

Ritualità, violenza e comunità: per un approccio al fenomeno sportivo

di Sergio A. Dagradi

*Chi non pensa al proprio corpo,
ne diventa più facilmente vittima.*
Milan Kundera

In uno studio di qualche tempo fa ho cercato di definire il termine *sport* attraverso un'analisi etimologica e ho anche argomentato come questa parola sia applicabile, in modo corretto e coerente, soltanto riferendola alle moderne manifestazioni sportive. La parola *sport*, in altri termini, ha iniziato ad essere usata solamente in una definita società e per un tipo particolare di attività: lo sport, come noi lo conosciamo, è l'espressione di una gamma limitata di attività agonistiche (competitive) e ludiche (giocose) della società industriale occidentale¹⁾.

E' allora necessario chiarire, fin da subito, che in questo contesto si userà il termine in un significato esteso, rispetto alla definizione fornita in quella occasione. Questo uso estensivo non disconosce la specificità del concetto moderno di sport: anzi, confermo che le moderne attività sportive debbono essere considerate come radicalmente differenti da ogni altra forma di attività agonistica. Questo uso estensivo vuole, pertanto, essere solo ermeneuticamente funzionale alla possibilità di discutere differenti prospettive sulle origini dello sport, posizioni che – chiaramente – hanno sottolineato diversamente la specificità dello sport moderno e, appunto, la sua relazione con le proprie origini.

Un inizio

Gerhard Lukas, nel suo libro *Die Körperkultur in frühen Epochen der Menschenentwicklung*²⁾, caratterizzò l'origine del fenomeno sportivo sottolineandone il legame costitutivo con il lavoro. Infatti, dal suo punto di vista di marxista orientale ortodosso, gli esseri umani distinguerebbero se stessi dagli altri animali a motivo del lavoro — ovvero tramite la loro capacità di trasformare la realtà in relazione ai propri bisogni: è la capacità di creare tecniche e strumenti che differenzerebbe gli uomini dai non uomini. La cultura è anch'essa

1) Un contributo alla definizione del termine sport attraverso una sua analisi etimologica, «Lares», 68 (2002), n. 2, pp. 293-297.

2) G. LUKAS, *Die Körperkultur in frühen Epochen der Menschenentwicklung*, Sportverlag, Berlin 1969.

un effetto di questa capacità, e lo sport, per Lukas, sarebbe quindi una manifestazione culturale, in quanto sorta di training per il lavoro: lo sport, in altri termini, sarebbe una preparazione all'uso di strumenti che richiedono un tipo topologico di pensiero differente da quello usato dagli altri animali. Gli esempi dell'uso delle attività sportive come addestramento militare in alcune antiche civiltà, quali quella mesopotamica o egizia, parrebbero corroborare questa teoria.

Da un'altra prospettiva d'analisi, Theodor W. Adorno ha viceversa sottolineato, ad esempio nel suo *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee*³⁾, come negli ultimi canti dell'*Odissea* ci troviamo in presenza di una dissociazione tra sforzo fisico e autoconservazione: le capacità atletiche che Odisseo esibisce nel pugilato (o per meglio dire, nel pancrazio) o nell'episodio del tiro con l'arco sembrerebbero nettamente separate da qualsivoglia finalità di ordine puramente pratico. Conseguentemente, le origini dello sport non possono essere poste semplicemente in relazione al soddisfacimento dei bisogni umani, complessivizzando dunque anche l'intera interpretazione precedente che legava lo sport al lavoro. Certamente lo sport è un fenomeno culturale, ma i criteri forniti dall'interpretazione di Lukas debbono essere arricchiti alla luce di ulteriori elementi.

Nel primo libro della *Metafisica* (A 1, 981 b 7-25), Aristotele afferma, in tal senso, che una determinata forma di conoscenza disinteressata può sorgere soltanto dove gli uomini hanno soddisfatto i loro bisogni fondamentali: solamente dopo che gli individui hanno potuto affrancarsi dalle preoccupazioni basilari della vita, si sviluppano forme superiori di cultura e di pensiero metacritico. In questa prospettiva, allora, e recuperando la posizione di Adorno appena esposta, potremmo considerare lo sport come un fenomeno culturale che compare solamente in una seconda fase dell'evoluzione sociale umana: la dimensione dello *sport* (ed anche del *gioco*) sarebbe infatti una dimensione metacognitiva, come Gregory Bateson ha colto nei suoi lavori⁴⁾. Lo sport sorgerebbe in connessione con le capacità umane di considerare la vita in senso critico, di riflettere sulle origini e le cause dell'organizzazione della comunità umana e attorno ai principi regolatori del comportamento: sarebbe da porre in relazione, detto altrimenti, con quello spazio metalinguistico e concettuale in cui gli uomini diventano coscienti del loro agire, con la conseguente possibilità di separare le azioni stesse da ogni dimensione archetipa e di utilizzarle in altri contesti. Lo sport, per esprimerci ancora in termini differenti, potremmo intenderlo, al pari di ogni gioco, come un modello di razionalità, caratterizzato da una consapevolezza

3) TH. W. ADORNO, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee*, in TH. W. ADORNO - K. KERENYI, *Mythologie und Aufklärung*, Frankfurter, Adorno Blätter, 5, 1998.

4) Ci riferiamo alle due opere di G. BATESON, *A Theory of Play and Phantasy*, «Psychiatric Research Reports», 2 (1955), pp. 39-51 e *The Message "This is play"*, in B. SCHAFFNER (ed.), *Group Processes*, Macy Foundation, New York 1956.

critica delle regole che lo governano e che sono volontariamente accettate dai suoi partecipanti: lo sport manifesterebbe l'emergenza della dimensione cosciente della propria auto-disciplina. Alain Ehrenberg, per inciso, sottolinea proprio come il successo nelle competizioni implichi, anche attualmente, una forte autodisciplina da parte del partecipante: una crescente capacità di autogoverno senza la presenza di alcuna autorità superiore che la imponga⁵⁾.

In tal senso, lo sport apparirebbe quindi come il portatore di un sapere meta-cognitivo che la società è venuta sviluppando attorno alle proprie regole costitutive⁶⁾. Questo aspetto verrebbe anche a spiegare il forte legame coi rituali: uno dei primi aspetti da considerare analizzando le origini dello sport è, infatti, il fatto che in numerose società arcaiche i giochi sportivi sono parte integrante di riti o manifestazioni religiose.

E' noto, a riguardo, l'importanza dei riti come fattori di stabilizzazione sociale⁷⁾. I riti creano un tempo e uno spazio differenti da quelli della vita quotidiana: circoscrivono un mondo perfetto e separato, all'interno di uno imperfetto, e nel quale le azioni sono stilizzate e normalizzate. Le azioni efficaci sono fissate, posate (nel senso che Heidegger ha intravisto nel termine *lógos*, quale azione del posare-raccogliente) dalla comunità in funzione del loro valore positivo: assumono un significato culturale rilevante per la comunità stessa. I simboli vengono a fissare i valori di queste azioni e provvedono a fornire un mezzo per veicarli culturalmente all'interno della medesima comunità, divenendo – al contempo – elementi dell'organizzazione sociale, in conseguenza del potere proveniente da quell'altro mondo e iscritto dal rito in queste stesse azioni: i simboli associano ordine sacro e ordine secolare.

La fondamentale funzione del simbolo emerge chiaramente se lo inquadrriamo nell'interpretazione datane dalla riflessione junghiana⁸⁾. L'uomo, come noto, è secondo Jung un complesso di forze in espansione, spesso contraddittorie, tensionali, di difficile armonizzazione, ma portatore al tempo stesso, costituzionalmente, della capacità di riequilibrio: una natura sostanzialmente sana. Altro concetto fondamentale nel suo pensiero è, inoltre, quello secondo il quale le nostre idee non sono prodotte da noi, ma ci producono: le idee, detto altrimenti, provengono da qualcosa di più grande della singola persona che, anzi, contribuiscono a formare. L'inconscio personale si sviluppa a partire da quella dimen-

5) A. EHREBERG, *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy, Paris 1991, pp. 17-26.

6) Una prospettiva di analisi affine è del resto sviluppata da Roger Callois nel suo tentativo di leggere la struttura delle società partendo dall'analisi della tipologia delle manifestazioni ludiche ivi presenti. Si cfr. R. CALLOIS, *Les jeux et les hommes*, Gallimard, Paris 1967 (ma la prima edizione del volume data 1958).

7) Si cf. S. LUKES, *Political ritual and social integration*, in ID., *Essays in Social Theory*, Macmillan, London 1977, pp. 52-73; A. L. ROTH, "M wearing masks": *Issues of description in the analysis of ritual*, «Sociological Theory», 13 (1995), n. 3, pp. 301-327; A. ETZIONI, *Toward a theory of public ritual*, «Sociological Theory», 18 (2000), n. 1, pp. 44-59; G. FEDE – P. P. GIGLIOLI, *Il rituale come forma specifica di azione e di pratica sociale*, «Aut Aut», n. 303 (2001), pp. 13-35.

8) C. G. JUNG, *Über die Psychologie des Unbewußten*, Rascher Verlag, Zürich 1942.

sione a-soggettiva che Jung chiama *inconscio collettivo*. Un ruolo fondamentale nel processo che porta la mente individuale ad emergere da quella collettiva è svolto, appunto, dal *simbolo* (religioso, mitologico, filosofico): esso ha una funzione di mediazione tra conscio ed inconscio. Mario Trevi ha efficacemente notato come:

Dal punto di vista della fenomenologia dell'esistenza il simbolo è progetto (*Entwurf*) che, ri-assumendo in un'unità il passato, permette l'apertura dell'esistente sul suo futuro. Da un punto di vista energetico (...) il simbolo, attuando una polarità dialettica di elementi altrimenti contrastanti, permette l'esplicarsi dell'energia in forme via via sempre diverse e superiori. Da un punto di vista del modello meccanico in cui l'uomo pensa, sia pure riduttivamente, la sua stessa vita psichica, il simbolo, lungi dall'essere mera espressione di un impulso (...), *retro-agisce* sullo stesso organismo che lo produce, mantenendolo nella forma generale che più gli si addice o permettendogli l'attuazione della forma verso cui tende⁹⁾.

Le simbologie religiose, pertanto, verrebbero a svolgere, secondo Jung, una funzione analoga a quella degli archetipi, ossia delle immagini originarie e virtuali del mondo, delle idee generali che preformano l'esperienza, come componenti strutturali, forme vuote e potenzialità espressive. La religione, detto altrimenti, si presenterebbe come potente strumento per fronteggiare l'angoscia del numinoso, per nominarla in qualche modo e quindi dividerla, gestirla, dare ad essa un senso, un principio d'ordine.

Ora, se il simbolo in quanto *Entwurf*, progetto, indirizza il soggetto verso l'esistenza futura, concretizzandone allo stesso tempo il passato in una unità significativa, il rito appare di conseguenza come uno strumento di mediazione, innanzitutto in relazione all'esercizio del proprio potere, e può quindi essere considerato anche come un mezzo per la gestione della violenza all'interno della comunità. Scrive a riguardo Michel Bernard:

Toute compétition sportive s'offre au regard comme une pratique rituelle et actuelle à l'occasion de laquelle un groupe social (...) donné se réunit, mais aussi par lequel il se contemple, se reconnaît et se célèbre dans son unité malgré ses divisions ou oppositions, dans son identité par-delà et au travers de son altérité. Bref, par le sport, la société se fête en se donnant à elle-même le spectacle de son être duel¹⁰⁾.

9) M. TREVI, *I temi fondamentali della ricerca junghiana*, in C. G. JUNG, *Psicologia dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1968, p. 25.

10) M. BERNARD, *Le spectacle sportif. Les paradoxes du spectacle sportif ou les ambiguïtés de la compétition théâtralisée*, in Ch. POCIELLO (ed.), *Sports et sociétés. Approche socioculturelle des pratiques*, Vigot, Paris 1981 p. 355.

Siamo, a questo punto, nel cuore di uno dei problemi più dibattuti attorno alla relazione tra sport e società: dobbiamo considerare lo sport come un rituale sociale di catarsi delle emozioni e dell'aggressività, oppure intenderlo come una delle cause delle stesse?

Sport e violenza

Per intendere adeguatamente lo specifico significato del problema un ottimo contributo di partenza rimane il lavoro di Norbert Elias and Eric Dunning, *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*¹¹⁾. Sebbene le analisi condotte dai due autori si riferiscano principalmente alla società moderna, le loro considerazioni sulla relazione sussistente tra sport e violenza crediamo possa essere paradigmaticamente estesa e applicata anche alle origini dello sport. Elias e Dunning, infatti, ritengono lo sport come una delle attività di *loisir* richieste dal processo di civilizzazione per produrre una sorta di tensione *mimetica*, di stress piacevole, che permetta alle persone di esprimere e manifestare emozioni normalmente vietate. In altri termini: ogni società impone un accurato controllo del comportamento e delle emozioni, e specialmente dell'uso della violenza, ai suoi membri: anzi, è precisamente questo controllo che permette alla società di esistere. Allo stesso tempo, ogni società provvede a istituire e delimitare delle attività, dei luoghi e dei tempi attraverso i quali la manifestazione di queste emozioni e anche dei comportamenti violenti risultano accettabili, sempre – ovviamente – all'interno di quella barriera protettiva implicita nella loro istituzione e che salvaguardia la stessa società dai loro effetti. In questo senso gli autori parlano di una tensione *mimetica*, ossia «di finzione», ben consapevoli, tuttavia, della precarietà della suddetta barriera protettiva e della possibilità che queste tensioni possano diventare fonte di perturbazioni sociali, specialmente quando sono originate in un contesto collettivo.

Se poniamo in relazione questa teoria con l'immagine che abbiamo sottolineato dell'origine dello sport, la sua applicabilità in senso estensivo appare immediata. Infatti, se – con Adorno – possiamo ipotizzare che lo sport si origini dallo spostamento di una parte delle capacità umane dal loro uso originario (la *sopravvivenza*) ad altri impieghi non direttamente connessi alla sopravvivenza stessa, allora possiamo di conseguenza anche affermare, con Elias e Dunning, che lo sport sia proprio il prodotto di un processo di civilizzazione che includa, in forme e modi differenti, anche le società arcaiche. Queste si costituirebbero attraverso un certo disciplinamento dell'individuo e una determinata gestione dei suoi istinti, delle sue istanze fisiche, dei suoi comportamenti e della sua violenza. Affermare, inoltre, che lo sport sarebbe l'utilizzazione di forze che sono

11) Basil Blackwell, Oxford 1986.

state sganciate da attività di sopravvivenza, significa dire che le società, anche quelle arcaiche, avrebbero elaborato zone di produzione e controllo di una tensione mimetica, nelle quali certi comportamenti, ormai diventati pericolosi per la perpetuazione della società, potevano comunque essere manifestati e, per questa via, soddisfatti.

James Hillman, in una conferenza all'Università degli Studi di Firenze nel 1990, illustrò esemplarmente la relazione che potrebbe esistere tra sport e *polis* (o *civitas*)¹²⁾. Usando il simbolo del dio romano della guerra, Marte, per analizzare le origini della violenza, Hillman fece notare il carattere ambiguo ed ambivalente di questa violenza: la rabbia suscitata da Marte non appariva solamente come un elemento negativo e dissipatore all'interno dei comportamenti individuali e collettivi, bensì anche la base della vitalità di ogni condotta, anche collettiva. Non esiste società senza vitalità, e quindi non si dà società senza rabbia. Giungeva quindi ad affermare che l'attività sportiva gioca – anche attualmente – una funzione essenziale nel suscitare un elemento che per l'esistenza di ogni società non ha da essere rimosso. Ma in tal senso, lo sport, al pari della ritualità connessa al dio Marte, diviene anche una dimensione importante per la formalizzazione della violenza: l'addestramento progressivo nel controllo della violenza permette alla società di trasformare strumentalmente questa violenza. La disciplina cerimoniale dello sport contribuisce alla definizione di un uso formale e gerarchizzato della violenza all'interno della società, e quindi permette il definirsi di un orizzonte di vita sociale che sia al tempo stesso vitale e sicuro per i suoi membri: il rito mobilita l'energia vitale verso nuovi oggetti di soddisfacimento¹³⁾.

Questa energia così eccitata coincide, inoltre, con la nozione di vitalità da un altro punto di vista: questa vitalità implica l'accettare il limite organico proprio di ciascun essere vivente, ossia l'accoglimento del destino di morte dell'individuo. Lo sviluppo delle capacità di stimolare e controllare l'energia vitale è parallelo all'elaborazione di forme sociali di amministrazione dell'angoscia di fronte alla morte, di fronte alla caducità della vita umana. Elliott Jaques ha giustamente sottolineato, in tal senso, come «[...] le istituzioni sociali siano il mezzo di cui i loro singoli membri si servono per rafforzare i meccanismi individuali di difesa contro l'ansia [...]. Uno dei più importanti elementi di coesione che lega gli individui in associazioni umane istituzionalizzate è quello di difesa contro l'ansia psicotica¹⁴⁾». Possiamo quindi dire che lo sport plausibilmente

12) J. HILLMAN, *Città, sport e violenza*. Consultabile in rete all'URL: www.adelphiana.it

13) Richard Sipes e Birgit Brock-Utne hanno espresso le loro perplessità sull'effettiva capacità delle società a controllare la violenza e l'aggressività suscitata dallo sport in due differenti studi e con significative argomentazioni, che richiamano peraltro la consapevolezza di Elias e Dunning sulla fragilità della cornice protettiva che le stesse società erigono attorno alla pratica sportiva, nel tentativo di delimitarne gli effetti. Si legga a riguardo: R. SIPES, *War, Sport, and Aggression: An Empirical Test of Two Rival Theories*, «American Anthropologist», 75 (1973), pp. 64-86; B. BROCK-UTNE, *Sport, Masculinity and Educations for Violence*, PRIO-Report 1, 1987. Altre interessanti considerazioni in A. SALVINI, *Il rito aggressivo*, Giunti, Firenze 1988.

14) E. JAQUES, *Sistemi sociali come difesa contro l'ansia persecutoria e depressiva. Contributo allo studio psicoanalitico dei processi sociali*, in M. KLEIN, P. HEIMANN, R. MONEY-KYRLE (a cura di), *Nuove vie della psicoanalisi*, (1955), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1994, p. 609.

sorse come un rito sociale che operava come meccanismo difensivo di questo tipo. In particolare, le analisi di Paola Angeli Bernardini hanno sottolineato, per esempio, la relazione strettissima tra atletismo greco e dimensione funeraria come elemento portante nel culto eroico¹⁵⁾.

Una prima conclusione

Una prima e provvisoria conclusione a cui questa breve rassegna può pervenire è allora quella di sottolineare come, probabilmente, lo sport sia comparso come un fenomeno culturale e che, come tale, esso possa essere definito nei termini di un comportamento altamente simbolico e ritualizzato. In quanto rito, lo sport canalizza parte delle energie psicofisiche individuali: non solo, ma – in accordo con l'approccio di Hillman – lo sport stimolerebbe queste energie, le susciterebbe. Lo sport, allora, produrrebbe quella energia vitale che è componente essenziale per l'esistenza della medesima comunità; allo stesso momento, la sua dimensione simbolica permetterebbe di indirizzare questa componente energetica verso condotte socialmente accettabili, divenendo – appunto – una fonte di coesione sociale e una difesa individuale contro l'ansia psicotica di fronte alla caducità del singolo.

La globalizzazione ha tuttavia complessivizzato ulteriormente anche questa dimensione delle relazioni umane. Se la globalizzazione – come da più parti sostenuto – si manifesta anche e soprattutto come una messa in discussione dell'orizzonte della *polis*, della *civitas*, come orizzonte anzitutto occidentale del vivere associato, allora la globalizzazione pone la necessità di ripensare e analizzare in una prospettiva diversa quanto sostenuto fino a questo punto attorno alle dinamiche istitutive e costitutive del fenomeno sportivo. Questo non significherebbe abbandonare il quadro interpretativo fornito: anzi esso può declinarsi in modo da indirizzare ad una possibile inteliezione di alcune delle manifestazioni più recenti che hanno accompagnato i fenomeni sportivi (ed in particolare alcuni, come il calcio)

I fatti di violenza recenti sono, infatti, perfettamente comprensibili, ad esempio, alla luce di quella fragilità descritta da Norbert Elias e da Eric Dunning circa la capacità canalizzatrice della violenza propria degli sport moderni. La soglia che divide il mimetico dal reale si è evidentemente lacerata. Cercando di andare ulteriormente in profondità, e riprendendo quanto sostenuto da Michel Bernard, possiamo forse constatare che questi fatti mostrano una società che non sa più riconoscere se stessa nella differenza. Se lo spettacolo sportivo era la capacità di guardare l'altro, di fronteggiare l'altro nella competizione, ma allo stesso tempo di accoglierlo – in questa stessa competizione – evidentemente la simbologia sportiva di cui questa società si nutre e che mette in circolo non è più ca-

15) P. ANGELI BERNARDINI, *Una nuova fonte sull'istituzione dei giochi istmici*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 16 (1973), pp. 138-141.

pace di tutto questo. La cosiddetta società della complessità, ossia la società globalizzata, nella sua azione sradicatrice, nella sua azione di sgretolamento – come detto – dell'orizzonte della *polis* e della *communitas*, ha drammaticamente prodotto come fenomeno di ricaduta la riscoperta del particolarismo e dell'autoreferenzialità come unico orizzonte di legittimazione e fondamento della propria soggettività.

E' una società, allora, nella quale è forse la democrazia stessa in pericolo, poiché ogni principio di accettazione dell'altro, di tolleranza dell'altro, di accoglimento della diversità è già stato bandito. E' una società in sé già nazificata, già fascistoide, e nella quale i dispositivi democratici non sono che vuoti simulacri di se stessi. La tensione di cui parlano Elias e Dunning non è più quindi mimetica e virtuale, ma reale e concreta: la violenza sostituisce in tutto e per tutto la parola e l'azione violenta – appunto di annientamento dell'altro per la propria affermazione – diventa l'unico ambito di praticabilità dell'agone. La violenza è l'atto di manifestazione aperta e radicale dell'azione di immunizzazione dal corpo estraneo messa da sempre all'opera da un gruppo tribale.

Qui si dovrebbe aprire il problema, ampio e sterminato, di quale tipo di identità questa nostra società consente, rende praticabile attraverso i suoi dispositivi, laddove la vitalità che viene suscitata nell'ambito ludico – e che secondo James Hillman svolge un ruolo essenziale non solamente per la coesione ma anche per il dinamismo della stessa collettività – non trova apparentemente alcuna canalizzazione, ponendosi quindi non al servizio della propria autoconservazione, del proprio accrescimento – legati circolarmente alla suddetta dialettica sé-altro da sé – bensì al servizio delle componenti distruttive della propria persona. Una società che sembra incapace di arginare alcuna angoscia individuale dinnanzi alla finitudine esistenziale: una società senza senso, incapace di costruire senso – perché la domanda di senso evidentemente disturba la funzionalità della macchina produttiva e pone problemi, dubbi circa le finalità a cui questa macchina è rivolta – lascia gli individui dinnanzi all'abisso della caducità, carne da macello di fronte alla morte. Le forme di ansia persecutoria che attanagliano molti degli individui protagonisti di violenza sembrerebbero rientrare, del resto, nel quadro clinico descritto da Elliott Jaques.

Si dice, per concludere, che quanto successo attorno ai campi sportivi in questi ultimi tempi non abbia nulla a che vedere con lo sport: sono d'accordo anch'io con questa affermazione, ma in un altro senso. Non ha nulla a che vedere con lo sport perché in verità ci pone un problema più grande: ha a che vedere con il nostro modello di società, di cui lo sport, questo sport, è espressione.