, 456, 498, 506, 597, 667, 679, 680, 682, 687, 691, 692, 695, 697, 700, 703, 705.
- auriga, 19, 20, 28, 29, 30, 31, 35, 118, 121, 122, 125, 127, 128, 130, 140, 144, 696, 699, 702.
- ball, 13, 210, 214, 221, 222, 234, 246, 248, 250, 251, 257, 59, 260, 274, 275, 280, 288, 296, 300, 301, 302, 303, 304, 322, 323, 326, 357, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 421, 422, 423, 424, 425, 427, 428, 434, 435, 436, 437, 438, 529, 530, 666, 682, 683, 693, 706, 707.
- ballgame, 212, 234, 248, 250, 257, 260, 274, 280, 301, 302, 303, 304, 326, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 411, 412, 414, 415, 417, 421, 422, 423, 425, 437, 438, 693, 706.
- Barcelona (FC), 14, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537.
- baseball, 435, 452, 463.
- basketball, 411, 603, 670.
- battagliole*, 212, 218.
- bets, 20, 38, 205, 224, 275, 427, 652, 692.
- bicycle, 444, 454, 627, 640, 642, 643, 644, 646, 647.
- Blues (Circus faction), 38, 39, 40, 41, 43, 45, 69.
- bowling, 257.
- boxer, 64, 74, 75, 112, 476, 687, 690.
- boxing, 63, 69, 70, 75, 76, 112, 148, 449, 453, 455, 475, 691.
- bull fighting, 218, 248, 274, 275, 276, 279, 280, 282, 283, 284, 291, 305, 312, 314, 315, 318, 323, 324, 326, 694.
- Capitoline Games, 103,
- cavalry, 244, 275, 276, 282, 284, 289, 292, 303, 334, 335, 336, 337, 341, 373, 376, 491, 492, 494, 682, 683, 704, 707.
- champion, 103, 208, 209, 388, 445, 446, 447, 453, 454, 455, 459, 531.
- championship, 388, 667, 688, 689, 695.
- chariot race, 17, 18, 19, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 45, 46, 47, 88, 118, 120, 124, 125, 126, 166, 167, 237, 277, 706.
- chariot, 25, 119, 120, 121, 125, 144, 277, 278, 373, 374, 396, 696, 702.
- checkers, 274, 275, 295.
- chess, 198, 205, 210, 212, 222, 271, 274, 275, 280, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 319, 320, 326, 707.
- Circus Maximus*, 19.
- circus*, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 27, 35, 36, 37, 38, 53, 54, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 130, 187, 277, 554, 689, 694, 702.

- club, 38, 448, 457, 495, 527, 528, 529, 530, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 561, 594, 671.
- Colosseum, 23, 46, 54, 90, 278, 279.
- competition, 20, 37, 41, 42, 47, 53, 54, 57, 61, 62, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 80, 88, 89, 90, 93, 95, 96, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 113, 124, 125, 126, 140, 142, 155, 179, 191, 236, 240, 246, 253, 261, 262, 264, 274, 384, 441, 445, 447, 455, 469, 470, 471, 478, 489, 495, 499, 502, 503, 528, 587, 594, 595, 607, 608, 666, 667, 671, 682, 684, 694, 706.
- competitor, 21, 63, 69, 160, 247, 255, 299, 451, 473, 485, 679, 706.
- court, 402, 406, 407, 408, 411, 412, 413, 414, 415, 417, 421, 422, 423, 424, 425, 430, 437.
- cricket, 446, 449, 450, 457, 461, 462.
- crowd (see also spectators), 109, 119, 125, 126, 160, 417, 621.
- crown, 57, 58, 59, 61, 62, 65, 86, 101, 102, 103, 105, 108, 111, 112, 113, 114, 124, 138, 142, 156, 209, 255, 475, 476, 478, 479, 484, 485, 686, 687, 689, 692, 695.
- cycling, 444, 453, 454, 470, 551, 603, 647, 667, 671.
- cyclist, 444, 453, 454, 471, 472, 666.
- dancing, 191, 198, 199, 210, 211, 212, 215, 216, 217, 221, 249, 276, 279, 371, 372, 377, 378, 380, 381, 390, 396, 574, 702.
- doctor, 35, 141, 147.
- doping, 616, 617, 688, 695, 705.
- duel, 143, 210, 212, 246.
- dumbbells, 105.
- entertainment (see also ludic), 18, 22, 32, 36, 47, 65, 145, 160, 188, 195, 196, 197, 206, 207, 208, 210, 213, 214, 220, 239, 255, 258, 260, 275, 283, 290, 373, 377, 379, 382, 384, 392, 409, 421, 422, 477, 451, 464, 546, 560, 562, 577, 586, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 600, 602, 604, 606, 667, 706, 710.
- equestrian (see also horse riding), 682.
- executions, 18, 22, 23, 24, 27, 135, 136, 138, 139, 146, 150, 403, 454.
- exercise, 12, 57, 65, 111, 187, 189, 204, 205, 206, 208, 210, 211, 219, 220, 223, 224, 233, 234, 236, 237, 239, 247, 249, 250, 251, 253, 254, 256, 257, 259, 260, 262, 264, 272, 274, 275, 276, 277, 279, 282, 284, 299, 303, 304, 317, 318, 319, 322, 323, 324, 325, 357, 361, 362, 363, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 450, 475, 476, 479, 480, 483, 492, 498, 499, 500, 506, 507, 509, 554, 555, 558, 564, 577, 579, 596, 600, 616, 621, 622, 625, 645, 681, 682, 685, 692, 693, 698, 699, 706, 708.
- faction, 20, 41, 42, 43, 45, 69, 72, 198, 219, 334, 451.

- fair play*, 452, 463, 473, 500.
- fan, 38, 39, 42, 61, 73, 114, 118, 142, 239, 287, 305, 319, 456, 665, 666, 670, 672.
- federation, 448, 501, 502, 508, 509, 527, 528, 529, 532, 534, 543, 544, 545, 547, 548, 550, 565, 599, 608, 617.
- fencing, 142, 210, 214, 222, 240, 246, 271, 274, 275, 280, 298, 299, 300, 315, 326, 377, 380, 381, 389.
- festival, 26, 57, 63, 65, 67, 69, 92, 96, 104, 159, 160, 195, 196, 237, 259, 412, 669.
- fighting, 21, 29, 37, 53, 54, 62, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 107, 120, 135, 136, 137, 141, 143, 146, 147, 148, 149, 185, 192, 209, 215, 240, 244, 261, 272, 275, 280, 281, 284, 292, 293, 299, 306, 314, 317, 321, 326, 356, 681, 697, 698, 699, 700, 701, 704.
- fishing, 287, 319, 326, 562.
- followers, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 59, 123, 125, 186.
- foot race, 59, 68, 70, 101, 105, 107, 109, 112, 113, 114, 124, 161, 206, 211, 221, 223, 240, 249, 253, 260, 282, 326, 357, 451, 456, 475, 485, 667, 687, 694, 695, 707, 712.
- footing, 288, 289, 295, 296, 671, 693.
- gambling, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 201, 211, 212, 214, 218, 257, 275, 446, 447.
- game of reeds, 248, 274, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 318.
- games, 12, 13, 15, 18, 19, 21, 22, 23, 26, 28, 30, 31, 32, 36, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 79, 80, 81, 84, 86, 87, 88, 92, 95, 101, 102, 103, 105, 106, 109, 113, 115, 116, 118, 124, 145, 159, 160, 166, 179, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 217, 218, 220, 222, 223, 224, 237, 250, 253, 255, 256, 257, 263, 264, 276, 277, 278, 279, 280, 291, 317, 361, 362, 363, 370, 371, 374, 388, 396, 397, 451, 452, 469, 473, 476, 480, 481, 488, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 501, 503, 504, 509, 530, 532, 546, 549, 572, 578, 601, 602, 606, 667, 679, 682, 683, 684, 685, 687, 688, 689, 691, 694, 695, 700, 701, 702, 703, 706, 708, 711.
- Giro de Italia, 444, 453, 499, 551.
- gladiator, 12, 18, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 58, 65, 73, 74, 120, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 150, 278, 661, 682, 690, 691, 695, 697, 704.
- Greens (Circus faction), 38, 39, 40, 41, 43, 45, 72, 121.
- gym, 84, 88, 92, 93, 103, 104, 107, 527, 529, 531, 532, 533, 535, 537.
- gymnastics, 53, 54, 63, 111, 192, 206, 362, 372, 373, 374, 377, 378, 396, 447, 448, 472, 480, 483, 486, 497, 498, 499, 503,

- 547, 554, 565, 574, 600, 603,
666, 667, 670, 682, 692, 697,
703, 708.
- health, 111, 122, 210, 211, 221,
223, 238, 245, 248, 249, 250,
253, 263, 275, 304, 305, 310,
447, 449, 479, 480, 485, 493,
507, 529, 587, 616, 618, 624,
625, 646, 661, 681, 692.
- Heraia*, 68.
- hippodrome, 36, 37, 39, 40, 42,
45, 46, 47, 104, 118, 165, 166,
167.
- hockey, 532.
- horse riding (see also equestrian),
357, 380, 389.
- horse, 19, 20, 30, 42, 115, 116,
118, 119, 121, 124, 125, 126,
127, 128, 212, 240, 241, 248,
260, 261, 277, 278, 280, 283,
285, 290, 293, 297, 298, 305,
306, 310, 337, 373, 374, 486,
699, 707.
- hunter, 21, 29, 30, 31, 130, 285,
286, 287, 288, 289, 315, 316,
318, 319.
- hunting, 212, 274, 275, 280, 284,
285, 286, 290, 326, 409, 427,
490, 491, 562, 707.
- Isthmian Games, 12, 87, 88, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 112, 113, 686.
- javelin, 59, 105, 206, 211, 214,
706.
- jousting, 47, 212, 213, 215, 218,
234, 240, 241, 242, 244, 245,
246, 248, 261, 262, 263, 274,
276, 277, 280, 284, 311, 315,
694, 704.
- judge, 113, 137, 147, 292, 313,
432, 476, 483, 484, 691.
- judo, 70, 603.
- jumping, 59, 103, 206, 221, 222,
223, 258, 260, 357, 472, 574,
706.
- karate, 70.
- lanista*, 147, 148, 149.
- ludi*, 12, 17, 18, 21, 27, 116, 124,
126, 127, 130, 202, 205, 206,
706.
- ludic, 30, 31, 35, 115, 116, 118,
119, 120, 123, 124, 125, 126,
160, 167, 195, 196, 197, 198,
199, 200, 201, 203, 204, 206,
207, 208, 210, 211, 212, 217,
218, 219, 222, 223, 224, 250,
263, 274, 275, 280, 317, 369,
385, 469, 470, 477, 480, 491,
492, 493, 494, 572, 575, 577,
590, 593, 595, 596, 600, 601,
602, 604, 606, 682, 683, 688,
689, 691, 693, 694, 696, 698,
702, 703, 706, 710, 711.
- ludus*, 141, 147, 205, 207, 208,
209, 217, 223, 292, 691, 698,
705, 711.
- match, 20, 42, 60, 69, 72, 73, 76,
239, 240, 242, 244, 406, 408,
411, 412, 415, 434, 449, 476,
530, 531, 532, 616, 666, 671.
- mixed martial arts, 70.
- motivation, 13, 158, 258, 333,
334, 335, 351, 355, 652.
- motorcycling, 666, 671.
- munera*, 12, 17, 18, 21, 27, 28, 36,
65, 121, 135, 136, 137, 144, 148.
- muscular Christianity (see also
YMCA), 253, 396, 397, 449,
506, 512, 709.
- Nemean Games, 86, 103, 105.
- Olympic Games of Antioch, 67,
68, 69.

- Olympic Games, 12, 18, 19, 37, 54, 57, 65, 67, 79, 88, 103, 106, 110, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 186, 237, 417, 423, 426, 462, 472, 485, 486, 490, 491, 494, 500, 508, 509, 510, 603, 660, 679, 680, 686, 696, 697, 699, 700, 704.
- Olympism, 109, 682, 709, 710.
- palaestra*, 103, 123, 478, 483, 550, 606, 692.
- pall-mall, 247.
- palm, 105, 142, 147, 148, 149, 551, 706.
- Panhellenic Games, 57, 80, 84, 87, 95, 153, 154, 682, 686, 700, 703.
- pankration, 64, 69, 70, 75, 148.
- paralympic, 608.
- pedagogy of the body, 13, 361, 362, 363, 368, 369, 370, 380, 381, 384, 390, 392, 396, 397.
- petanque, 603.
- physical activity, 14, 205, 206, 207, 220, 223, 249, 257, 275, 317, 379, 613, 614, 615, 617, 624, 692, 710, 711.
- physical culture, 14, 498, 657, 658, 659, 660, 661, 665, 666, 667, 669, 670, 671, 672.
- physical education, 389, 499, 548, 572, 573, 574, 575, 576, 578, 579, 618, 621, 627, 628, 642, 646, 661, 670, 684, 697, 708.
- player, 197, 200, 212, 223, 224, 246, 259, 291, 293, 294, 295, 296, 300, 302, 304, 322, 323, 325, 333, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 414, 415, 416, 425, 427, 428, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 451, 452, 457, 463, 496, 500, 504, 530, 532, 534, 535, 574, 666.
- playing field, 62, 69, 80, 197, 237, 243, 252, 260, 261, 262, 326, 401, 402, 404, 406, 407, 452, 461, 621.
- pole vault, 706.
- prize, 20, 101, 102, 103, 108, 109, 112, 124, 135, 142, 144, 147, 150, 282, 287, 318, 474, 475, 478, 479, 485, 686, 687, 688, 689, 693, 695, 701, 706, 707.
- professional, 17, 18, 28, 29, 30, 31, 35, 69, 70, 72, 74, 115, 116, 118, 135, 136, 143, 144, 160, 199, 217, 244, 260, 325, 333, 334, 340, 341, 345, 348, 385, 435, 438, 442, 452, 454, 457, 459, 460, 464, 495, 497, 501, 552, 553, 555, 558, 563, 618, 665.
- Pythian Games, 103.
- racket, 259, 406.
- radicals, 39, 40, 42, 455.
- rallies, 671.
- referee, 141, 432, 473, 482, 500, 558, 561, 677.
- regulation, 110, 113, 114, 145, 185, 196, 197, 208, 209, 213, 236, 242, 243, 244, 246, 247, 250, 356, 406, 417, 425, 431, 432, 433, 434, 435, 701, 704, 705, 710.
- relay race, 105.
- ride, 238, 240, 707.
- rugby, 396, 445, 451, 709.
- runner, 29, 30, 101, 109, 112, 114, 121, 128, 223, 293, 456, 619, 666, 687.
- sailing regatta, 105.
- shooting, 246, 284, 671.

- skating, 603.
 ski, 501, 503, 707.
 soccer, 14, 20, 42, 186, 191, 251,
 257, 435, 469, 470, 482, 488,
 494, 495, 496, 501, 503, 504,
 505, 507, 526, 527, 528, 529,
 530, 531, 532, 533, 535, 537,
 548, 565, 600, 602, 603, 604,
 621, 665, 666, 668, 670, 671.
 spectacle, 12, 17, 18, 19, 20, 21,
 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 39,
 40, 42, 46, 47, 58, 59, 60, 61,
 64, 65, 70, 74, 107, 115, 116,
 117, 118, 119, 120, 121, 122,
 123, 124, 125, 126, 127, 129,
 130, 136, 140, 141, 143, 144,
 145, 146, 148, 149, 160, 278,
 280, 281, 315, 316, 317, 318,
 325, 327, 371, 409, 437, 482,
 483, 487, 554, 558, 559, 573,
 589, 682, 683, 685, 687, 689,
 691, 692, 694, 700, 701, 702,
 703, 706, 707, 711.
 spectators, 26, 27, 37, 38, 39, 42,
 73, 101, 102, 103, 104, 105,
 108, 109, 137, 145, 257, 297,
 423, 482, 488, 689, 690, 691,
 692, 695, 700.
 sponsor, 58, 71, 72, 129, 179, 241,
 433, 457, 459, 667, 670, 710.
 sports instinct, 14, 677, 678, 680,
 681, 682, 683.
 sportsmen/sportswomen, 13, 74,
 106, 113, 438, 442, 443, 445,
 449, 450, 451, 452, 458, 462,
 532, 569, 573, 576, 613, 614,
 618, 620, 621, 662, 669, 687,
 691, 693, 694, 695, 701.
 stadium, 30, 59, 67, 68, 84, 85,
 86, 87, 88, 101, 102, 103, 104,
 105, 107, 108, 109, 114, 124,
 144, 187, 209, 253, 463, 472,
 474, 478, 482, 484, 497, 504,
 543, 544, 545, 559, 603, 687,
 692, 706.
 swimming, 254, 357, 378, 380,
 381, 382, 383, 384, 385, 388,
 389, 396, 464, 603, 667, 698.
 team, 20, 34, 38, 41, 72, 202, 236,
 240, 261, 274, 347, 406, 407,
 408, 415, 417, 424, 429, 430,
 431, 432, 433, 434, 437, 438,
 447, 452, 455, 461, 463, 471,
 494, 495, 496, 498, 506, 509,
 530, 531, 532, 533, 537, 558,
 600, 601, 645, 647, 648, 666,
 667, 668.
 tennis, 211, 222, 247, 248, 249,
 250, 256, 257, 259, 411, 502,
 617.
 theatre, 18, 27, 29, 37, 42, 107,
 118, 119, 123, 187, 201, 215,
 278, 281, 367, 371, 482, 487,
 492, 495, 691, 693, 695.
 toreador, 312, 314, 315, 316.
 Tour de France, 444, 453, 454, 470.
 tournements, 188, 191, 205, 210,
 212, 214, 215, 222, 240, 244,
 274, 276, 277, 280, 283, 284,
 315, 373, 374, 396, 492, 495,
 604, 667, 668, 704.
 trainer, 35, 110, 137, 141, 147,
 237, 320, 322, 325, 455, 463,
 569, 570, 579, 613, 614, 615,
 617, 618, 619, 620, 622, 623,
 625, 691, 692, 695, 697.
 training, 75, 103, 106, 110, 111,
 113, 195, 196, 209, 215, 248,
 282, 333, 334, 345, 351, 356,
 357, 447, 454, 455, 462, 482,
 687, 694, 697, 698.

- ulama, 402, 406, 408, 421, 422,
 423, 424, 425, 426, 428, 430,
 431, 432, 435, 436, 437, 438.
- values, 75, 136, 149, 154, 195,
 196, 199, 200, 207, 210, 220,
 224, 251, 441, 442, 443, 444,
 445, 446, 447, 462, 491, 492,
 499, 500, 501, 510, 534, 536,
 555, 570, 572, 576, 577, 586,
 587, 607, 618, 619, 622, 623,
 625, 628, 642, 643, 645, 652,
 661, 669, 671, 694, 704.
- veedor (see also referee), 432, 433,
 434, 435.
- venatio*, 145, 702.
- venator* (see also hunter), 21, 28,
 31, 35.
- victory, 20, 32, 33, 34, 44, 61, 68,
 72, 92, 102, 105, 107, 108,
 109, 112, 114, 125, 126, 128,
 148, 209, 217, 222, 240, 243,
 246, 248, 279, 288, 299, 317,
 318, 320, 322, 325, 326, 340,
 357, 388, 404, 407, 448, 453,
 464, 478, 483, 484, 488, 499,
 511, 551, 617, 623, 663, 667,
 696, 697, 699.
- volleyball, 408, 603, 667.
- weight throwing, 206.
- wrestler, 29, 31, 56, 64, 75, 135,
 147, 148, 279, 323, 472, 486.
- wrestling, 21, 42, 59, 60, 62, 67,
 69, 70, 103, 107, 135, 141,
 142, 144, 148, 159, 188, 192,
 206, 214, 221, 222, 223, 260,
 298, 324, 472, 474, 475, 476,
 477, 479, 480, 482, 483, 484,
 485, 486, 487, 681, 690, 691,
 694, 701, 702, 706, 707.
- V-Res sacra et nomina deorum***
- Altis, 93, 155.
- Anglicanism, 258, 259, 448, 459,
 709.
- Apollo 85, 95.
- ascetism, 53, 54, 75, 76, 102, 106,
 116, 117, 272, 281, 489, 690,
 701.
- Asklepios, 90.
- Athena, 85, 155, 158, 240.
- Baptist, 452.
- Benedictines, 361, 362, 363, 364,
 367, 370, 379, 382, 384, 396,
 701.
- Bible, 252, 259, 264, 462, 661.
- Calvinists, 364.
- Carmelites, 312, 350, 630, 635,
 640, 648.
- catacombss, 91, 94.
- Catholicism, 11, 13, 14, 34, 204,
 206, 213, 223, 226, 234, 239,
 255, 256, 257, 258, 271, 272,
 276, 351, 361, 364, 365, 366,
 367, 374, 389, 390, 391, 447,
 448, 453, 454, 455, 461, 472,
 491, 508, 527, 534, 536, 537,
 543, 544, 545, 546, 547, 548,
 549, 550, 551, 552, 553, 555,
 558, 559, 562, 563, 564, 565,
 566, 596, 597, 598, 599, 600,
 601, 603, 605, 613, 614, 615,
 616, 622, 624, 633, 638, 651,
 657, 658, 659, 660, 661, 662,
 663, 665, 666, 667, 668, 669,
 671, 672, 678, 679, 683, 684,
 708, 709, 711, 712.
- chaplaincy, 455, 509, 510.
- Christ (see also Jesus), 12, 24, 31,
 40, 43, 44, 58, 60, 79, 80, 90,
 91, 95, 96, 108, 111, 112, 113,

- 114, 123, 125, 126, 137, 140, 147, 153, 154, 163, 167, 168, 169, 173, 174, 203, 208, 209, 241, 254, 278, 279, 285, 286, 287, 288, 298, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 323, 324, 325, 326, 450, 463, 475, 476, 477, 478, 489, 500, 504, 508, 580, 597, 599, 613, 614, 620, 623, 624, 687, 691, 692, 695.
- christianization, 17, 18, 22, 28, 32, 83, 116, 130, 220, 223.
- clergy, 197, 198, 203, 208, 210, 211, 213, 215, 216, 217, 218, 222, 350, 352, 353, 596, 597, 664, 666.
- confession, 212, 213, 214, 215, 217, 249, 366, 393, 473, 491, 599.
- conversion, 17, 18, 28, 31, 34, 35, 85, 93, 115, 116, 118, 122, 130, 139, 446, 449, 450.
- Council Lateran (IV), 212, 552.
- Council of Arles (II), 31.
- Council of Arles, 29.
- Council of Carthage, 30.
- Council of Chalcedon, 43, 44.
- Council of Elvira, 29.
- Council of Toledo, 127.
- Council of Trent, 220, 224, 271, 272, 277.
- Council Vatican (II), 178, 489, 616.
- counter-Reformation, 197, 221, 239, 492.
- Demon (see also Satan), 26, 59, 60, 61, 64, 76, 121, 122, 123, 44, 145, 200, 201, 202, 203, 209, 215, 280, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 297, 298, 299, 300, 305, 306, 310, 315, 320, 321, 683.
- Devil (see Demon).
- Dominicans, 199, 204, 208, 211, 215, 222, 292, 407, 680, 684, 709.
- Evangelicals, 446, 449, 450, 462, 463.
- evangelism, 11, 14, 80, 198, 216, 407, 421, 559, 593, 594, 595, 596, 597, 602, 604, 608, 615, 616, 617, 618, 636, 651, 658, 689, 705, 711.
- Franciscans, 201, 204, 211, 216, 221, 350, 407, 630, 640.
- friar, 211, 215, 351, 353, 709.
- Gnostics, 487, 488, 489, 709.
- God, 12, 26, 58, 59, 60, 61, 75, 113, 114, 125, 137, 140, 141, 142, 43, 144, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 158, 163, 168, 172, 173, 174, 176, 177, 190, 198, 200, 209, 210, 222, 224, 233, 234, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 255, 261, 263, 264, 273, 277, 278, 279, 282, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 309, 311, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 351, 358, 442, 443, 451, 462, 463, 464, 474, 475, 477, 478, 481, 484, 488, 499, 552, 553, 555, 556, 557, 559, 563, 564, 571, 585, 587, 588, 589, 590, 597, 599, 618, 619, 622, 625, 626, 682, 683, 689, 691, 692, 695, 696, 701, 709, 712.
- Heracles, 60, 79, 80, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95.

- heresy, 17, 18, 39, 40, 43, 44, 45, 198, 239, 254, 709.
- Hieronymites, 350, 630, 648.
- idolatry, 26, 59, 60, 61, 65, 115, 116, 118, 119, 122, 124, 126, 149, 167, 200, 407, 450, 488, 683, 691, 693, 694.
- Jesuits, 255, 256, 350, 366, 369, 390, 492, 493, 547, 630, 635, 630, 640, 648, 685, 709.
- Jesus (see also Christ), 31, 43, 119, 122, 153, 154, 175, 241, 278, 314, 316, 46, 456, 462, 475, 476, 477, 478, 508, 597, 599, 613, 614, 617, 618, 622, 624, 625, 670, 682, 691, 692.
- Judaism, 233, 234, 257, 259.
- Jupiter, 161, 162, 163.
- Lutheranism, 455.
- Manicheans, 488, 709.
- martyr, 12, 18, 22, 23, 24, 58, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 461, 667, 690, 691, 693, 695, 698.
- martyrdom, 24, 64, 111, 137, 138, 141, 144, 691, 693, 698.
- mendicants, 197, 199, 203, 211, 213.
- Methodists, 446.
- missions, 106, 112, 303, 351, 407, 445, 449, 450, 451, 562, 615, 618, 640.
- monk, 73, 117, 121, 125, 130, 211, 213, 292, 364, 365, 367, 371, 389, 391, 392, 696, 698, 701, 706, 707.
- Monophysitism, 43, 44, 45.
- Mormons, 508.
- muscular Christianity (see also YMCA), 253, 396, 397, 449, 506, 512, 709.
- mysticism, 54, 273, 490, 498, 696.
- mythology, 58, 60, 87, 88, 95, 168, 235, 240, 263, 401, 415.
- Nestorianism, 44, 45.
- Nike (See also Victory), 34, 156, 457, 458.
- oratory, 509, 510, 543, 544, 545, 546, 548, 565, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 600, 601, 602, 603, 606.
- Order of Santiago, 630, 631, 634, 648.
- Orthodoxy, 43, 44, 45, 168, 169, 479.
- paganism, 18, 26, 27, 28, 29, 32, 36, 56, 57, 58, 61, 79, 81, 82, 83, 84, 88, 92, 93, 95, 116, 117, 118, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 140, 141, 144, 145, 146, 150, 160, 161, 167, 198, 492, 679, 680, 695, 696, 699, 701, 702, 703, 709, 711.
- Pantocrator, 12, 153, 154, 168, 170, 171, 172.
- parish, 14, 189, 191, 257, 350, 353, 365, 544, 545, 560, 561, 565, 593, 595, 598, 603, 604, 605, 657, 658, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672.
- pastoral, 217, 303, 492, 496, 497, 502, 509, 511, 543, 544, 545, 546, 549, 551, 558, 563, 594, 595, 596, 598, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 615, 657, 658, 661, 662, 672, 705.
- Patristics, 28, 115, 116, 118, 123, 130, 140, 147, 186, 477, 677, 678, 683, 685, 688, 689, 690, 691, 693, 694, 697, 700, 703, 704, 705, 706, 709, 710.

- pilgrimage, 14, 159, 160, 456, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 655, 658, 661, 663, 664, 665, 667, 668, 669, 670, 671, 672.
- Poor Clares, 630.
- Pope, 80, 96, 264, 444, 453, 478, 491, 492, 496, 497, 499, 500, 501, 504, 510, 543, 544, 545, 546, 547, 550, 551, 599, 606, 607, 608, 613, 614, 617, 618, 622, 623, 629, 630, 632, 633, 660, 661, 662, 663, 664, 667, 684, 694, 697, 702, 705, 709, 710.
- Quran, 260.
- religious orders, 195, 196, 197, 198, 201, 220, 457, 630, 651.
- sin, 26, 119, 122, 137, 204, 210, 212, 213, 215, 216, 221, 242, 256, 258, 260, 280, 281, 285, 286, 288, 294, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 319, 322, 477, 484, 487, 488, 490, 512, 553, 679, 680, 684, 685, 693, 705.
- soul, 26, 76, 92, 110, 111, 122, 150, 172, 188, 190, 198, 207, 208, 210, 222, 223, 249, 280, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 296, 297, 299, 302, 303, 310, 311, 311, 315, 318, 319, 322, 323, 375, 449, 479, 487, 489, 500, 553, 554, 555, 556, 563, 571, 576, 600, 619, 621, 623, 625, 699, 701, 706.
- spirituality, 13, 31, 108, 111, 112, 137, 141, 142, 145, 149, 172, 234, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 279, 280, 283, 285, 286, 298, 299, 300, 305, 310, 314, 315, 333, 334, 351, 358, 456, 473, 478, 486, 487, 490, 492, 494, 499, 500, 507, 510, 511, 546, 552, 554, 560, 571, 576, 595, 596, 599, 613, 614, 616, 622, 623, 685, 687, 692, 694, 696, 698, 701, 702, 703, 709, 711.
- Popol Vuh, 401, 402, 405, 415, 416, 428.
- Poseidon, 87, 88, 104, 686.
- preacher, 122, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 275, 289, 295, 301, 308, 446, 670, 680, 689, 694.
- profane, 160, 198, 493.
- Protestantism, 204, 234, 239, 257, 258, 365, 366, 444, 447, 453, 455, 526, 527, 531, 533, 534, 535, 536, 537, 551, 556, 565, 711.
- Puritanism, 235, 239, 257, 258, 259, 260, 443, 446, 508, 511.
- Protestant Reformation, 224, 239, 492.
- priest, 71, 127, 197, 203, 204, 211, 212, 221, 223, 224, 257, 334, 303, 351, 562, 593, 594, 595, 600, 659, 663, 664, 667, 668, 670, 671, 672, 684, 685.
- sacrifice, 13, 32, 57, 65, 102, 105, 141, 253, 313, 320, 321, 324, 325, 401, 42, 407, 409, 413, 414, 415, 416, 417, 421, 422, 424, 444, 445, 450, 487, 564, 586, 693, 701.

- human sacrifice, 401, 402, 413, 414, 415, 422.
- sacred, 19, 83, 88, 89, 90, 155, 159, 160, 198, 263, 298, 480, 481, 492, 493, 505, 589, 680.
- Salesians, 597, 602.
- saints, 13, 175, 289, 306, 307, 426, 441, 442, 445, 446, 450, 452, 460, 465, 661, 687, 696, 698.
- sanctuary, 12, 14, 79, 80, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 104, 106, 172, 494, 636, 657, 658, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 669, 670, 671, 672.
- Satan, 39, 59, 64, 73, 138, 141, 148, 285, 290, 309, 310, 314, 478.
- Templars, 629, 641, 648.
- temple, 19, 56, 65, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 93, 95, 104, 105, 153, 154, 155, 160, 161, 164, 253, 412, 413, 625.
- Theology, 14, 47, 58, 60, 172, 199, 204, 205, 208, 209, 213, 216, 220, 221, 222, 235, 243, 253, 254, 256, 276, 448, 488, 489, 490, 504, 508, 511, 569, 578, 580, 589, 594, 595, 602, 607, 658, 659, 684, 685.
- values, 75, 136, 149, 154, 195, 196, 199, 200, 207, 210, 220, 224, 251, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 462, 491, 492, 499, 500, 501, 510, 534, 536, 555, 570, 572, 576, 577, 586, 587, 607, 618, 619, 622, 623, 625, 628, 642, 643, 645, 652, 661, 669, 671, 694, 704.
- True Cross, 629, 630, 631, 633, 634, 635, 637, 638, 639, 640, 641, 648, 651, 653.
- Victory, 33, 34, 44.
- Virgin Mary, 13, 14, 167, 174, 175, 190, 241, 242, 245, 261, 262, 296, 297, 298, 320, 364, 444, 657, 658, 662, 663, 664, 665, 666, 668, 669, 670, 672, 712.
- YMCA (Young Men's Christian Association), 447, 464, 507.
- Zeus, 12, 69, 79, 80, 81, 82, 86, 87, 88, 90, 93, 95, 153, 154, 155, 158, 159, 161, 162, 168, 172, 176.
- Zeus (statue by Phidias at Olympia), 12, 81, 88, 91, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 171, 173, 174, 175, 177, 178, 179.

VI-*Alia res notabiliores*

- Aesthetics, 14, 166, 175, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 625, 682, 683.
- Anthropology, 569, 570, 586.
- Antiquity, 40, 47, 57, 64, 69, 72, 75, 86, 89, 94, 110, 121, 153, 154, 177, 186, 235, 252, 263, 403, 417, 660, 677, 681, 683, 693, 702, 703, 706.
- apology, 684, 697, 709.
- army, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 351, 352, 354, 355.
- Baroque, 176, 177, 278, 326, 493, 650.
- beauty, 157, 159, 176, 178, 327, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 578, 580, 662.
- children, 118, 121, 167, 22, 254,

- 287, 314, 361, 362, 363, 364,
365, 370, 379, 384, 388, 435,
448, 451, 460, 508, 546, 548,
565, 575, 579, 601, 603, 604,
663, 707.
- Cinema, 436, 537, 550, 559, 574,
577, 578, 670.
- Codex Theodosianus*, 32, 65, 128,
161.
- commercialization, 15, 54, 160,
442, 457, 461, 463, 464, 559,
598, 662, 688, 695, 697, 705,
711.
- communism, 453, 454, 455, 659,
662, 664, 665, 668, 671, 672.
- cruelty, 27, 119, 446, 679, 683,
693, 694, 696, 702, 704, 710,
711.
- curse, 20, 24, 38, 121, 127, 128.
- disability, 594, 595, 596, 607, 608.
- discrimination, 645, 664, 688, 695,
705.
- Early Modern Age, 13, 15, 185,
186, 192, 195, 196, 197, 317,
361, 711.
- education, 219, 220, 247, 248,
255, 256, 361, 362, 363, 365,
368, 369, 370, 372, 373, 374,
375, 379, 381, 389, 391, 392,
393, 394, 395, 396, 450, 492,
498, 499, 508, 543, 544, 545,
547, 548, 564, 569, 570, 572,
573, 574, 575, 576, 577, 578,
579, 593, 594, 595, 596, 604,
606, 608, 615, 618, 621, 627,
628, 642, 644, 646, 661, 667,
670, 684, 696, 697, 699, 703,
707, 708, 711.
- Ethics, 14, 196, 197, 210, 211,
217, 504, 507, 534, 569, 570,
586, 613, 614.
- evergetism, 129, 130.
- fanaticism, 446, 451.
- fascism, 453, 454, 549, 600, 601.
- female, 53, 54, 71, 146, 198, 202,
296, 350, 701.
- French Revolution, 370, 372, 391,
393, 396.
- Gothic 168, 170, 172, 173, 174.
- Hagia Sophia (basilica), 44, 168,
171.
- hero, 12, 20, 56, 89, 90, 91, 95,
104, 108, 109, 110, 111, 113,
114, 117, 123, 126, 135, 136,
137, 139, 149, 150, 404, 428,
446, 449, 451, 452, 453, 454,
455, 456, 460, 461.
- Humanism, 219, 253, 263, 277,
385, 394, 492, 493, 684.
- icon, 441, 446, 458, 459, 460, 663.
- iconography, 12, 90, 153, 154,
155, 158, 159, 161, 162, 167,
168, 170, 171, 172, 173, 174,
178, 179, 416, 417.
- immorality, 27, 61, 115, 116, 118,
122, 205, 697.
- intolerance, 215, 217, 487.
- Justinian Code, 706.
- machismo, 53, 73, 76.
- magic, 38, 121, 125, 126, 127,
128, 130, 212.
- majesty, 153, 154, 155, 158, 163,
164, 166, 168, 169, 170, 171,
172, 174, 176, 178, 179.
- masculinity, 53, 54, 57, 70, 72, 76,
463.
- Masonry, 526, 527, 528, 535, 536,
537.
- Medicine, 58, 221, 233, 234, 263,
443, 558.
- metaphor, 12, 59, 65, 88, 96, 101,
102, 106, 107, 108, 109, 112,

- 113, 114, 116, 118, 123, 124, 136, 140, 142, 143, 146, 186, 208, 224, 236, 272, 276, 277, 294, 295, 296, 302, 303, 314, 315, 472, 477, 478, 504, 573, 607, 687, 692, 696, 698, 699, 700, 701, 705, 706.
- Metaphysics, 14, 490, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 590.
- Middle Ages, 13, 14, 36, 46, 47, 72, 173, 185, 186, 188, 192, 195, 196, 197, 201, 203, 204, 211, 217, 223, 224, 236, 240, 243, 252, 403, 488, 491, 492, 571, 628, 633, 634, 635, 642, 651, 677, 678, 680, 681, 682, 683, 686, 702, 703, 704, 706, 709, 710, 711.
- military, 13, 72, 142, 205, 215, 223, 248, 249, 251, 275, 280, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 354, 355, 357, 358, 361, 362, 363, 364, 367, 369, 370, 371, 374, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 389, 390, 392, 393, 396, 453, 491, 512, 597, 648, 663, 682.
- militia, 272, 333, 335, 336, 337, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 354, 355.
- moderation, 14, 67, 187, 207, 208, 219, 220, 223, 224, 677, 688, 689, 693, 694, 703, 705, 708, 711.
- moralize, 67, 69, 73, 74, 75, 111, 119, 130, 138, 188, 195, 196, 198, 199, 202, 204, 209, 210, 212, 213, 216, 217, 219, 220, 221, 224, 242, 246, 292, 301, 379, 395, 396, 447, 449, 460, 487, 492, 495, 497, 499, 500, 501, 512, 549, 553, 554, 555, 560, 562, 564, 571, 574, 577, 580, 596, 599, 606, 613, 662, 695, 697, 703, 705, 708, 711.
- nakedness, 53, 54, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 76, 385, 481.
- Neoclassicism, 177.
- Nika riots, 44, 45.
- opposition, 18, 25, 27, 58, 252, 257, 264, 365, 443, 695.
- patriotism, 72, 345, 362, 363, 389, 392, 394, 396, 447, 454.
- Philosophy, 14, 25, 38, 58, 107, 202, 206, 222, 252, 256, 263, 365, 393, 395, 425, 486, 501, 565, 569, 571, 572, 579, 583, 584, 585, 586, 590, 682, 684.
- power, 20, 21, 22, 45, 58, 75, 90, 150, 153, 154, 155, 158, 161, 162, 163, 166, 167, 170, 171, 172, 174, 176, 178, 179, 219, 224, 290, 292, 298, 338, 362, 363, 433, 441, 442, 446, 450, 455, 464, 535, 537, 662, 681, 682, 683.
- prohibition, 18, 32, 122, 160, 204, 213, 218, 276, 427, 678, 679, 688, 689, 691, 694, 697, 702, 704, 705, 710.
- Renaissance, 13, 36, 172, 173, 174, 175, 177, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 243, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 263, 264, 492, 651, 660.
- riots, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 69.
- Romanesque, 168, 170.
- Saint Bartholomew (parish), 14, 657, 658, 662, 663, 665, 668, 669, 670, 672.
- secularization, 17, 18, 19, 21, 32,

- 153, 160, 192, 233, 234, 263,
441, 442, 443, 463, 464, 495.
- sentence, 12, 22, 23, 27, 39, 62,
125, 128, 155, 199, 201, 203,
239, 284, 313, 679, 691, 707.
- sexuality, 57, 61, 62, 63, 65, 69,
70, 72, 75, 76, 146, 160, 198,
253, 426, 427, 489, 490, 646,
645.
- social development, 593, 595, 596,
628.
- tolerance, 112, 211, 214, 217, 645,
693.
- tourism, 14, 157, 496, 509, 657,
658, 659, 660, 661, 662, 665,
666, 668, 669, 670, 671, 672.
- violence, 26, 27, 38, 39, 41, 46,
53, 54, 57, 58, 59, 62, 67, 69,
70, 72, 73, 74, 76, 112, 125,
127, 190, 197, 205, 237, 251,
257, 364, 365, 435, 446, 463,
487, 489, 621, 645, 688, 695,
703, 704, 705, 710, 711.
- virtue, 108, 112, 140, 164, 205,
207, 208, 209, 210, 221, 222,
223, 244, 257, 263, 274, 281,
282, 284, 285, 295, 296, 297,
298, 311, 326, 391, 392, 395,
397, 446, 448, 449, 450, 451,
453, 454, 456, 460, 461, 484,
485, 486, 491, 495, 498, 499,
500, 501, 502, 548, 550, 552,
557, 558, 564, 565, 571, 572,
575, 587, 618, 620, 621, 622,
625, 626, 699, 705.
- woman, 23, 24, 73, 75, 90, 142,
144, 146, 147, 149, 150, 212,
259, 284, 298, 346, 348, 406,
416, 425, 427, 437, 438, 443,
445, 451, 459, 461, 462, 464,
479, 482, 490, 575, 621, 622,
645, 664, 665, 666, 692.
- wonder, 88, 153, 154, 156, 158,
159, 177.
- youth, 19, 39, 41, 42, 111, 146,
160, 219, 221, 222, 251, 264,
356, 358, 363, 435, 436, 438,
453, 479, 481, 492, 495, 496,
497, 498, 499, 502, 508, 537,
543, 545, 546, 548, 549, 550,
552, 557, 560, 561, 562, 565,
593, 595, 596, 597, 598, 599,
600, 601, 602, 604, 605, 606,
608, 618, 625, 628, 642, 663,
666, 667, 669, 677, 678, 682,
707.

ENSAYO

Humanidades para un siglo incierto
Joaquín Jareño Alarcón y Miguel Ángel García
Olmo (eds.), 2003

Las grietas de la modernidad
Joaquín Guerrero Muñoz y Marcelo López
Cambronero (eds.), 2004

El futuro de la Fe
Rafael Gómez Pérez (ed.), 2004

Lecturas sobre la amistad
Manuel Ballester (ed.), 2004

Memoria de Isabel la Católica
José Jesús García Hourcade (ed.), 2005

**Ante un mundo roto: Lecturas sobre
la esperanza**
Manuel Ballester (ed.), 2005

Informe sobre las libertades
Rafael Gómez Pérez (ed.), 2006

Miradas sobre Europa
Joaquín Jareño Alarcón y Miguel Ángel García
Olmo (eds.), 2006

**Stvdia Hvmnitatis. Reflexiones sobre
las fuentes del Humanismo**
José María Sesé Alegre (ed.), 2015

**El Edicto de Milán. Perspectivas
interdisciplinares**
Juan Ramón Carbó García (ed.), 2017

Como resultado del congreso internacional desarrollado en la Universidad Católica de Murcia en octubre de 2016, de la mano de destacados especialistas mundiales y desde la perspectiva de diferentes disciplinas, se aborda en el presente volumen el análisis de las relaciones históricas entre el Cristianismo y el Deporte. No en vano, la identidad de la UCAM hace de la evangelización uno de sus pilares esenciales, junto con la docencia e investigación, mientras que el Deporte se ha constituido en otra de sus señas de identidad fundamentales, para constituirse en la verdadera “Universidad del Deporte” en España.

El estudio del desarrollo variable de las relaciones entre el Cristianismo y el Deporte comienza en el mundo clásico, con las manifestaciones agonísticas helenas y los espectáculos lúdicos y circenses romanos, en torno al marco mediterráneo en el que surgió y se difundió esta religión, y se prolonga a través de las diferentes épocas y contextos geográficos hasta la actualidad global del panorama mundial. Del mismo modo, se presentan diversos planteamientos desde la Historia, el Arte, la Filosofía, la Sociología y la Teología, con 26 estudios a cargo de diversos especialistas de estas disciplinas, entre los que destacan las firmas de expertos reconocidos en el tema, de la talla de Thomas F. Scanlon, Wendy Raschke, Juan Antonio Jiménez Sánchez, Jean-Michel Mehl, Alessandra Rizzi, John McClelland, Serge Vaucelle, Hugh McLeod, Roberto Cipriani o Tomás Emilio Bolaño Mercado.

