

HOMO LUDENS / El cuerpo en juego

Philippe Descola

Entrevista hecha por François L'Yvonnet

*Culturas*

París: Insep / Le Pommier, 2011 / carnetsnord, 2017

Traducido por Luis Alfonso Paláu C. Envigado, co; noviembre de 2018

*Fenómeno social importantísimo, rejilla de lectura excepcional de nuestra sociedad contemporánea, el deporte, omnipresente sobre las ondas y las pantallas, sigue siendo sin embargo un impensado.*

*Estas grandes entrevistas\*\* tiene la vocación de llenar esta carencia. Nos aclaran sobre esta singular actividad humana, practicada por todas partes en el planeta, e interrogan el “cuerpo en juego” del Homo Ludens contemporáneo convocando para ello a la filosofía, la antropología, la sociología, la historia, la política, la economía, las ciencias y técnicas...*

*La colección “Homo ludens” es un espacio de reflexión de carácter universal en conexión con el hecho deportivo y un espacio de pensamiento y de palabra libre.*

---

\*\* < Hasta el momento, la colección ha publicado de Yves Coppens, *Évolution* & de Michel Serres, *Corps*. tr. Paláu en proceso >

## Las Palabras para decirlo

*Philippe Descola*

Describir un deporte cualquiera, para enseñar uno de sus movimientos por ejemplo, es una cosa extraordinariamente dificultosa desde que se quiere entrar en el detalle de las habilidades incorporadas que él pone en movimiento. Esta dificultad no es propia del deporte, surge desde que se trata de calificar con precisión procesos técnicos, gestos, cadenas operatorias (o incluso simplemente objetos) por medio del lenguaje. ¿Quién no ha tenido la experiencia clásica de explicar lo que es una escalera en caracol tratando de no esbozar el gesto de una espiral? Sin tenernos que remontar hasta el famoso artículo de Marcel Mauss sobre “las Técnicas del cuerpo”, se sabe por otra parte que se le ha concedido una importancia creciente en las ciencias sociales desde hace tres décadas, a los aspectos no lingüísticos de la cognición y de la acción, especialmente en el dominio del aprendizaje de las actividades prácticas, que estas tienen que ver con una destreza especializada o de la ejecución maquinica de tareas cotidianas<sup>1</sup>. Pero todavía falta mucha tela por cortar para comprender esos mecanismos que, como es frecuentemente el caso en las fronteras de la investigación, se sitúan en zonas de sombra, es decir de encabalgamiento entre ramas del saber que no se frecuentan para nada, como la tecnología cultural, la psicología cognitiva, la semántica comparada, la ergonomía o el folclor.

Apenas si necesitamos recordar que, no solamente habilidades muy especializadas —tales como las que el deporte moviliza—, sino incluso operaciones tan triviales como la conducción del automóvil, o la preparación de una comida, no recurren tanto a conocimientos explícitos organizables en proposiciones como a una combinación de aptitudes motrices adquiridas y de diversas experiencias sintetizadas en una competencia. Ellas proceden del “saber cómo” antes que del “saber qué”, para retomar la afortunada fórmula de Francisco Varela, Eleanor Rosch & Evan Thompson<sup>2</sup>. Seguro que enseñar a conducir un auto también se hace por medio de

---

<sup>1</sup> M. Mauss (1935). “las Técnicas del cuerpo”, in *Sociología & Antropología*. Madrid: Tecnos, 1971. pp. 337-357 < <https://es.scribd.com/document/166616690/Marcel-Mauss-Sociologia-y-Antropologia> >. Entre las obras recientes que han jugado un rol pionero en el estudio de la cognición incorporada, se destacan dos: K. R. Gibson & T. Ingold (eds.). *Tools, Language and Cognition in Human Evolution*. Cambridge: University Press, 1993. & J. Lave & E. Wenger (eds.). *Situated Cognition. Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: University Press, 1991.

<sup>2</sup> En su libro pionero, *de Cuerpo presente, las Ciencias cognitivas y la Experiencia humana*. Barcelona: Gedisa, 1997. p. 208. < <http://libroesoterico.com/biblioteca/Varios/VARIOS%203/205616427-Varela-Francisco-de-Cuerpo-Presente-pdf.pdf> >.

las palabras, y se puede aprender a cocinar en los libros de recetas o siguiendo las instrucciones escritas en los embalajes de los comestibles. Innumerables libros y revistas se han hecho especialistas en la didáctica de esas destrezas antaño interiorizadas por la observación, la imitación y la experimentación, de suerte que una experticia moderada en jardinería, en empastado o en tejido es ahora en principio accesible a todo lector paciente. Pero en todos estos dominios —como en todos aquellos que hacen intervenir un saber práctico— una tarea no puede ser ejecutada pronto y bien sino cuando los conocimientos transmitidos por intermediación del lenguaje, oral o escrito, son adquiridos como un reflejo, y no bajo una forma reflexionada, como un encadenamiento de automatismos, no como una lista de operaciones por efectuar. Todos los deportes tienen así su vocabulario especializado para describir acciones, movimientos del cuerpo, maneras de emplear un instrumento; pero las palabras para decir eso sólo comienzan a tomar un sentido cuando se ha interiorizado los que ellas designan, cuando se descubre que tal gesto que uno ha llegado finalmente a dominar, corresponde claramente al término con el cual se lo nombra. O dicho de otro modo, cualquiera sea el rol —generalmente menor— jugado por la mediación lingüística en la colocación de las habilidades incorporadas, este género de competencia exige de hecho una borradura del lenguaje para volverse eficaz, es decir para que el que la posee logre realizar rápidamente y con seguridad una tarea en la que ciertos parámetros difieren de los encontrados antes en situaciones comparables. Una tal flexibilidad parece indicar que uno no se vuelve hábil en una actividad práctica simplemente recordando casos particulares ya encontrados, o secuencias de instrucciones que se pueden reportar a esos casos, sino además desarrollando un esquema cognitivo especializado, capaz de adaptarse a una familia de tareas emparentadas, y cuya activación no intencional es tributaria de un cierto tipo de situación.

Algunos de esos esquemas prácticos son más largos de establecer que otros, en razón de la cantidad de informaciones heteróclitas que deben organizar. La cacería una buena ilustración de ello, como he podido rápidamente darme cuenta en mi propia experiencia etnográfica entre los achuar del alto Amazonas. Los achuar dicen que uno no se vuelve un gran cazador sino cuando llega a la edad madura, es decir: la treintena ya bien entrada; una afirmación que pude confirmar con dos conteos sistemáticos; son claramente siempre hombres de más de cuarenta años los que más presas traían<sup>3</sup>. Sin embargo, cualquier adolescente posee ya un saber naturalista y una destreza técnica digna de admiración. Ahora bien, requerirá una veintena de años antes de estar seguro de llevar a casa una presa cada vez que sale. ¿Qué es lo que aprende precisamente en ese lapso de tiempo que pueda constituir la diferencia? Completa sin duda su saber etológico y su conocimiento de las interdependencias ecosistémicas, pero lo esencial de su adquisición consiste probablemente en una aptitud dominada cada vez mejor de dominar para interconectar una muchedumbre de informaciones heterogéneas que se estructuran de tal manera que, permiten una respuesta eficaz e inmediata a cualquier tipo de situaciones que encuentre. Tales automatismos incorporados son indispensables para la caza donde la rapidez en la reacción es la clave del éxito; y estos son también

---

<sup>3</sup> Ph. Descola. *la Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Maison des SS. de l'Homme, 1986, pp. 301-306..

trasponibles a la guerra que exige de un achuar la misma rapidez en el juicio, la misma seguridad en el desciframiento de las huellas, el mismo espíritu de decisión. Sobre la naturaleza de esta experticia de la que solo el efecto es medible, un no-cazador permanece sin embargo reducido a las conjeturas pues casi nada de todo esto puede ser expresado de manera adecuada por el lenguaje. Una grandísima parte de los conocimientos practicados por los miembros de sociedades tradicionales tiene que ver probablemente con un saber de este tipo, el que permanece pues particularmente difícil de comprender para los observadores que dependen del análisis de los enunciados proposicionales o reflexivos de sus informantes. Maurice Bloch llega hasta sugerir que ese saber de lo familiar es más o menos imposible de objetivar por el lenguaje, en la medida en que no se organiza a la manera de una lengua natural, es decir como una secuencia de frases mentales<sup>4</sup>.

Pero quizás no sea necesario ser tan pesimistas en la medida en que el lenguaje nos ofrece precisamente, a través de los términos que designan una destreza, una habilidad o un santiamén particulares, un acceso a configuraciones semánticas que permiten comprender mejor, sino la manera exacta cómo se incorporan esquemas cognitivos y sensorio-motores, el menos el campo de significaciones en el seno del cual se inscriben las competencias que han posibles. Y es comparando estos campos de significaciones entre culturas con tradiciones técnicas diferentes (única vía que se nos ofrece a los antropólogos, a los historiadores y a los lingüistas) que se podrá esperar levantar una punta del velo que disimula la razón de los gestos en la oscuridad de los acostumbramientos y de los aprendizajes imitativos. El dominio está aún en barbecho, pero es muy prometedor. Cruzar, para comprender mejor las habilidades incorporadas, la descripción de los gestos, el estudio de la acción de los instrumentos contenida como una potencialidad en su forma, el análisis de los estatus asociados a las diferentes técnicas y aprendizajes que conducen a su manejo, la interpretación de las palabras, y quizás de las maneras de pensar que, en cada lengua, tratan de acercarse lo más posible de lo indecible de los periquetes... constituye una vía para dar mayor dignidad, precisión y profundidad al lenguaje del cuerpo. El deporte tendría aquí todo por ganar.

---

<sup>4</sup> M. Bloch. *How we Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*. Westview press, 1998, pp. 10-11.

## El juego, un ritual universal

*El juego es una noción bastante amplia, suficientemente vasta. Se conocen definiciones como la de Johan Huizinga<sup>5</sup>, que insiste por el lado pre-humano del juego, o la de Roger Caillois<sup>6</sup>, que habla de la ubicuidad del juego y al mismo tiempo intenta una clasificación. Ud. como antropólogo y el filósofo ¿qué definición daría del juego?*

Es difícil dar una definición general del juego. Me parece que se debe distinguir el juego como una actividad de emulación y de aprendizaje que se practica en la infancia y en la adolescencia, que es universal y que supera las fronteras de la humanidad; los etólogos observan cada vez más casos de animales que juegan, a veces con objetos, y otras veces entre especies diferentes.

Por lo demás, tengo un recuerdo al respecto que me encanta, de cuando yo estaba en el campo, en Amazonia, entre los achuar. Las casas amazónicas en general, y las de los achuar en particular, son verdaderas casas de animales; ellos tienen en casa cantidades enormes de animales, como nuestros animales de compañía, nuestros perros, nuestros gatos o nuestros canarios. Y muy a menudo se tejen lazos lúdicos entre esas especies. Recuerdo los juegos al escondite entre un quincajú y un tití que era absolutamente desopilantes. Este tipo de juego es pues universal.

Y luego tenemos el juego más sistemático, y más raro, el que tiene reglas, el que se practica entre adultos, del que sabemos ahora que es de naturaleza ritual. Ud. evocó a Huizinga y los trabajos de Caillois; sobre el asunto tenemos igualmente reflexiones de Claude Lévi-Strauss y toda una literatura antropológica. Este juego de naturaleza ritual consiste en la cooperación entre dos grupos de personas, que están generalmente muy bien definidos: linajes diferentes, grupos de filiación, representantes de diferentes aldeas, etc. La idea de cooperación es más importante que la de competencia; se trata de colaborar en una acción común, de poner en marcha un proceso que escapa a la voluntad individual de todos los participantes. Los ejemplos son numerosos. En general son procesos de tipo cósmico; hay que

---

<sup>5</sup> Historiador holandés, Johan Huizinga (1872-1945) es conocido por haber abierto su disciplina a la antropología. En su célebre ensayo de 1938, *Homo ludens*, evidenció el lugar fundamental del juego en la cultura europea (*Homo ludens. Ensayo sobre la función social del juego*. Madrid: Alianza/Emecé, 1972). < <http://zeitgenoessischeaesthetik.de/wp-content/uploads/2013/07/johan-huizinga-homo-ludens-español.pdf> >

<sup>6</sup> En su ensayo sobre los juegos (1958), *los Juegos y los Hombres, la Máscara y el Vértigo* (México: Fondo de cultura económica, 1986), Roger Caillois (1913-1978) plantea una clasificación de los juegos en cuatro categorías, según que predomine el rol de la competencia (*agôn*), del azar (*alea*), del simulacro (*mimicry*) o del vértigo (*ilinx*). < <https://es.scribd.com/doc/136919183/roger-caillois-los-juegos-y-los-hombres-pdf> >

contribuir al movimiento de los astros. Pienso en los famosos juegos de pelota, en México, entre los aztecas —un juego por lo demás extraordinariamente difícil puesto que se jugaba con caderas y con las articulaciones— en el que se trataba de hacer pasar un balón bastante duro por un anillo de piedra. La pelota era el Sol cuyo curso había que mantener. Las últimas hipótesis de los arqueólogos al respecto son interesantes; esos juegos de pelota se hacían en espacios enlosados que, en los períodos de lluvia se recubrían de una delgada película de agua y representaban pues un mundo acuático. De lejos se podía tener la impresión de que los jugadores se desplazaban sobre el agua.

En tales juegos se buscan pues efectos estéticos, pero es claramente la función ritual la que predomina sobre la idea de una competición que conduzca a la preeminencia de un grupo sobre el otro. Estas situaciones de competencia aparecieron más tardíamente: en las carreras de carros y de caballos, en los torneos, y luego sobre todo en ese crisol del deporte que son las grandes escuelas británicas; regresaré sobre el asunto.

*Ud. trabajó mucho tiempo sobre el terreno en la Amazonia, entre los achuar. El estatus del juego, en esas sociedades no modernas como Ud. las llama ¿cómo lo observó? Es que el estatuto del juego, o su simbólica ¿varía en función de los famosos modos de pensamiento? Por ejemplo ¿entre lo que Ud. llama el animismo que se encuentra entre los jívaros, y el fetichismo observable en los aborígenes?*

Es una cuestión muy complicada a la que sin embargo voy a tratar de responder. Por todas partes en la Amazonia, y entre los achuar en particular, se recurre al juego como actividad de vigilia, de aprendizaje de vida y de técnicas, que es característica de la infancia y la adolescencia. ¿Cómo se manifiesta tal juego? Por ejemplo, muy pronto, se confecciona para los muchachos especies de minicerbatanas —tubos de bambú con un pequeño pistón— que permiten proyectar bolitas de arcilla. Niños de cinco años, máximo seis, se entrenan tirándole a las ranas y a otros animales. Es a la vez un juego y un aprendizaje técnico. Más tarde, los padres fabrican para sus hijos pequeñas cerbatanas con las que ellos cazan al acecho. De acá en adelante son verdaderas armas, pero todavía no son las cerbatanas de adultos que son de tres metros de largo, pesadas y difíciles de manejar para un muchacho de diez años. Existe pues todo un aprendizaje de las técnicas propias de cada uno de los sexos, que pasa por esos juegos. Evidentemente que existen igualmente juegos entre varones y hembras, pero son raros pues los sexos se separan bastante pronto. Estos juegos están poco sistematizados, son del orden de las carreras, de la trifulca, de los pequeños desafíos, etc. Y luego después, ya no hay nada más. ¿Por qué?

Lo que yo he llamado el animismo es una manera de nombrar, una manera de percibir el mundo en la que se establecen continuidades entre los humanos y los no-humanos desde el punto de vista de la interioridad. Se considera que la mayor parte de los existentes, de los seres en torno nuestro, en nuestro entorno, tienen disposiciones interiores. Se llama a esto un “alma” en la jerga antropológica. Los animales, las plantas, incluso los artefactos, tienen una intencionalidad, deseos del mismo orden que los de los humanos. Y sobre todo, la mayor parte de los seres se ven como humanos y por este hecho se puede mantener (especialmente en los sueños) un comercio intelectual con ellos. Por el contrario, la mayor parte de los

seres tienen cuerpos completamente singulares que los ponen en contacto solamente con porciones del mundo. Por tanto la vida de un pájaro no es la vida de un pez, que no lleva la vida de un insecto, etc., porque cada clase de seres tiene disposiciones físicas que le dan acceso a una parte del mundo. Es lo que se llama la “fisicalidad”.

Esta manera de percibir continuidades y discontinuidades entre los objetos del mundo está bien difundida en Suramérica en las tierras bajas, en el norte de Norteamérica, en las sociedades autóctonas de Siberia, en ciertas regiones del sudeste asiático, etc. Me parece que en este universo animista —incluso si no he hecho pesquisas sistemáticas sobre el asunto— se encuentra relativamente poco juego, en el sentido de la segunda acepción, es decir: de las formas rituales y competitivas de interacciones entre adultos en las que hay una componente física y un deseo de emulación, que no conduce necesariamente a la voluntad de ganarle al otro.

Se puede pensar (y esto no es algo completamente imposible) que algunas actividades muy sistemáticamente practicadas, como la cacería en la que hay competencia y rivalidad, sustituyen a los juegos. En muchas sociedades animistas, la depredación —caza y pesca— juega un rol importante. La cacería no consiste simplemente en tirar sobre el animal, sino ante todo en encontrarlo. Y para encontrarlo, es menester superar su astucia que busca a no dejarse ver. Por consiguiente, se requiere no solamente encontrar sus huellas sino, que una vez encontradas, tratar de seguirlas, etc. Y en el fondo para esto, la mejor manera de proceder es ponerse en su lugar, es decir: adoptar su punto de vista. Una gran parte de las mitologías de las poblaciones que yo llamo animistas insisten en este punto. Se sabe que los cambios, las oscilaciones del punto de vista entre humanos y no-humanos siempre son posibles. En la cacería uno se pone en el lugar del otro participante, de alguna manera en un espíritu de competencia, de emulación, Y esto es algo que también se hace en el juego. Por ejemplo cuando Ud. juega ajedrez, hay que prever lo que su adversario va a hacer de forma que se pueda anticipar a sus movimientos; un cazador hace exactamente la misma cosa. Si se quiere se puede pues asimilar la caza a este juego.

Otra actividad bastante común en las poblaciones animistas. Es cierto que ya no lo es tanto, pero sí lo fue durante mucho tiempo: la guerra. Una guerra de naturaleza muy diferente a la que han practicado otras civilizaciones, con ejércitos que se enfrentaban para conquistar territorios. Esta es una guerra que calificaría de “baja intensidad”; *raids* de *vendetta*, enfrentamientos guerreros que ponen cara a cara a algunas personas solamente, y donde las técnicas que acabo de evocar para la caza se movilizan también, y donde igualmente, se busca ponerse en el pellejo del adversario.

De cierta manera se puede pensar que en el animismo, el juego en el sentido de la segunda definición, el juego colectivo de alguna forma, se reemplaza por actividades de este tipo: la cacería, la guerra, la pesca, que son actividades de emulación, de competencia, con riesgos —frecuentemente se está en un riesgo de muerte— que toman el lugar del juego.

En otro sistema que he llamado las “ontologías analogistas”, se tiene la idea de que el mundo está compuesto de una infinidad de elementos, de estados, de procesos, de entes, y que está pues completamente fragmentado en una multiplicidad de singularidades. Mundos de este tipo son muy difíciles de pensar. Se encuentra



esta idea en China, en la India, en muchas civilizaciones del Extremo Oriente. Para nosotros, la China tiene la ventaja de presentar un modelo analogista que decenas, que centenares de generaciones de letrados han teorizado de manera reflexiva. Aunque él no emplea el término, Michel Foucault en *las Palabras y las Cosas*<sup>7</sup>, presenta una buenísima descripción de una ontología analogista, la del Renacimiento, en el capítulo titulado “la Prosa del Mundo”. Esos universos analogistas, se los encuentra igualmente en el mundo andino, en México, en gran parte del Asia central, en África.

Estos universos los he llamado “analogistas” porque, para hacer frente a la difracción, a la diseminación, a la singularización de los objetos del mundo, hay que encontrar medios de conectarlos. Y para conectarlos se sirve del pensamiento analógico. Este es universal, pero en esos sistemas juega un rol preponderante. Es necesario pues organizar esos elementos discontinuos en series en apariencia continuas. Existen diferentes técnicas para ello, que son redes de correspondencia: el sol es a la luna lo que el este es al oeste, el rojo al negro, etc. La jerarquía es otra manera de proceder completamente característica de los sistemas analógicas; se alinean los elementos heterogéneos a lo largo de una escala.

En estos sistemas analogistas, el juego tiene un papel muy importante. Tiene una función ritual como ya lo hemos evocado. En esto los aztecas eran ejemplarmente analógicos; hacer rodar una bola como si fuera el sol, es una analogía, que se tomaba al menos muy en serio, pues ella revestía tanta importancia que se sacrificaban personas para que continuara funcionando el cosmos y girara el sol. Pero además de esta dimensión ritual había, yo diría, una dimensión propedéutica.

Cuando se está inmerso en un universo donde la búsqueda de correspondencias es fundamental, es muy importante entrenarse intelectualmente en la exploración de esas asociaciones. Y para ello se recurre a los acertijos, a las adivinanzas, a canciones para echar a suerte, a los juegos adivinatorios, como se lo encuentra por ejemplo en el África occidental, o en una parte del mundo árabe, o en Madagascar. Consisten en hacer operaciones mentales con objetos y, bastante a menudo, ellos oponen a dos personas (el ajedrez es otro ejemplo de esto<sup>\*\*</sup>). Este tipo de juegos es propedéutico, en el sentido en que predispone, condiciona la

---

<sup>7</sup> *las Palabras y las Cosas, una Arqueología de las Ciencia humanas*. México: Siglo XXI, 1968. pp. 26 ss. < [https://monoskop.org/images/1/18/Foucault\\_Michel\\_Las\\_palabras\\_y\\_las\\_cosas.pdf](https://monoskop.org/images/1/18/Foucault_Michel_Las_palabras_y_las_cosas.pdf) >. (No se olvide que Gonzalo Soto, nuestro medievalista, probó que la episteme del Renacimiento bien puede prolongarse hacia atrás hasta *las Etimologías* de Isidoro de Sevilla, siglo VII<sup>o</sup>, 627-630. Paláu )

<sup>\*\*</sup> <¿cómo no recordar aquí la sublime analogía de la ilusoria jerarquía al infinito, de los dos sonetas aquellos...? *Ajedrez* de J.-L. Borges

En su grave rincón, los jugadores / rigen las lentas piezas. El tablero / los demora hasta el alba en su severo / ámbito en que se odian dos colores. / Adentro irradian mágicos rigores / las formas: torre homérica, ligero / caballo, armada reina, rey postrero, / oblicuo alfil y peones agresores. / Cuando los jugadores se hayan ido, / cuando el tiempo los haya consumido, / ciertamente no habrá cesado el rito. / En el Oriente se encendió esta guerra / cuyo anfiteatro es hoy toda la Tierra. / Como el otro, este juego es infinito.

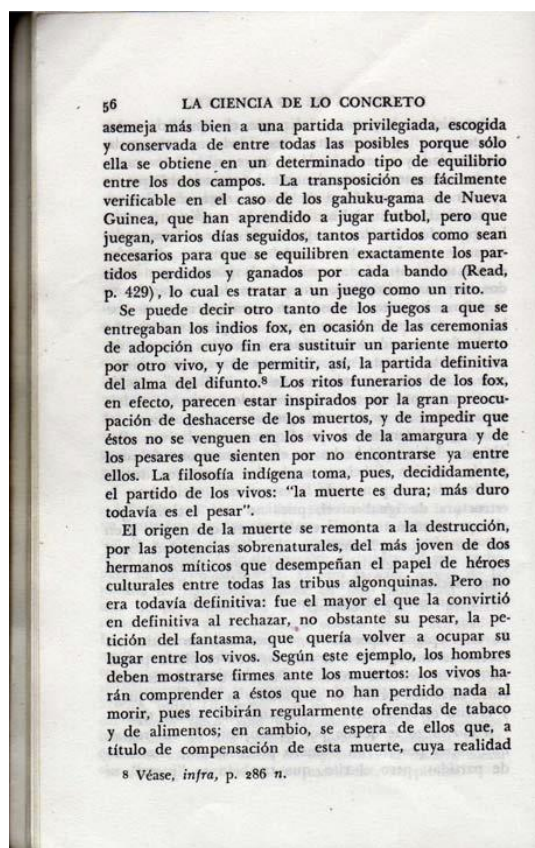
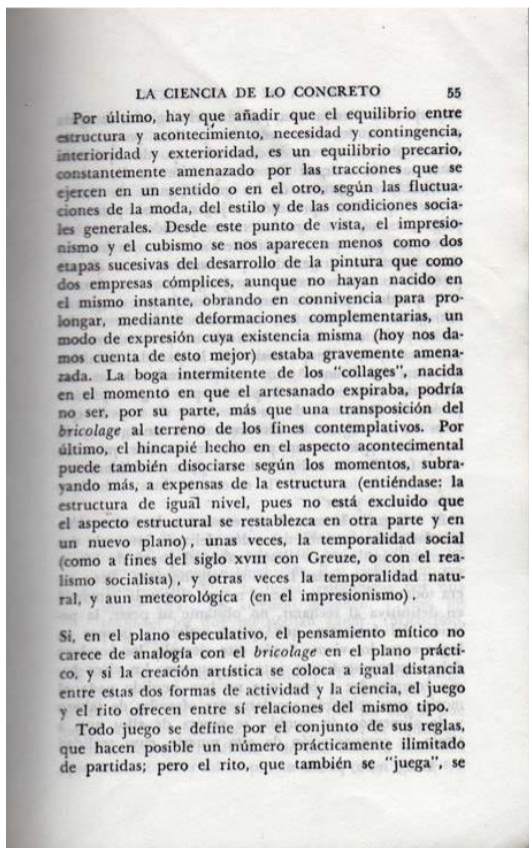
Tenue rey, sesgo alfil, encarnizada / reina, torre directa y peón ladino / sobre lo negro y blanco del camino / buscan y libran su batalla armada. / No saben que la mano señalada / del jugador gobierna su destino, / no saben que un rigor adamantino / sujeta su albedrío y su jornada. / También el jugador es prisionero / (la sentencia es de Omar) de otro tablero / de negras noches y de blancos días. / Dios mueve al jugador, y éste, la pieza. / ¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza / de polvo y tiempo y sueño y agonía? Paláu >

búsqueda de conexiones entre elementos diferentes. Y desde este punto de vista pues, me parece que el juego es algo fundamental en las sociedades analogistas. Es en ellas donde se encuentran las formas más manifiestas de los juegos que acabo de evocar, pero también de los que oponen dos grupos, cara a cara. Los antropólogos han notado que, muy frecuentemente, cualquiera sea la naturaleza de dichos juegos rituales, el resultado no es obtener una victoria de uno de los campos, pues lo que cuenta es el juego mismo. El juego es el fin en sí, mucho más que el resultado.

Cuando llegué donde los achuar, esos juegos rituales se encontraban aún transpuestos en la guerra y en la caza. Y evidentemente, al filo de los años, el mundo del Estado-nación ecuatoriano (puesto que ellos viven en las fronteras del Ecuador) comenzó a penetrar con dos tipos de deporte que son deportes nacionales en el Ecuador: el futbol y el voleybol. En particular existe una forma de voleybol específica del Ecuador y inmensamente popular que se llama “ecuavoley” y que se juega a tres; es suficiente con tender un bejuco entre dos árboles y tener un balón. A lo largo de los años terminé por proveerles muchos balones a los achuar ¡para que jugaran! Y una cosa es muy sorprendente en la manera cómo juegan el ecuavoley; no se trata que uno de los campos triunfe sobre el otro. De la misma manera, las tácticas de los achuar en el futbol son extraordinarias, pues todo el mundo corre detrás del balón, incluyendo el portero. Por lo demás el número de participante en los equipos es fluctuante; no tiene ninguna importancia que sean cinco en un lado y diez en el otro; lo que cuenta en el fondo es el juego, capturar la pelota y marcar un tanto. Lévi-Strauss había notado, en un célebre texto que comentaba la llegada de los juegos de balones hasta los gahuku-gama en Nueva Guinea, que lo que contaba era no solamente el juego sino sobre todo el que no debía haber desigualdades al término del juego <ver el anexo en la siguiente página, Paláu >. Lo mismo ocurre en el cricket practicado en las islas Trobriand, a lo ancho de la Nueva Guinea. Se arranca de una situación de igualdad y se debe terminar en una situación de igualdad, pues si uno de los dos grupos se encuentra en situación de desigualdad porque perdió, eso pone en peligro el conjunto del equilibrio social. Esto no es universal, pero sí es común en muchas sociedades no modernas. Pienso en otros deportes como la lucha, bien difundida entre los indios del Brasil central (donde también la practican las mujeres), en África occidental, en el Asia interior (en Mongolia incluso se volvió una especie de deporte nacional). En la lucha tradicional, se trata claramente de hacer caer a su adversario, pero frecuentemente no es tanto la victoria la que cuenta sino el propio juego, la excitación del cuerpo a cuerpo. Pienso también en las carreras de relevo con troncos de árboles bastante pesados que se llevan en los hombros. En general los pueblos se dividen en dos, y cada mitad entra en competencia con la otra. Esas dos mitades, como es frecuente en los sistemas de mitades, son completamente dependientes la una de la otra para todo; se casan con personas de la otra mitad; en el nacimiento y durante la infancia se es iniciado por gente de la otra mitad; a su muerte lo entierran gentes de la otra mitad. La vida social se funda en este proceso de reciprocidad entre dos grupos que cohabitan en una misma aldea, algunas veces con evidentes antagonismos. Estas carreras son pues practicas por esos dos grupos, pero no se trata de quién llega primero, lo que importa es hacer avanzar el segmento de tronco. La idea del juego en el que uno de los participantes triunfa sobre el otro es algo que, una vez más, no es absolutamente

propio del mundo no-moderno, pero que ha sido en el mundo moderno completamente exacerbado con respecto a concepciones del juego que privilegian la actividad lúdica sobre su resultado.

Anexo: Claude Lévi-Strauss. *El Pensamiento Salvaje*. "sobre el juego..." p.55 in fine



recuerdan a los vivos, y del pesar que les causan por su deceso, ellos les garantizan una larga existencia, vestido y algo que comer: "en lo sucesivo, son los muertos los que traen la abundancia", comenta el informador indígena, "ellos [los indios] deben engatusarlos ('coax them') con este fin". (Michelson, *I*, pp. 369-407).

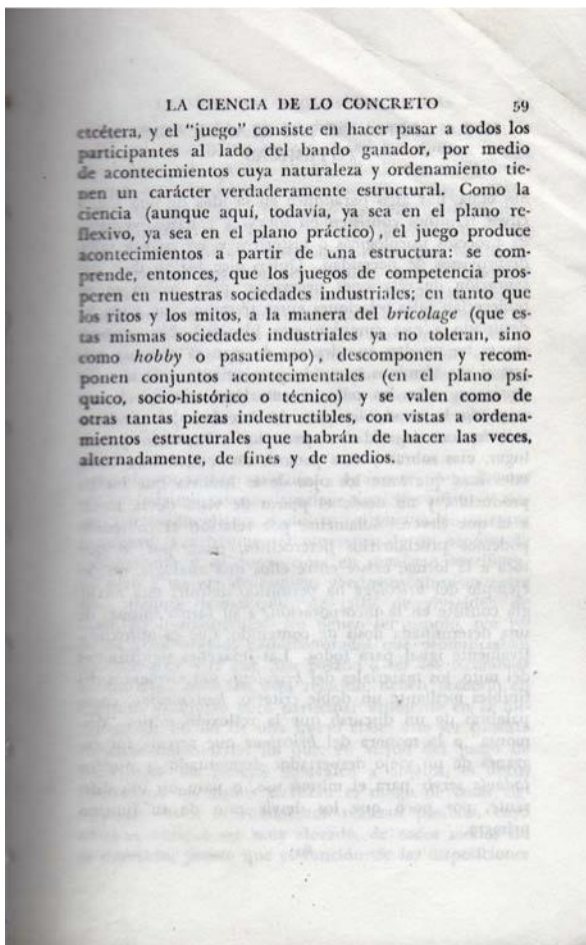
Ahora bien, los ritos de adopción, que son indispensables para decidir al alma del muerto a que se vaya definitivamente al más allá, donde habrá de desempeñar su papel de espíritu protector, van acompañados normalmente de competencias deportivas, de juegos de destreza o de azar, entre bandos constituidos conforme a una división *ad hoc* en dos mitades: Tokan, de un lado y Kícko, del otro; y se dice expresamente, en varias ocasiones, que el juego opone a los vivos y a los muertos, como si, antes de desembarazarse definitivamente de él, los vivos ofreciesen al difunto el consuelo de un último partido. Pero, de esta asimetría de principio entre los dos campos, se desprende automáticamente que el desenlace está determinado de antemano:

He aquí lo que pasaba cuando jugaban a la pelota. Si el hombre (el difunto) por quien se celebra el rito de adopción era un tokana, los tokanagi ganaban la partida. Los kíckoagi no podían ganar. Y si la fiesta tenía lugar por una mujer kícko, los kíckoagi ganaban, y eran los tokanagi los que no podían ganar. (Michelson, *I*, p. 385.)

Y en efecto, ¿cuál es la realidad? En el gran juego biológico y social que se desarrolla perpetuamente entre los vivos y los muertos, es claro que los únicos que ganan son los primeros. Pero —y toda la mitología norteamericana lo confirma— de una manera simbólica (que innumerables mitos pintan como real), ganar en

el juego es "matar" al adversario. Al prescribir siempre el triunfo del bando de los muertos, se les da a éstos, por tanto, la ilusión de que son los verdaderos vivos, y que sus adversarios están muertos puesto que los han "matado". So capa de jugar con los muertos, se los engaña y se los ata. La estructura formal de lo que, a primera vista, podría parecer que era una competencia deportiva, es en todos sus detalles semejante a la de un puro ritual, tal como el mitawit o el midewiwim de las mismas poblaciones algonquinas, en el que los neófitos se hacen matar simbólicamente por los muertos cuyo papel desempeñan los iniciados, a fin de obtener un suplemento de vida real a costa de una muerte simulada. En los dos casos, la muerte es usurpada, pero sólo para ser engañada.

Entonces, el juego se nos manifiesta como *disyuntivo*: culmina en la creación de una separación, diferencial entre jugadores individuales o entre bandos, que al principio nada designaba como desiguales. Sin embargo, al fin de la partida, se distinguirán en ganadores y perdedores. De manera simétrica e inversa, el ritual es *conjuntivo*, pues instituye una unión (podríamos decir aquí que una comunión) o, en todo caso una relación orgánica, entre dos grupos (que se confunden, en el límite, uno con el personaje del oficiante, y el otro con la colectividad de los fieles), y que estaban disociados al comienzo. En el caso del juego la simetría está, por lo tanto, preordenada; y es estructural, puesto que se deriva del principio de que las reglas son las mismas para los dos campos. La asimetría, es engendrada; se deriva inevitablemente de la contingencia de los acontecimientos, dependen éstos de la intención, del azar, o del talento. En el caso del ritual, es lo contrario: se establece una asimetría preconcebida y postulada entre profano y sagrado, fieles y oficiante, muertos y vivos, iniciados y no iniciados,



*Entre los achuar o en esas poblaciones de Nueva Guinea de las que habla Lévi-Strauss, están buscando siempre que no se presente la deriva posible del juego hacia la competitividad. Esto me recuerda un poco lo que decía antaño Pierre Clastres sobre esas sociedades que habían encontrado mecanismos para evitar la deriva estatal, por ejemplo. Esto hace parte de la creatividad de esos pueblos.*

Se puede incluso decir que la guerra está siempre más o menos ritualizada en estas condiciones. Pienso en particular en la Nueva Guinea. En sus tierras altas, las sociedades eran bastante guerreras. Se citaban para enfrentarse, un poco como en la Edad Media dos señores se hacían la guerra una vez que la siega se había hecho pues la cosecha del trigo era lo más importante de todo. En Nueva Guinea, uno se encuentra cara a cara, se dispara una volea de flechas de un lado, y luego viene otra volea de flechas del otro lado; a veces se golpea encima, pero... desde que corre la primera sangre, o desde que él llora, o también desde que el sol se ha ocultado tras aquella cadena de montañas, se detiene. Existen pues reglas extremadamente estrictas para contener lo que, evidentemente, es una competencia en la que se trata de imponerse al otro; las reglas impiden que aquello desborde, que degenera en un conflicto que se volvería inmanejable. La guerra ritual es algo bien característico, incluso a gran escala. Pienso, para regresar sobre México, en lo que se llamaba el sistema de la flor letal, esas guerras rituales entre los mexicanos, los aztecas, los

habitantes de la ciudad de México y los habitantes de ciudades-Estados vecinas. Esas guerras ritualizadas en las que se trataba de capturar, de los dos lados, un prisionero... esas estaban de alguna manera toleradas por el Imperio azteca que había adquirido el control de una gran parte del México actual. Ese prisionero debía luego ser sacrificado, y su sacrificio debía permitir, precisamente, el mantenimiento del ciclo solar. Por tanto, si se quiere se podría decir que: el conjunto del sistema, desde la guerra completamente ritualizada hasta el sacrificio, era un juego.... Puede parecer paradójico porque el infortunado sacrificado, al que se le quitaba el corazón, no estaba probablemente muy contento de terminar así, pero él nunca le escurría el bulto a su suerte pues tenía consciencia de hacer parte de un ritual cósmico que impedía el fin del mundo. Esas guerras rituales son formas de competencia que están increíblemente enmarcadas, de manera que no degeneren.

## Rivalidad e individualismo

*Desde un punto de vista antropológico ¿qué piensa Ud. de las categorías por ejemplo de un René Girard cuando habla de rivalidades miméticas<sup>8</sup>? ¿Le parece que este operador es pertinente para explicar esto que estamos hablando, estas rivalidades que intervienen en la caza o en los juegos?*

Me parece que es fecundo bajo ciertos aspectos. René Girard es un exégeta de la tradición cristiana. Esta tradición es completamente singular en la historia de las maneras de concebir el mundo y sus prolongaciones. En el marco del sacrificio cristiano, esta idea del chivo expiatorio, que desarrolló desde sus primeros libros y que no ha cesado luego de explotar, me parece una manera muy interesante de presentar el aporte del cristianismo, es decir el hecho de que se reemplace el sacrificio consentido de un solo inocente por el chivo expiatorio. Y a este dispositivo de interpretación él viene a añadirle la teoría de la rivalidad mimética... cuando se busca obtener lo que tiene el vecino. Esto da lugar a una especie de arrebato, pero pienso que ese entusiasmo exagerado casi siempre se lo controla. Es la restricción que yo podría aportar. No hay una especie de *hybris* general de la rivalidad mimética que conduciría a un aumento creciente e infinito de los deseos de cada uno por emulación con lo que se percibe de los deseos del otro, porque, en el fondo toda sociedad ha establecido límites. Excepto quizás... ¡la nuestra!! Desde hace algunos siglos se siente que esos dispositivos de control se borran. Y cuando en la historia de la humanidad se observan esos arrebatos, con frecuencia han sido causados por catástrofes inauditas. Para regresar a los aztecas, sabemos que el sacrificio alcanzó entre ellos una mayor amplitud a partir de la llegada de los españoles por la costa Atlántica. No es imposible que ese mecanismo de descontrol haya sido un signo de pánico, frente a seres barbados y cubiertos de hierro que se dirigían hacia la ciudad de México y eran vistos como divinidades inquietantes. Se trataba pues de ir al encuentro de lo que parecía ser una catástrofe inminente. Y muy a menudo, aceleraciones de este tipo están ligadas a circunstancias en las que, precisamente los europeos, los colonizadores, juegan un rol importante. Pero por lo demás, es raro que las cosas se salgan de madre completamente.

---

<sup>8</sup> René Girard (1923-2015) analiza todas las relaciones humanas bajo el ángulo de la “rivalidad mimética”, teoría que no ha cesado de explorar en su obra. <

[https://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias\\_Sociales/article/view/1753/1683](https://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias_Sociales/article/view/1753/1683)

<https://studylib.es/doc/6328548/lo-trágico-y-la-lástima.-“discurso-de-respuesta-a-rené-gi...>

Con motivo de la muerte de Girard en el 2015 dedicamos en esta revista de la Universidad de Medellín, todo un dossier de traducciones que bien vale la pena volver a leer hoy por todo lo polémico y difícil, problemática y enriquecedora que sigue siendo su obra.... Paláu >



*En nuestras sociedades, puede ser que la emergencia de las rivalidades reguladas, acotadas, por ejemplo el torneo, luego el deporte, se inscriban en este proceder que consiste en encontrarle reglamentos simbólicos a los enfrentamientos. Miches Serres insiste en este paso del enfrentamiento guerrero al que opuso a Alba y Roma a través de los Horacios y los Curiáceos, después al torneo y al partido de rugby, por ejemplo<sup>9</sup>.*

Pienso que los encuentros de rugby o el partido de fútbol, o el de tenis, o el de cualquier deporte, es la variante lúdica y placentera para mirar —podremos volver sobre el asunto por lo demás, desde el punto de vista de la identificación que se hace con el esfuerzo y la belleza del gesto deportivo— de una competencia individualista mucho más general. Esta competición está ligada al desarrollo de la teoría del individualismo posesivo por parte de autores como Hobbes, Locke o Harrington. Estos teóricos del siglo XVII contribuyeron a sistematizar la idea de que nosotros, seres humanos, somos propietarios de nuestro cuerpo, que ya no sigue perteneciendo como antaño a un grupo más amplio, un linaje, un clan, una casa noble, una divinidad, una iglesia... Somos propietarios de nosotros mismos y en tanto que tales, podemos entrar en relaciones con los otros definibles como intercambios mercantiles. Cada individuo es pues el foco de su propia emancipación y de su libertad —lo que por supuesto ha producido la filosofía de las Luces—, pero también el centro de una competencia por adquirir bienes, prestigio, etc. No significa esto que no haya individualismo por otras partes.

Entre los achuar, también hay individualismo, pero es de naturaleza extremadamente diferente. Estoy pensando para mis últimos años en el Colegio de Francia hacer un curso sobre el individualismo, porque es un tema absolutamente fascinante; por todas partes hay individualismo, pero en manifestaciones bien bien diferentes. Este individualismo moderno, el del *Homo oeconomicus* (para retomar su forma más caricaturesca), de un agente económico en un mercado, propietario de sí mismo, de su trabajo, de sus bienes, etc., que entra en interacciones económicas, está evidentemente en permanencia en esos dispositivos de competencia que son la búsqueda de ganar ventajas con respecto a los otros. Esta es su fórmula generalizada; el deporte es el que posee la quintaesencia de la impronta de belleza de este mecanismo. Y por esto el deporte es diferente del juego.

Voy a regresar a lo que ya dije antes: el deporte moderno nació en las escuelas inglesas. Yo mismo estuve algún tiempo interno estudiando en una escuela inglesa; soy uno de los raros franceses que sabe jugar el cricket, que es un juego extrañísimo puesto que, en lugar de tener dos equipos enfrentados simultáneamente, se tiene miembros de un equipo que vienen uno después del otro a enfrentarse solos a la totalidad de los miembros del otro equipo. Esas grandes escuelas, esas “*public schools*” inglesas<sup>♥♦</sup>, han inventado el deporte como un dispositivo de producción de las élites, de preparación de las carreras militares, puesto que muchos de los alumnos se destinan a servir en el ejército. Este dispositivo ha exacerbado el espíritu de equipo, la emulación, la camaradería, la aptitud para mandar, todo lo que es necesario para el buen funcionamiento de la solidaridad entre los que dominan en

<sup>9</sup> Ver Michel Serres. *Cuerpos*. París: Carnets Nord / Le Pommier, 2017 <tr. Paláu en proceso...>

♥♦ <No se olvide que de la misma manera que conducen sus autos por la izquierda, así las “*public schools*” en Inglaterra son las costosas *escuelas privadas* de las élites ...>

una sociedad de clases, e incluso una sociedad de castas, la sociedad inglesa, aún en la hora actual, siendo bajo muchos respectos más estratificada que la sociedad francesa. Es decir que ella está constituida por una multitud de capas que comunican muy poquito entre ellas... Solo las grandes operaciones como la guerra, o las celebraciones deportivas, permiten franquear esas barreras de castas<sup>\*♥</sup>.

---

<sup>\*♥</sup> <desde que conocimos este texto de Edmund Leach, 1968, hemos regresado muchas veces sobre él... y ahora lo que nos apesadumbra es que las nuevas generaciones no lo conozcan. Por eso lo coloco acá como anexo a esta denuncia que Descola hace de la sociedad británica. <https://escuelaeinterculturalidad.files.wordpress.com/2013/07/edmund-leach-nosotros-y-los-demc3a1s-un-mundo-en-explosic3b3n-anagrama-1967.pdf> >

## Philippe Descola y el deporte

*Ud. jugó cricket, por tanto hizo deporte. ¿Es Ud. deportista?*

¡Para nada!! No soy deportista en el sentido habitual del término. Jugué al cricket porque eso hacía parte de lo que había que hacer, ritos del colegio donde estaba, y tuve una cierta curiosidad por comprender el juego. También jugué un poco de fútbol pero sin mayor entusiasmo por ese deporte. Los únicos deportes que he practicado son deportes en los que se trabaja sobre todo sobre sí mismo; fui jinete durante mucho tiempo, una inmensa fuente de satisfacción, incluso si ahora tengo muy poco tiempo para montar a caballo. También me gusta el esquí alpino. Y el único deporte de sala que practiqué, durante algunos años en la época en que decidí dejar de fumar, fue el boxeo francés. Pero debo decirle que me encantaba tanto el deporte como la atmósfera tan simpática y un tanto envejecida del juego, que se respiraba en la sala de boxeo.

*¿Y que le quedó?*

Conservo una cierta tranquilidad frente a las pequeñas afrentas públicas. Cuando uno está estresado, tenso, yo le recomiendo a todo el mundo el boxeo francés; se ve el mundo con mucha más ecuanimidad después de una sesión de entrenamiento. En particular uno se deshace de toda agresividad<sup>♦♦</sup>.

Nunca alcancé un nivel muy bueno en boxeo; por el contrario, hice mucha equitación. Comencé a montar cuando tenía seis años, siete años, y no sobre ponys exactamente... directamente en verdaderos caballos. Cuando uno es niño, uno se encuentra izado sobre esa montaña con un sentimiento de impotencia total. Uno golpea con los pies y no pasa nada; tira de las riendas y no pasa nada. Y luego, progresivamente, con el correr del tiempo, se va teniendo la impresión de constituir cuerpo con su montura y que se comparte una cierta complicidad con el caballo. El caballo comprende sus intenciones, Ud. comprende las suyas, y es este acomodamiento progresivo el que le da un sentimiento de plenitud notable. Pienso que para muchos deportistas, es esto lo que cuenta, cuando de repente, un gesto que al comienzo parecía complejo, difícil de realizar, se hace con comodidad, espontáneamente, natural, mientras que es todo menos “natural” porque ha exigido años de preparación. Pero uno termina por olvidar esta adecuación del cuerpo a un objetivo que uno se ha impuesto. Es el caso igualmente para el aprendizaje de las técnicas; cualquier técnica exige una incorporación y sólo es verdaderamente eficaz a partir del momento en que ella ya no es inculcable, que ya no se le puede enseñar nada más.

---

♦♦ <David Le Breton nos descubre el dolor y el sufrimiento como acicate en el boxeo de cuadrilátero, ver anexo a continuación. Paláu >

*Hemos enfrentado primero la relación, la rivalidad entre los hombres, y la rivalidad entre los animales; Ud. ha visto como juegan entre ellos los animales. Y luego tenemos ese lazo particular del hombre y del animal, que toma formas múltiples, de la equitación a la corrida. Es uno de los parámetros del juego. ¿No subsistirá en nuestra sociedad algo así como una relación entre lo humano y lo no-humano que se algo distinto a una relación jerárquica y de exclusión?*

Es una tontería lo que le voy a decir... pero, la equitación no marcha bien si no hay complicidad entre el humano y el caballo. La corrida es ya un tanto particular; es un ritual arcaico que subsiste, un ritual sangriento, evidentemente, en el que los aficionados reconocen precisamente la perfección del movimiento del animal y del hombre<sup>♥♦</sup>. Lo que me encanta en particular es la corrida de *rejón*, es decir la corrida montada en la que no se mata al animal, porque en tanto que antiguo jinete, aprecio particularmente el trabajo sobre el caballo, ese increíble dominio del que hace gala el jinete para hacer voltear al caballo sobre sus apoyos adelante, sus apoyos atrás, el hacerle dar vueltas y revueltas en torno al toro; admiro ese virtuosismo. Para que el ritual sea completo, se dice que es necesario matar al toro<sup>\*♥</sup>... Yo prefiero en suma la forma degenerada del sacrificio.

*Es casi una especie de danza, pero que no es una dominación, sino más bien una maestría.*

¡Una maestría perfecta!! Es extraordinario; de una cierta manera el jinete hace lo que quiere del toro. Lo conduce a donde quiera por medio del dominio del espacio. Es lo que también hace el torero; lo que cuenta es imponerse en esta arena, en este espacio cerrado. Pero con el caballo, hay una movilidad mucho más grande, y es ese juego del cara a cara entre el toro y la pareja de montura y su jinete el que encuentro absolutamente admirable.

---

<sup>♥♦</sup> <Y como acá no tenemos miedo a pensar, ni somos intolerantes... dejemos que se defiendan los taurinos!! <https://laeconomiadelatoro.files.wordpress.com/2014/05/cincuenta-razones-para-defender-las-corridas-de-toros.pdf> >

<sup>\*♥</sup> <Citemos lo que dice al respecto Michel Serres en *la Leyenda de los ángeles*: “—¿Quieres ver un Ángel volverse animal? Cuando una faena estrecha y largamente seguida hace que se aproxime el torero al animal, el arte consumado exige la fusión entre el héroe revestido de traje de luces, el Ángel, y el pelaje negro de las fuerzas mortales, la bestia. Sólo se ve allí un viviente único, en suecos de cuerno y espaldas de oro: así es como nacen los Querubines arcaicos. La visión del profeta Ezequiel, las estatuas de los fetiches antiguos, semi-hombres y semi-toros, reproducen esta vecindad solemne donde el pueblo festeja, con gritos de admiración y de angustia, el recuerdo de la época inmemorial en que el sacrificio humano deriva en sacrificio animal: ¿Quién va a morir en el centro de la arena, gritan todos? ¿El Ángel o la bestia? Así nacen nuestros dioses. Deviene dios, en efecto, el que puede matar a la bestia, a condición de que ella pueda matarlo a él; ves cómo funciona esta balanza...” tr. Paláu, para el Seminario “Mensajes, Mensajeros & Mensajería”. Medellín, año sabático, 1996. pp. 55-56.>

David Le Breton (1995). *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix-Barral, 1999. pp. 156-161

## EL DOLOR CONSENTIDO DE LA CULTURA DEPORTIVA

La actividad deportiva no sólo exige una técnica y una aptitud particular para resistir el esfuerzo y la fatiga, al mismo tiempo es una lucha interior contra el sufrimiento, y también contra la tentación, con frecuencia irresistible, de relajarse y experimentar el éxtasis momentáneo de dejarse caer sobre la pista o el campo de juego. Cuando el cuerpo se vuelve enemigo de todo esfuerzo, el actor se enfrenta y maneja con su dolor. Más allá de sus cualidades atléticas particulares, acrecienta sus rendimientos aumentando poco a poco su resistencia a lo intolerable. El adversario que superar o la marca que batir convoca a un sufrimiento por alcanzar y superar. Toda actividad física o deportiva que vaya más allá de los esfuerzos habituales exige una negociación personal con el umbral de dolor soportable. Siempre falta un límite por conquistar gracias al entrenamiento, a métodos psicológicos o a la determinación del carácter. El rendimiento es un hito en el continente del dolor. Y éste nos enfrenta a una experiencia en los límites.

Pero al contrario del dolor producido por una herida o secuela de una enfermedad que impone sus directivas, el que nace de la prueba deportiva permanece bajo el control del deportista, es un cuerpo a cuerpo personal, íntimo, con la sofocación, las náuseas, la tensión muscular. Dueño de la intensidad de la pena que se inflige, el actor también lo es de su duración, sabiendo que puede suspender un esfuerzo demasiado intenso e incluso abandonar si ha ido demasiado lejos. Un atleta que se entrega al equivalente de trece triatlones (49,5 kilómetros nadando, 549 a pie, 2.340 en bicicleta), sin aliento, explica que «entre una tendinitis y una periostitis en el tobillo derecho y un quiste en la rodilla izquierda [él], intenta no estar demasiado mal, conservar la misma línea sobre el asfalto. Mantenerse erguido es lo más duro».<sup>10</sup>

El dolor es el sacrificio que el atleta consiente en un intercambio simbólico que apunta a hacerlo figurar en una buena posición al final de la prueba o a establecer una nueva marca. Una competición velada duplica la competencia aparente, ésa que cada uno sostiene en la soledad contra el umbral de tolerancia al dolor de los otros. Se sostiene un combate silencioso con el objeto de inscribir la soberanía personal más lejos, más en el núcleo de ese dominio inefable. El papel del entrenamiento, además de mejorar la competencia técnica o el aprendizaje de las sensaciones, consiste para el deportista en aprehender metódicamente el dolor en una forma homeopática, regular, con el objeto de rechazar su llegada, acostumbrarse a sentir su amenaza, ganándole terreno paso a paso. La repetida imposición de un sufrimiento medido durante los entrenamientos es una condición necesaria para llegar más allá durante el sufrimiento imprevisible de la prueba, que es él único que cuenta. A través del don regular del dolor durante las sesiones de entrenamiento, el atleta paga simbólicamente el precio del endurecimiento para el gran día. «Es necesario saber sufrir», dicen los adeptos, para conocer por fin el éxito.

<sup>10</sup> *Libération*, 27 de octubre de 1994.

Lejos de huirle como los hombres corrientes, los deportistas se relacionan con el dolor como con una materia prima de la obra que realizan con el cuerpo. La tarea consiste en domesticar la tentación de responder a él, cuando se acerca, con el desaliento o el abandono, él se esfuerza en acompañarlo y hacerle perder altivez. Cuando el dolor se mantiene bajo el control del individuo tiene la apreciable ventaja de proporcionarle un límite, de simbolizar el contacto físico con el mundo. Numerosos occidentales, deportistas de ocasión, se lanzan en la actualidad a largas e intensas pruebas donde prima la capacidad íntima de oponerse a un sufrimiento creciente. Carreras a pie, *jogging*, triatlones, marchas, etc., son prácticas a las que el hombre corriente se entrega no para enfrentarse con los otros, sino para emplearse en no ceder ante el trabajo de zapa del dolor.

Obligado a pasar una prueba tras otra en una sociedad donde las referencias son innumerables y contradictorias, donde los valores están en crisis, el actor busca en una relación frontal con el mundo un camino radical de puesta a prueba de su fuerza de carácter, valentía y recursos personales. Ir hasta el final de la dificultad que se inflige, procura legitimidad a su existencia, que encuentra ahí un camino simbólico para sostenerse. El rendimiento es secundario, la prueba sólo tiene valor para sí. No se trata de batirse contra otro, sino de aguzar la propia determinación, de superar el sufrimiento llegando hasta el fin de la exigencia personal. El límite físico reemplaza los límites de sentido, que ya no conciernen al orden social. Cuanto más vivo haya sido el sufrimiento, más segura es la conquista de significado íntimo, y más completa la satisfacción de haber sabido resistir la tentación del abandono. En forma simbólica de actividad física o deportiva se ejerce una recuperación de la propia existencia. Y en ese acrecentamiento del placer de vivir, la memoria del dolor que se superó es el testigo privilegiado."

Ciertas disciplinas deportivas exigen de sus adeptos ir más lejos todavía en esta relación ambivalente. Si todo hombre huye de los golpes, o se aflige cuando los recibe, el boxeador, en cambio, aprende a encajarlos como si nada, con el objeto de elevarse hasta un nivel aceptable de competición. Él mismo se ofrece regularmente a los puñetazos en ocasión de los entrenamientos o de los combates. El boxeo dibuja un modelo ejemplar del empleo social del dolor, reúne bajo ambiguos auspicios a dos hombres a quienes no les separa odio alguno, pero cuyo oficio es recibir y dar dolor sin medir la violencia de los golpes, para satisfacción de un público apasionado. El sufrimiento se ofrece como espectáculo a través de los golpes de una y otra parte, exhibiendo la voluntaria desnudez de los cuerpos y los rostros, el sudor, la sangre, los gritos de los espectadores y los juegos de luces que transfiguran el drama.

Lo que es violencia para la sociedad es dolor para el boxeador. A causa de la intensidad física del compromiso contra el adversario, y la serie de golpes destinados a hacer daño, el boxeo realiza una imagen global del sufrimiento. «El boxeador prefiere el dolor físico sobre el ring a la ausencia de dolor, que es idealmente la condición ordinaria de la vida -escribió Ioyce Carol Oates-. Si no se puede golpear, se reciben golpes, una forma de saberse siempre vivo.»<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> J. C. Oates, *On boxing*, Doubleday, Nueva York, 1987, p. 25. Acerca del boxeo vivido desde el interior, cf. Lote J. D. Wacquant, «Corps et Ame. Note ethnographique d'un apprenti-boxeur», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. N. 80, 1989. pp. 33-67.

Esta disciplina remite sobre todo a la ética popular de resistencia a la pena. Para el boxeador se trata de saber cuánto dolor puede encajar sin derrumbarse, y sobre todo infligir en respuesta. Cuanto más resiste a los ataques, aun machacado, más impresiona a su adversario. La lucha de los cuerpos en el cuadrilátero también comporta un combate simbólico que apunta a desestabilizar al otro dando muestras de una capacidad poco común de mostrarse indiferente a los golpes. «Encajar» significa no traicionarse con signo alguno de dolor, sin rastro alguno de debilidad de carácter, presentando de esa manera al otro una coraza física y psicológica sin defectos, puesto que el adversario sabrá aprovechar el fallo más ínfimo. Viva imagen del dolor, hace daño mediante los golpes que asesta sin descanso y es necesario hacerle daño para obligarlo a ceder, reducirlo a la impotencia. Hay que conducir al adversario a reconocer la intolerable agudeza de su pena, y su rechazo de un sufrimiento suplementario, permaneciendo sordo a las propias contusiones. Para qué prolongar el castigo cuando arrojar la esponja es un gesto tan simple que conduce al soñado placer del vestuario y del descanso. La capacidad del boxeador de recibir los golpes del adversario sin vacilar, con el rostro bañado en sudor y rojo de sangre, la valentía frente a los ataques del contrincante, suscitan la emoción de las multitudes. El dolor exhibido sacraliza a la víctima, la transfigura. El cuerpo magullado por no haber eludido el sufrimiento erige al boxeador como imagen de salvación. Lo convierte en un hombre que supo mirar simbólicamente a la muerte, a los ojos, sin desfallecer. Al comentar la penosa derrota de Carpentier, el 24 de octubre de 1912, ante el norteamericano Papke, André Rauch observaba la ambigüedad del fracaso del campeón. «Una única compensación: su capacidad de sufrir. Magullado, ensangrentado, no abandonó y salió agrandado de su derrota. En esta clase de boxeo sólo pierde de verdad aquel a quien el público rechaza porque no da ni encaja con bastante violencia».<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> A. Rauch, *Boxe. Violence du XXeme siècle*, Aubier, París, 1992, p. 95. Esta obra demuestra la evolución de las sensibilidades colectivas ante la «brutalidad» puesta en juego en este deporte en el transcurso del presente siglo.

## Identidad y pertenencia

*Ud. no jugó futbol, pero quizás asistió en sus viajes por Latinoamérica, ya sea en Ecuador, o en Perú o quizás en Brasil, a partidos de fútbol; una especie de espectáculo total, se podría casi hablar de un “hecho social total”, a tal punto moviliza el conjunto de valores cosmológicos, metafísicos, sociales, de una sociedad dada.*

Le confieso francamente que no, que nunca he asistido a un partido, pero con frecuencia me ha alojado cerca de estadios y entonces he escuchado el entusiasmo, en particular en Río donde el clamor del Maracanã se oye de lejos<sup>\*\*</sup>. Sí, es verdad, existe ese aspecto, que también se presenta en Europa, de la identificación nacional, local, regional...

En Brasil se llega hasta a invocar a Dios. Y ocurrió esa historia dramática hace algunos años, de un jugador del equipo Nacional colombiano que marcó un auto-gol, y al que a su regreso lo mató en un bar un espectador irritado. Son cosas que se toman muy en serio en esos países. Es la guerra del fútbol. Y habría una explicación sociohistórica: en Latinoamérica —si hacemos caso omiso de la división entre Brasil, el mundo lusófono, y el mundo hispanófono— son países en los que el Estado apenas si existe. Son Estados-naciones aún en formación en los que la escala regional prima. Y la escala regional son ciudades que controlan una hinterland <retaguardia> siguiendo un sistema muy antiguo. Esas ciudades fueron fundadas por los españoles, muy frecuentemente en lugares de cultos pre-hispánicos y en zonas fértiles (pienso en particular en los valles andinos) en las que los conquistadores crearon haciendas, esas grandes explotaciones agrícolas. Progresivamente se fueron tejiendo lazos de clientelismo absolutamente característicos de ese sistema —es lo que se llama el “gamonalismo”— entre una élite criolla y poblaciones autóctonas, luego mestizajes, que terminaron por crear esferas de interacciones locales en torno a ciudades. Es por esto que, por una parte, el entusiasmo por el club de fútbol de su ciudad es absolutamente considerable, porque las gentes se identifican en primer lugar con esas pequeñas unidades. Y por otra parte, habida cuenta que la identidad nacional es de cierta manera evanescente (es muy reciente, los valores culturales son relativamente los mismos de un país al otro, etc.) la oposición deportiva crea de alguna manera esta identidad nacional faltante. El entusiasmo por la selección nacional cuando juega contra la selección nacional de otro país, está fundado en

---

<sup>\*\*</sup> <Escribe Michel Serres en *los Cinco sentidos*: “En ciertos juegos colectivos, los jugadores han perdido su alma por haberla confiado todos a un objeto común, el balón: se organizan, se equilibran, se enrollan alrededor de él, ella se ha vuelto colectiva. El ejercicio de metafísica se transforma aquí en maniobra de sociología aplicada. Pierde tu alma para salvarla, dadla para reencontrarla.” Tr. María Cecilia Gómez, México: Taurus, 2002. p. 11.>



aquella idea que el gran antropólogo norteamericano Gregory Bateson había formulado con el nombre de “esquismogénesis complementaria”. ¿De qué se trata? Es la constatación de que un comportamiento entre dos individuos, o dos grupos de individuos, que se oponen, va a reforzarse progresivamente por la oposición, y crear, o estabilizar maneras de comportarse por el hecho mismo de la oposición. Los enfrentamientos deportivos son un ejemplo especial de esquismogénesis complementaria. Y en el caso de Suramérica, ésta permite la creación de identidades nacionales entre países cuyas diferencias no son considerables.

## El deporte contemporáneo

*¿No constata Ud., desde su punto de vista de antropólogo, una especie de evolución del deporte? El deporte en su forma más contemporánea, el deporte de alto rendimiento, mediatizado, mundializado, ¿no habrá abandonado de cierta manera la esfera del juego? Al alejarse completamente por ejemplo de la perspectiva igualitaria, el deporte es bien inigualitario, elitista. ¿Cómo considera Ud. esta evolución?*

Me gustaría hablar primero de la idea nacional. Se manifestó con los dos grandes sistemas totalitarios del siglo XX, el nazismo y el fascismo por un lado, y el comunismo estalinista por el otro, en los cuales el deporte fue considerado como un elemento de orgullo y de identificación con héroes. Había allí diferentes tipos de héroes: héroes militares, héroes del trabajo, de los científicos... Y además héroes deportivos. Relativamente pronto se desarrolló desde los años treinta, la movilización del deporte en provecho de las ideologías nacionales, o identitarias — pues no se puede verdaderamente hablar, a propósito del comunismo, de ideología nacional—. Yo pienso que lo que ha cambiado desde hace unos veinte años (y no soy el único en constatarlo) es el desarrollo, la irrupción del capital financiero en el deporte y el que la selección pase, en particular en los grandes clubes de fútbol, por el dinero y la capacidad de traer jugadores de excepción. El deporte se encuentra así de alguna manera partido en dos entre la práctica que cada uno puede tener en las federaciones, con un sistema que funciona relativamente bien, relativamente democrático, y luego una especie de microsociedad de élites en la que esos mismos mecanismos de súbito ya no funcionan para nada. La mayor parte de las federaciones deportivas, a nivel local de los clubes, marchan bien, pero desde que se alcanza ese nivel en el que se manipulan enormes cantidades de dinero, los criterios, en particular de moralidad, elementales, propios de la vida cívica, de la vida común... desaparecen.

*Es claro que los clubes finalistas en el fútbol son los más ricos.*

Eso es palpable. También en el rugby. El rugby en Francia es un deporte a la vez popular en el suroeste, y más burgués en París con el Racing y el Stade francés. Y es bien sorprendente ver que con la profesionalización del rugby en Francia, ese deporte se transformó completamente al punto que, clubes como Toulon, donde hay cantidad de jugadores del hemisferio austral, ya no se parece en nada a lo que eran los clubes de rugby hace treinta años.

*Veo que ¡no es nada ignorante en el asunto!!*

No lo soy porque no vivo por fuera del mundo y tengo muchos amigos aficionados al rugby, que han hecho rugby y que todavía lo practican. A decir verdad, como espectador, me gusta más el rugby que el fútbol.

*¿Le parece rica la simbólica del rugby? ¿Más rica que la del fútbol?*

Sí, pienso que sí. El enredo es muy interesante; es una manera de detener el juego, de una, para hacerlo recomenzar. Los antropólogos hablan, a propósito de los rituales, de mecanismos que hacen que un ritual nunca se termine completamente; hay que dejar algo que permita que recomience. Se los llama los “embragadores rituales”, como hay “embragadores” lingüísticos. Y pienso que el bochinche aquel es una especie de embragador lúdico, un dispositivo de detención de la situación, en un momento dado, para luego echar a andar de nuevo. Lo que encuentro magnífico en el rugby (y se lo encuentra algunas veces en el fútbol) es la escapada; en un momento no se ve muy bien dónde se está y, de repente, un cohete parte, el tipo evita todas las barreras y va a marcar un tanto. Ah, eso es muy bello.

¿Por qué en aquellos momentos uno vibra, incluso cuando como yo, uno no tiene especiales afinidades con los espectáculos deportivos? Algo, de golpe, lo arrebata. Hay una dimensión estética, pero que no se presenta únicamente en el sentido de la belleza del gesto. Pienso que es estética en el sentido más general, el de la admiración, del sentimiento que Ud. le tiene a una obra de arte y que hace que Ud. se involucre más o menos conscientemente en el lugar del artista. Lévi-Strauss lo subrayaba a propósito de la obra de arte en *el Pensamiento salvaje*<sup>13</sup>: una parte del placer estético viene de que, inconscientemente, uno trata de rehacer la obra. Y la emoción que se experimenta ante un bello gesto en el deporte deriva también de la posibilidad (para nada más evidente en el caso del deporte que en el de la pintura) de hacer uno mismo dicho gesto en espíritu, imaginar lo que se tendría que hacer si se estuviera en el lugar del artista o del deportista. Pienso que una parte de la emoción proviene de allí, y en particular de la conciencia de que hay un abismo entre lo que uno podría hacer y lo que está observando.

*Para volver al rugby, del que Ud. estaba hablando, quizás ese sea ya un rugby un tanto desaparecido, porque cayó ya en la lógica del provecho, del capital, etc. ¿No hay acá ya una especie de empobrecimiento simbólico, una consagración de pacotilla? Régis Debray habla de esos nuevos templos, con un sagrado finalmente bastante pobre.*

Yo mismo no soy un consumidor de “efervescencias rituales” (para usar la expresión de Émile Durkheim). Por medio de esta expresión, él saludaba la posibilidad de un momento en el que la vida social podría adquirir una renovada riqueza en la excitación solidaria producida por nuevos rituales; seguramente que también estaba pensando en los juegos. Soy como Debray, soy ateo, y por tanto no tengo una opinión sobre lo que es auténticamente sagrado o no. Para mí, lo sagrado es un dispositivo social que separa ciertas actividades y algunos lugares donde se las realiza... y se las separa del mundo ordinario que llamamos “profano”; y desde este punto de vista, sería adoptar una actitud religiosa reciente —es decir fundamentada en la piedad interior— pensar que hay actividades que son más sagradas que otras.

<sup>13</sup> *el Pensamiento salvaje* (1962). México: Fondo de cultura económica, 1964.

A partir del momento en que se distingue socialmente un espacio dentro del cual ciertas actividades se desmarcan de las de la vida cotidiana, no hay grados que definir. Se puede en efecto pensar que, con respecto al fervor de fieles en una iglesia, de los que hacen una peregrinación al Bhutan, o que practican sus devociones en una mezquita... hay una gran diferencia. Pero el fervor no se mide, pienso yo, en una escala graduada.

*Me imagino a Debray oponiendo, por un lado, la catedral y la alcaldía, símbolos religioso y republicano, y por el otro, el supermercado y el estadio, en el sentido casi virtual del término, tal como aparece en los media y tal como se ha mundializado. Bajo muchos respectos, esta mundialización también ha sido una occidentalización.*

Uno de los intereses del estadio, en el sentido general, en este movimiento del individualismo posesivo uno de cuyos resultados es la competencia deportiva tal como se la concibe actualmente, es que es paradójicamente también una especie de contrapunto o de contrapeso a ella, pues hace que las personas se hablen. Y se podría desear que —y tal es mi caso— que hablen de otra cosa, de política, de historia, de la belleza o de la fealdad de los lugares, en suma: de lo que tienen en común más allá del deporte. Pero bueno... el hecho mismo de que puedan salir de alguna manera de su esfera privada, del dominio de interés que les es propio, para lanzarse a un proyecto común que es el de su equipo de fútbol, es ya una manera de salir de una actitud de consumidor exclusivo. Evidentemente que esto no me satisface del todo, y por esto es por lo que no vibro con las proezas o con las derrotas de nuestras selecciones nacionales. Pero al mismo tiempo, no puedo dejar de constatar que esos momentos ofrecen una de las raras ocasiones para salir de sí mismo.

*El nuevo avatar del Homo occidentalis sería el Homo festivus, para retomar el término de Philippe Muray<sup>14</sup>. Esta figura tan occidental ¿no estaría camino de la mundialización, imponiéndose así a otros pueblos?*

Es el triunfo del nacionalismo. Un nacionalismo que no se presenta bajo la forma agresiva que podía tener en el siglo XX, pero que, por la mundialización de los intercambios económicos y del sentimiento que cada vez más tienen los pueblos de que sus gobiernos finalmente tienen un margen de acción relativamente pobre con respecto a la política de las firmas transnacionales y a ciertas formas de universalización política... es una manera de permanecer uno mismo como colectivo, y de identificarse con una selección nacional o con un equipo local. Pienso que es un movimiento de este tipo: este movimiento de globalización lleva consigo a la vez el mecanismo y la manera de luchar contra él...

Una vez más; preferiría que el sentido de lo común pasara por otras vías distintas a esta tan pasiva, que consiste en gozar con un triunfo nacional. Me exaspera por ejemplo la radio que, en el momento de una competencia internacional, sólo comenta exclusivamente las oportunidades de éxito de los atletas de mi país. Me deslumbró Renaud Lavillenie cuando superó los ¡seis metros en salto con

---

<sup>14</sup> Philippe Muray (1945-2006) inventa el *Homo festivus*, figura emblemática de la post-historia, en su ensayo *Luego de la Historia* (1999).

garrocha!! Es algo inconcebible... y ver el gesto en la televisión era algo absolutamente extraordinario. Pero si fuera un ucraniano (como lo fue durante tanto tiempo), o un ruso, o un gringo, para mí sería completamente igual. La nacionalidad de un atleta me es totalmente indiferente. Es frustrante, es un nacionalismo de baja estofa. Prefiero entusiasmarme sabiendo que la investigación francesa continúa ¡manteniendo su puesto en el mundo!! por ejemplo.

Anexo sobre el *Homo festivus* de Murray.

Homo festivus  
De la ciudad festivizada

(febrero de 1998)



Philippe Muray (1945-2006)

Ya no hay ciudades. La fiesta las ha reemplazado. No se han vuelto por ello más divertidas. Una vez más, no son tanto las fiestas propiamente dichas las que evoco, sino la festivización progresiva y totalitaria de la sociedad. Lo hiperfestivo no podría resumirse en este o aquel festejo parcial, si bien la tendencia al gigantismo de la mayoría de ellos, la especie de acromegalia galopante que les azota es también un buen síndrome que hay que descascarillar. Pero por ella misma ninguna fiesta aislada permite acceder al concepto de *hiperfestivo*. Únicamente a través del estudio sistemático de la disolución de los seres humanos en la animalidad festiva, sólo por el análisis de la reanimalización muy compleja y progresiva de la sociedad, cabe esperar lograrlo. Esta reanimalización, inseparable ella misma de la hipótesis del final de la Historia, se exhibe bajo múltiples máscaras. Y, si el fenómeno no lo constata todo el mundo, es porque lo festivo se ha ido infiltrando, poco a poco, en cada uno de nosotros; por así decirlo, se ha colado en nuestro código genético, ha modificado el conjunto de nuestras percepciones.



Ya no hay ciudades porque la separación clásica entre ciudad y fiesta se ha derrumbado, como se derrumban la mayoría de las separaciones, como hace poco se desplomó en el teatro la separación entre la escena y el público, lo que de inmediato trajo consigo la desaparición del teatro (pero no la del público, que al parecer aún no se ha enterado de nada). Ya no hay ciudades porque ya no hay realidad urbana que pueda ser considerada algo distinto a una actividad turística. Todo lo que vive se precipita hacia el horizonte hiperfestivo. Ni siquiera merece la pena ir a buscar, como síntomas de la festivización absoluta, a esos parados de la metalurgia de Lorraine a quienes se les propuso, hace unos años, reciclarse como Pitufos en un parque de entretenimiento, con lindos gorritos en la cabeza y rabitos de pompón; o, asimismo, a los empleados desafortunados de la atroz Disneylandia. La Lunaparkización es tan total que llegará un día en que incluso borre los parques de entretenimiento: se habrán esfumado por no diferenciarse del resto del decorado. *Homo festivus* no tiene ya antagonista. Lo vemos en todas partes, empinado sobre sus neo-patines, los *rollers on line* [patines en línea]. ¿Quién habría podido imaginar, cuando se nos metió en la cabeza “reconquistarles” a los coches invasores el espacio peatonal a golpe de “mobiliario urbano”, que no iba a ser a los peatones a quienes se les devolviera el espacio, sino a los nuevos figurantes de la civilización hiperfestiva, a esas bandas idílicas cada día más numerosas de patinadores celestiales? Aquí está, *Homo festivus*, en sus pompas como en sus obras; es él, el planeador beatífico en las nubes de la era post-histórica. Hace sólo unos diez años, el espectáculo nocturno de pandillas de jóvenes calzados con

patines y sorteando los coches en un silencio paranormal como duendes de ciencia ficción era únicamente una curiosidad americana. Pero sabido es que todo lo más dañino que se invente al otro lado del Atlántico acaba atravesando el océano. Así, se han vendido en Francia tres millones de pares de neo-patines en menos de tres años, según el semanario *L'Express*, que en enero se mostraba exultante por ello. “A medio camino entre el esquí y el patín de hielo”, el *patín en línea* tiene todo lo necesario para convertir la ciudad en pista de patinaje de ensueño. No sólo explotan las ventas de móviles: todo cuanto contribuya a borrar las antiguas fronteras, por tanto también, claro está, las más elementales condiciones de inteligibilidad, se difunde a brazo partido. Cuanto menos se entiende, mejor se está. Con el teléfono móvil, en pocos meses ha recibido un golpe mortal fulminante la distinción que aún quedaba entre vida privada y espacio público. Con el patín en línea, lo ex-humano fusionado, flexible, asexuado y cefirado, accede al fin a la dignidad de flujo. Habría además que cambiar el vocabulario: no se debería hablar más de multitudes, ni de masas, sino simplemente de flujo. Civilización de flujo, en lugar de civilización de masas; cultura de flujo, en vez de cultura de masas. Para colmo (sigue *L'Express* informándonos), el adepto al patín en línea tiene una moral. Y esta moral es excelente, si no, no se le haría caso. Esta moral no está “en la línea”, como se decía antes, en los tiempos aquellos en que los partidos eran los que tenían una línea; está en línea, sin más, como los patines mismos. Se nos informa de que la palabra preferida de los ungidos adeptos del deslizamiento es el pegajoso pero tradicional vocablo “convivencia”. Al parecer, estos arcángeles se hacen “el signo de la paz” cuando se cruzan por las aceras. Con lo que el patinaje urbano es un humanismo. Más aun: un humanitarismo. La guerra a la guerra avanza sobre patines. En el mundo post-histórico, así pues también post-guerrero, la batalla es una fiesta y la fiesta una batalla. Por supuesto, unas intenciones tan dulces acaban volviendo indiscutibles a quienes las propalan.





El individuo --me estoy refiriendo al ancestro de *Homo festivus*--, ¿seguiría reconociendo como descendientes lejanos suyos a los grupos de jóvenes mutados que, cada viernes por la tarde (esta vez es el diario *Libération* el que habla de esto), se deslizan ritualmente por todo París sobre sus patines en línea como bancos de peces virtuales, y así acaban de *californiar* la ciudad, es decir, de borrarla? Es preciso haberles visto una vez al menos pasar entre los coches una tarde de verano, inmateriales y alucinatorios como los tenistas oníricos del final de *Blow up*, para tener una ilustración lo bastante fiel y dulcemente comatosa de lo que Hegel llamaba “la vida, semoviente, de lo que está muerto”. Igual que es necesario, al menos una vez en la vida, haberse hojeado las páginas de prosa laxativa de los Bodin, Coelho, Gaader, Delerm y otros anodinos de grandes tiradas, especialistas clonados de la poesía de la proximidad, para saber qué es lo que reclama la era hiperfestiva cuando de literatura se trata. Todas estas novedades son contemporáneas y patinan juntas, en conserva. “Doscientos chiflados del patín en las calles de París”, proclama *Libération*, que matiza que el amante del patín en línea tiene entre veinte y treinta años y va “pertrechado de protecciones múltiples, arropado como un jugador de hokey”. Y que su “panoplia guai comprende un pantalón a cuadros y una sudadera ancha a la americana”. De modo que, por primera vez que yo sepa, disponemos de una filiación completa de la indumentaria de *Homo festivus*, el Amigo público nº 1, el filoneísta que sólo quiere hacerte el bien. En comparación, de golpe los *joggers*<sup>15</sup> se han vuelto viejos: una generación se entierra. Y al lado de esto, hay personajes malhechores (en este caso, el presidente del grupo socialista en el Consejo de París, si bien él sólo es un ejemplo entre mil) que encabezan su programa electoral con la superestupenda idea de “devolverle un puesto central al niño” en París. Como si el niño no lo tuviera ya, ese puesto central; y como si París, debido precisamente a ello, existiera aún; y como si los adultos siguieran siendo, en lo sucesivo, algo distinto a los niños<sup>16</sup>.

Es fácil conocer las intenciones criminales de *Homo festivus* en período post-histórico y en materia urbanística. Basta con mirar esos paneles desoladores que se multiplican por las esquinas de las calles, en los que se anuncia, con el arrogante tono cómplice y fanfarrón tan peculiar de esta época de derrota en campo raso, que “la ciudad reinventa sus barrios”.

---

<sup>15</sup> Practicantes de *jogging*: gente que, por deporte, corre por las calles.

<sup>16</sup> La misma tiranía metódica se aplica con una creciente ferocidad al medio rural, y ya no existe tampoco ninguna realidad agrícola o campesina que pueda poner en pie otra cosa que no sea actividad festiva. Pocos meses después, pudimos enterarnos de que las incansables asociaciones de persecución de los cazadores, organizaban unas peticiones para prohibir la caza el miércoles y el domingo, es decir, esos días de gran terror en que, cada semana, el niño y el adulto aniñado están en el candelerero (*diciembre de 1998*).



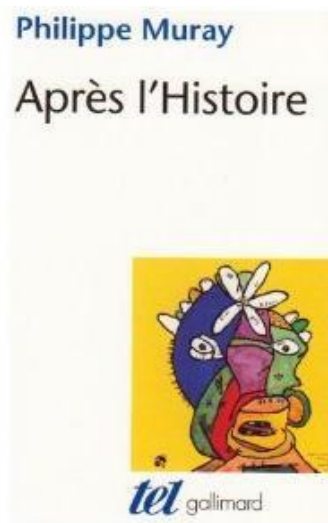
Pequeños bocetos lamentables ilustran ese hermoso proyecto y pretenden describir lo que será la vida urbana de los próximos años. En ellos, vemos calzadas que no son ya más que presas de los coches de niños, imbéciles risueños, madres de familia, patinadores-no-fumadores y otras categorías más de mongólicos y mongólicas satisfechos de sí. Nada de conflictos, nada de antagonismos. Es ese domingo de la vida del que hablaba Hegel “que iguala todo y que aleja toda idea del mal”. Parque de atracciones sin atractivos, pero obligatorio y sin retorno, sin exterior. La muerte, “semoviente”, lleva una vida infernal. Es lo mismo que ha sido bautizado, de manera tan admirable cuanto sintomática, como operación “París-barrios tranquilos”. Aquí, por fin, podemos estar seguros de que, en efecto, estaremos tranquilos y ya no pasará nada. Y de que nunca más nadie, en el futuro, tendrá la oportunidad de escribir, como Balzac al inicio inolvidable de *La fille aux yeux d'or*: “Allá, todo humea, todo arde, todo brilla, todo bulle, todo se quema, se evapora, se apaga, se vuelve a encender, centellea, chisporrotea y se consume. Nunca en ningún país hubo vida más ardiente, más chispeante e intensa”. En este París post-histórico, se nos promete “un nuevo modo de compartir el espacio público para una coexistencia más armoniosa de las funciones de la ciudad”; o también “una circulación más fluida a velocidad reducida”; y también “un acceso más fácil de los vecinos a su inmueble”. Se trata también de “itinerarios con seguridad”, de “disposiciones que tienen como objetivo disuadir de la circulación de paso”, de “mobiliario de protección transversal”, de “bordillos de granito” y de “rampas de adoquines”. Tantas hermosas promesas y proyectos miríficos de los que es fácil deducir la aniquilación sistemática de las ciudades en beneficio de una neo-población de muertos-vivientes, ciudades de cuyo aire nadie dirá ya, como antaño Marx, que *emancipa*. En los años 20 ó 30, Giono, con cierta ingenuidad, soñaba con la destrucción de París, que describía como un monstruo: “devorador, gruñidor, cavador de tierra, imbuido en la hediondez de sus sudores humanos como un gordo hormiguero que exhala su ácido”. Con impaciencia aguardaba “el día en que los grandes árboles reventarían las calles, o el peso de las lianas haría desmoronarse el obelisco y curvarse la torre Eiffel; el día en que, ante las taquillas del Louvre, ya no se oiría más que

el rumor de las vainas maduras abriéndose y de las granas salvajes cayendo; el día en que, de las grutas del metro, saldrían jabalíes deslumbrados agitando trémulos su cola”. Sin embargo, lo que ha tenido lugar no es el retorno de Natura, sino el triunfo de Cultura. Y lo único que por doquier vemos son patinadores deslumbrados que surgen agitando derechos humanos.

La larga marcha semanal de las milicias volantes de la virtuosidad en patines pasa por lugares prestigiosos (Notre-Dame, el Pont-Neuf, la Concorde, etc.) que *Libération* enumera como si se tratase de monumentos eternos de una ciudad no cambiada, cuando ya han sufrido el más profundo de los reformateos, la más sanguinaria de las “rehabilitaciones”, la purificación festiva más draconiana. Era preciso todo esto para transformarlos en marco habitable, es decir, en terreno de juego para *Homo festivus*. “Las sensaciones pueden compararse con las del esquí –confía uno de ellos-. Esquiar en París; es gracioso, ¿no?”.

En efecto, es gracioso. Y también es la razón por la que ya no hay ciudades, además de la mejor ilustración posible del acabamiento de la Historia, es decir, de la desaparición de la *dialéctica real*.

“La historia se detiene –escribe Kojève- cuando el Hombre ya no actúa, en el sentido fuerte del término, es decir, ya no niega, ya no transforma lo dado natural y social mediante una Lucha sangrienta y un Trabajo creador. Y el Hombre ya no lo hace cuando lo Real dado le ofrece plena satisfacción, realizando plenamente su Deseo (que es en el Hombre un Deseo de reconocimiento universal de su personalidad única en el mundo). Si al Hombre lo satisface verdadera y plenamente lo que *es*, entonces no desea ya nada real y por lo tanto no cambia ya la realidad, dejando así de cambiar realmente él mismo”. (Febrero de 1998; *Après l'Histoire*). [Trad. esp. de Jesús M<sup>a</sup> Ayuso Díez]



2007

Leer

más: <https://filosofaralos16.webnode.es/%C2%BFque%20ciudadanos%20para%20que%20politica-/homo-festivus/>

## ¿Disneylandización?

*Ud. trabajó sobre la transfiguración del paisaje. Con el deporte, los paisajes se han transformado, cantidades enteras del planeta se volvieron terrenos deportivos: la montaña, las playas, los parques de atracción. ¿Cómo ve Ud. esta transformación que acompaña al antropoceno?*

Hay un deporte —pero es apenas uno— que practico mucho, y es el caminar. Es una tradición familiar; mi familia viene de los Pirineos centrales, y me siento verdaderamente bien cuando camino. Es por eso que me gusta mucho lo que se llama la caminata, y constato, a la vez con placer desde un punto de vista altruista, y con melancolía por mí mismo, que cada vez más gente hace caminatas. Lugares que estaban desiertos (en la montaña por ejemplo... aunque no solo en ella) ahora están sembrados de caminantes entusiastas. Eso está muy bien; gozan de alguna manera como yo del hecho de moverse con una relativa fluidez, en bellos entornos. Y al mismo tiempo, una parte del placer que se saca de esta actividad, es el de estar relativamente solo consigo mismo. Desde este punto de vista, es verdad que en Francia es algo muy manifiesto: una gran parte del espacio se convirtió en lugares de dilección para los ciudadanos, más allá de los estadios, más allá de las playas, en todos esos lugares que uno ama recorrer. De cierta manera, Europa se volvió una especie de Disneylandia. Se puede estar triste por ello o no<sup>♥^</sup>. Siempre he estado sorprendido de que Disney se apure, en particular bien cerca de París, a reconstituir todo tipo de micro-Neuschwanstein<sup>♦♦</sup>, o lugares de este tipo, mientras que en cualquier parte de Europa se los encuentran. Son relaciones dialécticas entre entornos muy bellos, en los que se descubre la huella del trabajo de la humanidad, de su inventividad, en las ciudades, en las campiñas, etc., y además en los parques cerrados donde esta misma traza existe de manera más o menos miniaturizada. Creo que muchos de los turistas, especialmente chinos, no se equivocan cuando vienen a Europa como a una gigantesca Disneylandia. Desde este punto de vista, ya no sé pues si es el deporte...

*Es el simulacro.*

Sí, es el simulacro, es de alguna manera el triunfo del consumismo de paisajes normalizados. En el fondo, un paisaje es pintoresco porque se parece a una pintura.

---

<sup>♥^</sup> <Se tiene la impresión de que Muray sí está nostálgico de que el *homo festivus* haya acabado con París.... Paláu>

<sup>♦♦</sup> < Si hay algún edificio que podamos identificar con los cuentos de hadas, princesas y dragones es sin duda el fantástico castillo de **Neuschwanstein**, en la región alemana de Baviera. Su nombre también parece sacado de una leyenda medieval, ya que **significa**, literalmente, "castillo de la nueva piedra del cisne". Consultado en Google el 25 nov. de 2018. Paláu >

“Pintoresco”; uno termina viendo algo como un paisaje porque ya se lo ha visto representado. Por tanto, si todo Europa es ahora una especie de paisaje que se puede consumir, es porque toda Europa ha sido pintada ya, y porque hemos adquirido el hábito —al menos por parte de la gente que va de vez en cuando a un museo, o que mira libros de arte, o que ven cuadros en la televisión— de reconocer dichos entornos familiares porque ellos los han visto ya pintados. Y a la inversa, es muy difícil reconocer en la selva tropical o ecuatorial un paisaje, precisamente porque ella ha sido pintado muy pocas veces. Excepto por el Aduanero Rousseau que la pintó con mucho talento. Pero lo que él pintaba eran los cerros de Auteuil o ¡del Jardín de Plantas!! Trópicos domesticados.\*^

---

\*^ < En cambio cuando estuvimos en la exposición de Carlos Jacanamijoy, tuvimos la experiencia paradójica inversa: la “Selva cromática” como él la llamó, estalla en nuestros ojos y los revienta, y el artista comienza un trabajo de domesticación de esa selva que hará que en nosotros algún día deje de ser selva para convertirse en paisaje...

Mi participación en este evento no es ni como historiador del arte, ni como crítico, ni como antropólogo... Trato de hacerlo como divulgador de las ciencias y como apoyo a la formación de públicos. Por tanto, expondremos en díptico las dos caras que Jacanamijoy mismo ha bautizado “selva cromática”. En un primer momento (noviembre 10), conversaremos sobre el cromatismo y el arte abstracto; y en el segundo (noviembre 17), lo haremos sobre la selva amazónica. Temas que pueden parecer inocuos y que vamos a intentar enriquecer construyendo en torno a ellos singularidades de las artes plásticas, historia de las construcciones científicas, y lentas tradiciones filosóficas.

No vamos a repetir que el arte abstracto comenzó con Kandinski en 1913 cuando el pintor fue atraído por un cuadro suyo que estaba arrinconado y puesto de canto... porque la abstracción es anterior al arte abstracto, y corresponde a una historia artística que bien puede remontarse al colorismo de un Delacroix y luego de los impresionistas, a una tecnología del arte que encuentra en el trabajo del químico Chevreul su materialización concreta, y que bifurca a comienzos del XIX una tradición filosófica que va de Aristóteles a Newton, Buffon y Goethe en torno a la metafísica de la forma-sustancia y del accidente-color.

Así mismo, al lado de lo que el propio pintor y el curador ya manifestaron sobre su obra, vamos a ampliar el horizonte antropológico de génesis de las imágenes hasta el punto que permita describir al pensamiento amazónico como uno de los cuatro grandes esquemas formateadores que se distribuyen las poblaciones humanas como en archipiélago.

“El universo de un insecto no es el de un pez, que no es tampoco el de un humano o el de un árbol, pues cada uno de esos universos es a la vez la condición y el resultado de la actualización de funciones orgánicas singulares que las otras especies no poseen. La mayor parte de los entes que me rodean responden a estas características: su interioridad no es para nada diferente de la mía, pero se distinguen de mí por su equipamiento físico, por el tipo de operaciones que les es permitido realizar, y por los puntos de vista contrastados que, por ese hecho, les ofrece sobre el mundo. Cuando una tal actitud se generaliza y se sistematiza entre un grupo humano, se puede hablar de *animismo*, una ontología común entre los indios de Amazonia y del norte de la América del Norte, en el área ártica y en Siberia septentrional, como entre ciertas poblaciones de Asia del sudeste y de Melanesia” (Descola).

Luis Alfonso Paláu C.

Programa de mano de la Exposición en la Galería de la Biblioteca EPM de Medellín. >

## El hombre máquina

*Ud. consagró muchas obras a la cuestión de la naturaleza y de la cultura, mostrando que en el fondo está separación ya no está vigente. ¿Qué le inspiran todos esos avances ligados al transhumanismo, a la hibridación del hombre y de la máquina, a todo eso que está emergiendo y que evidentemente plantea problemas nuevos? No simplemente la intervención del hombre sobre la naturaleza, sino la modificación del hombre por el hombre, la perspectiva del cyborg, este encuentro de las nanotecnologías, de la biología informática y de la inteligencia artificial. ¿Cómo analiza este fenómeno Ud. como antropólogo?*

Pienso que esto señala quizás el fin de un ciclo. Lo que he llamado **el “naturalismo”**, en sus grandes maneras de percibir continuidades y discontinuidades entre los objetos del mundo, está fundamentado en esa idea de que, por contraste con el animismo que vengo de evocar, los humanos se han arrogado un lugar preeminente en razón de sus disposiciones cognitivas: aptitud reflexiva, capacidades simbólicas, lenguaje, etc. Mientras que en desquite, se consideran como haciendo parte de un continuo mucho más amplio, orgánico e inorgánico, gobernado por las mismas leyes. Es exactamente **lo inverso del animismo**.

Por esta razón, el **antropocentrismo** (entendido como capacidad de captar el mundo a partir de un punto de vista reivindicado como exclusivamente humano) no ha podido sino desarrollarse de manera considerable y alcanzar ahora su límite. El hombre era el agente que podía a la vez transformar la naturaleza, convertirla en recursos, y por ende en productos para su uso, y conocerla por la vía de las ciencias. En cuanto a los “no-humanos”, los habíamos expulsado a la periferia, englobándolos en la etiqueta “naturaleza”. Este dispositivo está modificándose porque nos hemos dado cuenta que este hombre, que se había aislado, que se había colocado a distancia del mundo, está él mismo de hecho: primero compuesto de una cantidad astronómica de no-humanos. No paramos de medir actualmente hasta qué punto la presencia en nuestro cuerpo de numerosas especies de bacterias y de micro-organismos, con sus propia singularidad genética, juego un rol considerable en nuestra identidad como seres humanos, en nuestro desarrollo, nuestra ontogénesis, etc. Nos apercebimos que este ser reputado como singular está de hecho compuesto de una multitud de otros seres de los que no podemos separarlo completamente. Y a esto viene a añadirse la posibilidad, cada vez más grande, de que otros no-humanos —artefactos esta vez— vengan a transformar nuestra humanidad ya de por sí composite... ya sea por medio de la cohabitación con robots humanoides, ya sea por la adición de prótesis que amplifiquen capacidades humanas. No pienso que una posición moral en este asunto sea la más fecunda. Ella no podría mas que converger, de cierta manera, en la posición de la Iglesia, en una posición cristiana: Dios creó al hombre a su imagen y

semejanza.... Entonces ¿será que a Dios lo componen también bacterias? Y este sí que es otro asunto. Y parece que Él tampoco tiene prótesis. Desarrollar esta idea humanista, es a la vez prolongar el naturalismo y prolongar la tradición cristiana. Me rehúso pues a toda posición moral. Continúo tratando de ser un observador. Es mi oficio, en tanto que antropólogo, tratar de comprender la diversidad de las maneras de ser humano en el mundo. Probablemente ahora una nueva manera de serlo, consistirá en ser humanos aumentados. ¿Esto nos hará menos humanos, o más humanos por otra parte? No pienso que uno se vuelva menos humano porque uno puede aumentarse por medio de todo tipo de prótesis. Lo que se ha llamado la hominización, es simplemente la delegación —y André Leroi-Gourhan lo ha mostrado bien clarito— de ciertas funciones orgánicas en objetos, la externalización. Un percutor, un chopper, todos esos objetos, incluso los más simples, cumplen funciones con mucha más eficacia que si se lo hace sin herramientas. Y no es algo solamente humano, puesto que muchas especies se sirven también de instrumentos que los modelan, etc.

Asistimos simplemente a un movimiento que ve a esta externalización internalizarse; el uso de esos instrumentos va a ser posible ciertas cosas que no eran posibles antes. Que haya fantasmas prometeicos de vida eterna que vengan a injertarse acá... es algo que me parece ridículo. Pienso que este movimiento de hominización no puede ir sino en este sentido. Y una vez más digamos que no podrá ser frenado sino por consideraciones morales de tipo religioso.

## Un universal de la relación

*No nos coloquemos en un punto de vista moral sino más bien en un punto de vista ampliamente filosófico... que Ud. está muy atento a mantener cuando menos un universal humano. Reconocer la diversidad, entender hasta qué punto ella es una riqueza, esta es una cosa; pero este universal humano ¿no existirá siempre el temor de que sea algo muy abstracto?*

Sí, es una categoría abstracta. Abogo por lo que he llamado un “universal relativo”; no se trata ni de un juego de palabras ni de un oxímoron; es la idea de que lo relativo, en este caso, es relativo a una relación, como lo es un pronombre relativo. Me parece que podamos dar por entendido que las relaciones sean algo concebido por casi todos los humanos, incluso que sean concebidas por no-humanos como siendo relaciones aceptables. Por todos. Y por tanto lo universal en este caso no sería atribuido a las propiedades de la persona, sino a formas de relaciones entre los seres.

En el fondo, el movimiento filosófico del individualismo (que condujo precisamente a través de la filosofía de la Ilustración a los derechos del hombre, etc.) está enteramente fundado —y es una herencia también del cristianismo— en las capacidades humanas. Se encuentra en movimientos como el “Great Ape Project” la idea de conferir derechos a algunos animales no-humanos (en este caso los grandes simios) que presentan características análogas a las de los humanos en términos de sensibilidad y de capacidad cognitiva. Es una especie de prolongación de los derechos que le son atribuidos a cualidades propias de la humanidad; simplemente que se ha ampliado un poco más el círculo.

De una manera general, pienso que sería más interesante razonar en términos de relaciones posibles entre los seres. De reflexionar en las formas de interacciones que son aceptables, y en las que no lo son, en los medios y lugares donde estas formas de vida son posibles y aquellos en los que son imposibles, para converger así con la cuestión de lo que se llama el antropoceno, es decir: con la idea de que la humanidad, por su acción sobre la atmósfera, se ha convertido en una fuerza natural. La transformación irreversible del sistema Tierra bajo el efecto del calentamiento global tiene por efecto hacer cada vez más evidente la absurdidad de una separación entre humanos y no-humanos desde un punto de vista filosófico, jurídico, moral, etc., en la medida en que los humanos nos hemos vuelto una suerte de fuerza geológica. Y desde este punto de vista, pienso que todo el sistema del derecho mundial, en particular el que hemos heredado del derecho romano, está fundado sobre esta idea de un movimiento que parte de los humanos hacia las cosas o hacia otros seres, sobre el control que los humanos ejercen sobre el mundo gracias a disposiciones, capacidades que les son reconocidas. Me parece una buena manera de pensar y por



ello me he convertido en un abogado de darle vuelta al sistema, dándole más bien derechos (incluso si el término no es verdaderamente satisfactorio) a los medios de vida, a los territorios, a las localidades, conjuntos donde podrían estar reunidos humanos y no-humanos que compartan formas de interacción particularmente originales. Por lo demás se lo había sugerido a la Unesco que me consultó sobre la cuestión de los parques nacionales. Una división de la Unesco que se llama “Man and Biosphere” (Programa sobre el Hombre y la Biosfera) está encargada de ratificar la creación de áreas protegidas, que a veces son simultáneamente naturales y culturales, justificándolas con argumentos que yo denominaría naturalistas: mantenimiento de la biodiversidad, protección de medios frágiles, etc. Son argumentos aceptables, pero yo propuse tomar también en consideración la manera como las poblaciones que ocupan esas regiones —puesto que la mayor parte del tiempo la gente ya las ocupa— interactúan con los elementos de su entorno. Desde mi punto de vista, lo que se trataba de preservar, no era la biodiversidad como una abstracción sino formas de relaciones que habían permitido, ora el mantenimiento, ora a veces el aumento de la biodiversidad. Hay toda una revolución conceptual por llevar a cabo en la concepción de lo que se llama los comunes, para tratar de salir precisamente de la perspectiva individualista y de concebir los comunes como siendo cosas que existen en sí, y de las que los humanos podrían no ser sino prolongaciones.

*Esta idea de lo universal, pensado en términos de relaciones de los comunes ¿podría ser rearticulada con el deporte, que merecería de una cierta manera ser anclado en esta exigencia?*

Sí, se puede enfrentar el deporte como un común. Pero acá también requerimos reglas. Tenemos ejemplos de este tipo en las sociedades no-modernas. Si permanecemos en el puro nivel empírico, habría que cambiar por ejemplo la composición de los equipos. Y sería algo muy simple: Ud. tiene dos equipos de rugby, y en cada partido Ud. los hace cambiar... Esto existe para el juego de las transferencias, pero en este sistema, la ritualidad y el azar juegan un rol más importante para agregar, para volver a asociar individuos en el seno de un equipo. Cada vez, este equipo va de cierta manera a rehacerse, va a tener que reconstruir su unidad en una operación colectiva; esto me parece en efecto una buena manera de generalizar al deporte la idea de los comunes.

## Tabla de materias

<i>Las palabras para decirlo</i> .....	3
El Juego, un ritual universal.....	6
Anexo: Claude Lévi-Strauss. <i>El Pensamiento Salvaje</i> . “sobre el juego...” p.55 in fine.....	11
Rivalidad e individualismo.....	14
Philippe Descola y el deporte.....	17
Anexo: David Le Breton (1995). <i>Antropología del dolor</i> . pp. 156-161.....	19
Identidad y pertenencias.....	22
El Deporte contemporáneo.....	24
Anexo sobre el <i>Homo festivus</i> de Murray.....	27
¿Disneylandización?.....	34
El hombre máquina.....	36
Un universal de la relación.....	38

*“En materia de fútbol, entre los achuar, en la Amazonia, no se trata de que uno de los campos triunfe sobre el otro. Como en numerosas sociedades no-modernas, lo que cuenta es el juego en sí mismo, capturar la pelota y marcar un tanto. Y que no haya desigualdades al término del juego”*

Philippe Descola, gran figura de la antropología contemporánea francesa, interroga nuestra relación con el deporte y con el juego, con respecto a la práctica que de ellos hacen las sociedades primitivas, especialmente los amerindios que él ha estudiado durante tanto tiempo.

Analiza el modelo occidental del deporte de competencia que se ha impuesto al resto del mundo y que lleva consigo la desigualdad, el individualismo y el sentimiento nacional exacerbados, al mismo tiempo que crean un cierto sentido de lo común. En la misma línea de reflexión que ha efectuado sobre el dualismo naturaleza-cultura, ahora se apodera de la cuestión de la hibridación del hombre y de la máquina. Y reflexiona sobre el lugar que tendrá el deporte en "el universal de la relación" al que aspira.

Philippe Descola es antropólogo, profesor en el College de France desde el 2000 en la cátedra de antropología de la naturaleza, y director de estudios en la EHESS.