

Joc, humanisme i pedagogia: la virtut de l'eutrapèlia

Jaume Bantulà i Janot

Universitat Ramon Llull, FPCEE Blanquerna, Departament de l'Activitat Física i de l'Esport.

Conrad Vilanou i Torrano

Universitat de Barcelona

Resum

Aquest treball té per objectiu mostrar que el joc constitueix un dels trets inherents de la cultura universal i, per extensió, de la tradició occidental. Naturalment, el joc ha estat objecte de diverses consideracions morals, lligades en més d'una ocasió a la religió. En alguns moments –i també des del cristianisme– s'han condemnat amb rigor i severitat les pràctiques lúdiques i, molt especialment, els jocs d'atzar i el món dels espectacles. De fet, la realitat històrica aquí analitzada –a través del cas concret del jeu de paume– confirma l'existència d'una activitat lúdica ben significativa que, malgrat totes les prevencions, va ser tolerada –i fins i tot aprovada– pels humanistes del Renaixement en acceptar la seva vàlua educativa. Sortosament, aquells savis humanistes comptaven amb l'eutrapèlia, una virtut d'arrel aristotèlica que va ser cristianitzada per sant Tomàs d'Aquino i que, com es veurà a continuació, també va arribar a casa nostra a la Baixa Edat Mitjana a través de Francesc Eiximenis. Si algú pensa que la gent d'abans no es divertia, comet un gran error, perquè el nostre passat històric és curull de jocs i activitats lúdiques. Nogensmenys, l'eutrapèlia també es perfila com una virtut social, tal com apareix en diferents autors de l'Edat Moderna, com ara Cervantes, Gracián i Feijoo.

Autor de correspondència

Jaume Bantulà Janot

Facultat de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport Blanquerna

Universitat Ramon Llull

c/Cister, 34 - 08022 Barcelona

Jaumebj@blanquerna.url.edu

Introducció

L'any 1938, en plena crisi de consciència de la cultura occidental, Johann Huizinga publicava *Homo ludens*, una obra que va aportar una nova visió per a la interpretació de la història de la cultura.¹ Tot distanciant-se de les tesis materialistes que emfasitzaven la importància de l'*homo faber*, Huizinga va destacar el paper del joc com a element generador de cultura. De fet, les opinions a favor de la dimensió lúdica de l'ésser humà no eren noves –Schiller havia valorat el joc en les seves *Cartes sobre l'educació estètica de l'home* (1795)–, si bé ara –a les portes de la Segona Guerra Mundial– Huizinga ens recordava que el joc constituïa una força creativa de primer ordre.

En realitat, entre ambdues postures –entre l'*homo ludens* i l'*homo faber*– també es van donar posicions intermèdies, i així Eugeni d'Ors va definir l'home com l'ésser que juga i treballa. Més enllà d'aquestes consideracions convé tenir ben present que el joc és inherent a l'evolució humana i que, al marge de l'antropologia, també ofereix connotacions teològiques que van sorgir en un dels períodes més crítics de la nostra història, és a dir, entre les dues guerres mundials. Talment fa la impressió que, quan l'horror i la barbàrie van aparèixer amb tota la seva força destructiva i descarnada en el panorama europeu, la teologia –sempre preocupada pel problema del mal– volgués donar una resposta confiada i esperançadora, fins i tot alegre i optimista, per tal de combatre el pessimisme dominant a l'Europa de la primera meitat del segle xx.

En qualsevol cas, la imatge d'un *Deus ludens* no és una novetat recent, ja que, en la tradició sapiencial de l'Antic Testament, es troben vestigis del joc diví de la creació. No endebades, la saviesa divina reconeix que, abans de la creació, era «al costat d'ell, com el mestre arquitecte, i era les seves delícies un dia i l'altre, jugant a la seva presència en tot temps, jugant en el món, objecte de la seva complaença; i les meves delícies són amb els fills dels homes» (*Proverbis*, 8, 30-31). De fet, aquest pasatge veterotestamentari ha estat ressaltat per diversos teòlegs –Romano Guardini, Hugo Rahner i Jürgen Moltmann són bons exemples del que diem– que destaquen el fet que el fill o verb de Déu o la saviesa jugui davant del Pare, d'un Pare que ha creat el món en un acte totalment lliure. En concret, Moltmann insisteix en el fet que es tracta de la saviesa de Déu i que, quan la categoria de joc s'aplica a la creació divina, es vol expressar que la creació és un acte lliure i voluntari de Déu que així escapa a l'exigència de tota necessitat. «La existencia del mundo no es

necesaria. Lo ha expresado la teología al interpretar el mundo como “creación divina”, en la siguiente reflexión: si la creación fuese necesaria para Dios, Dios no sería su “creador libre”; si, por el contrario, fuese casual o accidental desde la eternidad, el creador libre no sería Dios, sino un demonio caprichoso».²

Naturalment aquest esperit lúdic –tot i l’asimetria que existeix entre el joc diví i el joc humà, perquè l’home, com diu Moltmann, només pot jugar amb alguna cosa que, al seu torn, juga amb ell– va influir en els moviments de renovació litúrgica de començament del segle xx, molt abans del Concili Vaticà Segon (1962-1965). En efecte, Romano Guardini va destacar el sentit lúdic de la litúrgia l’any 1918, en un escrit en què posa de manifest que la litúrgia –igual que els jocs dels infants i les creacions artístiques– no persegueix cap finalitat utilitària ni pràctica, la qual cosa no vol dir que estigui mancada d’un profund sentit. «He aquí, pues, el fenómeno admirable, la realidad íntima que se da en la liturgia: el arte y la realidad, admirablemente conciliados, en una sobrenatural infancia, se despliegan y viven bajo la mirada de Dios».³ És així com la litúrgia, a través d’aquesta vocació lúdica que confereix una dimensió alegre, lliure i artística, assoleix el seu veritable significat, des del moment que no és un treball, sinó un joc –un veritable joc sagrat–: jugar davant Déu.

Anys després, va ser Hugo Rahner, en *Der spielende Mensch* (1952), qui, tot recollint les propostes de Guardini i Huizinga, va elaborar una interpretació lúdica de l’home, d’un home –emperò– que no ha trencat els lligams amb Déu, d’un *Deus ludens* que, de retop, reclama una *Ecclesia ludens* i, finalment, una dansa celestial.⁴ De fet, l’itinerari que dibuixa Hugo Rahner no va de l’home a Déu, sinó a l’inrevés. Tant és així, que la presència d’un *Deus ludens* permet parlar d’un *homo ludens*, perquè, gràcies al fet que Déu és un *Deus vere ludens* –afirma Rahner–, l’home pot ser un *homo ludens*. D’acord amb el deixant dels *ludimagistri* de la cultura occidental (Plató i Aristòtil, en lloc preferent), Rahner segueix les petjades de sant Agustí i de

² MOLTSMANN, J., *Sobre la libertad, la alegría y el juego. Los primeros libertos de la creación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972, p. 31.

³ GUARDINI, R., *El espíritu de la liturgia* [Cuadernos Phase, núm. 100]. Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1999, p. 69.

⁴ RAHNER, H., *El hombre lúdico*. Valencia: Edicep, 2002 [Aquest treball va ser presentat al Congrés d’Eranos el 1948, i va aparèixer l’any següent a l’Anuari d’Eranos. L’any 1952 es va publicar com a llibre independent, de manera que es considera una segona edició].

sant Tomàs, i, nogensmenys les de sant Felip Neri i sant Ignasi de Loiola. D'altra banda, Rahner considera que el joc posseeix una bondat moral, atès que és convenient per a la vida humana, sempre que es practiqui segons la virtut de l'eutrapèlia, que se situa al bell mig de l'esquivesa (*agroikia*) d'aquell que és silenciós i estrany a la gent i de la burla (*bomolochia*).⁵ A més, aquest joc comporta una autèntica ascètica del temps lliure, d'un oci pietós i ordenat, que troba la seva raó de ser en l'alegria divina.⁶

Tanmateix, la imatge d'un Déu lúdic sovinteja en la literatura medieval. Llavors el joc i la festa ocupaven un lloc privilegiat en la visió humana de les coses fins a extrems insospitats, com aquelles festes dels boigs que van gaudir d'un gran predicament i que, finalment, van ser prohibides en el segle XVI per criticar personalitats i institucions. Malgrat tot, encara avui perduren algunes reminiscències d'aquestes festes, com, per exemple, la Festa del Bisbetó, en què els escolans d'algunes comunitats religioses són els protagonistes per un dia, tot coincidint sovint amb la festivitat de Sant Nicolau, patró dels infants. Harvey Cox es va ocupar, fa uns quants anys, d'aquestes festes medievals, que es caracteritzaven pels seus excessos ridiculitzants que posaven tots els estaments socials en la picota, alhora que potenciaven la fantasia i la festa, circumstància que no es dona actualment. «Nuestras fiestas ya no cumplen, como antes ocurría, el cometido de ponernos en conexión con el despliegue de la historia cósmica o con los grandes fastos de la aventura espiritual del hombre. Nuestras fantasías tienden a ser cautelosas, extravagantes y secretas».⁷

⁵ D'acord amb Aristòtil i sant Tomàs d'Aquino, Hugo Rahner escriu: «Para ambos filósofos constituye el "eutrapelos" del hombre el justo medio entre el "bomolochos" –el bufón que tiene que ser gracioso a toda costa– y el "agroicos" –el inflexible descontento de la testaruda seriedad» (RAHNER, H., *El hombre lúdico*, obra citada, p. 9).

⁶ «El jugar como los niños es un fenómeno primitivo en el hombre, y el distraerse con el "juego" pertenece a la esencia del hombre tanto como el mismo trabajo, ya se trate del fútbol, del ajedrez o del violín. El criterio teológico sobre este problema fundamental de la sociología he intentado exponerlo en mi breve trabajo sobre "el hombre que juega", y es que también aquí es necesaria la doctrina teológica, puesto que en su ocio, y precisamente en el suyo, está el hombre a caballo entre la gracia y el pecado, entre el descanso que le puede abrir hacia arriba, y el ocio que da rienda suelta a todo lo que nos ata a la tierra» (RAHNER, H., «El hombre cristiano en el trabajo y en el ocio», en *Humanismo y teología de Occidente*. Salamanca: Sígueme. 1968, pp. 151-152).

⁷ COX, H., *Las fiestas de locos. Ensayo teológico sobre el talante festivo y la fantasía*. Madrid: Taurus, 1972 [Reimpresió 1983], p. 19.

Altrament, a l'Edat Mitjana és freqüent de trobar la imatge d'un infant Jesús, als braços de la Mare de Déu, que juga amb un globus o una pilota rodona, cosa lògica si tenim en compte que la totalitat del cosmos apareix com una esfera. En comentar aquest simbolisme, Jürgen Moltmann assenyala que «no es Atlas soportando la carga del mundo en sus hombros, sino el niño sosteniendo una pelota en sus manos».⁸ Al seu torn, Hugo Rahner destaca la presència dels àngels de l'art barroc que també juguen amb globus terraquius i que «son el presentimiento último y profundo, extraído de la verdad cristiana, de que sólo los niños entrarán en el reino de los cielos».⁹ De fet, en el món oníric de l'Edat Mitjana la creació apareixia com un veritable joc de la saviesa divina. Endemés, en aquell context, el cavaller –l'arquetipus pedagògic per excel·lència del món medieval– se submergia en una atmosfera fantàstica que deixava en suspens el pessimisme antropològic de l'heroi grec i del savi clàssic, a la vegada que aspirava –gràcies a la seva condició de *Miles Christi*– a canviar el món a través d'un seguit d'empreses en les quals predominava la il·lusió i l'esperit d'aventura per tal de fer el bé arreu.

Més tard, amb el pas del temps, la figura del cavaller medieval fou assumida pel cortesà o gentilhomo del Renaixement, que adopta el joc com un aspecte més dels ideals de civilitat i sociabilitat. Per passar del joc a l'esport només calia fer un pas, procés que es va produir en el trànsit del segle XVIII al segle XIX. Ara bé, la dimensió simbòlica de l'esport modern queda circumscrita a un àmbit secular i intramundà, sense cap referent teològic, com succeïa amb l'olimpisme grec, ni cap transcendència divina, per bé que les connotacions religioses hi són ben presents. No en va, l'esport –definit per Coubertin com el «culte voluntari i habitual de l'exercici muscular intensiu, refermat en el desig de progrés, que pot arribar fins al risc»–¹⁰ constitueix una veritable religió universal, una religió estesa per tot el món. De fet, igual que esdevenia en el món hel·lènic, també ara celebrem cada quatre anys els Jocs Olímpics, una efemèride que sembla que vol fer-nos avinent la presència d'un temps primer i originari. Es tracta –en definitiva– d'un temps en què l'èpica arcaica, a través de la poesia homèrica i pindàrica, volia enllaçar amb el temps dels herois que, gràcies a la victòria (*niké*), buscaven aconseguir una immortalitat que només alguns humans –aquells que eren mereixedors dels elogis dels poetes– podien assolir, tot fent possible que el seu nom perdurés més enllà de la mort.

⁸ MOLTMANN, J., Sobre la libertad, la alegría y el juego. Los primeros libertos de la creación, obra citada, p. 31.

⁹ RAHNER, H., *El hombre lúdico*, obra citada, p. 15.

¹⁰ MERCÉ VARELA, A., *Pierre de Coubertin*. Barcelona, Edicions 62, 1992, p. 58.

Pel que fa als objectius d'aquest article, seguirem les empremtes del *jeu de paume* (joc de palmell), ja documentat a les darreries del segle XIII i que, després de moltes vicissituds, va donar lloc, en el segle XIX, a l'aparició del tennis, és a dir, a un dels esports que millor representen la voluntat progressista i innovadora de la modernitat. Durant molt temps –especialment entre els segles XIV i XVI– va ser el joc per excel·lència dels ambients aristocràtics d'Europa, fins al punt que era recomanat, amb les prevencions pertinents, pels humanistes del Renaixement. Aquells pedagogs destacaven els beneficis físics i socials d'aquest joc de palmell, si bé alertaven dels possibles estralls que podien derivar-se d'una pràctica absorbent, sobretot del perill de les apostes. Amb tot, per fer front a aquesta situació, i orientar el joc pel bon camí, es comptava amb una virtut aristotèlica que va ser cristianitzada per sant Tomàs d'Aquino: l'eutrapèlia, és a dir, la facultat de divertir-se de manera honesta i ordenada.

El jeu de paume: joc de reis, rei dels jocs

Entre els diversos jocs de la societat de l'Antic Règim, destaca l'anomenat *jeu de paume* –«jeu des rois et rois des jeux», un joc amb raqueta, per bé que originalment s'hi jugava amb el palmell de la mà–, que era practicat pels estaments aristocràtics i que és considerat un antecedent del tennis.¹¹ El seu origen es remunta a l'Edat Mitjana i va quallar a l'Europa continental, sobretot a França, si bé aviat va passar a practicar-se també a Anglaterra, on fou conegut com a *Real o Royal tennis*. Allí va sobreviure durant segles fins a donar lloc –ben entrat el segle XIX– al *lawn-tennis*, o tennis sobre herba. En aquest punt, resulta pertinent anotar que el món medieval atresorava una gran riquesa lúdica que la cultura del Renaixement va sistematitzar a través de la seva reglamentació i catalogació.¹² Malauradament, la modernitat va liquidar, amb la difusió de l'esport, aquest univers

¹¹ Sobre el *jeu de paume* existeix una extensa bibliografia, d'entre la qual citem els treballs següents: *Jeu des rois, rois des jeux. Le jeu de paume en France*. Musée National du château de Fontainebleau, 2 octobre 2001-7 janvier 2002. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 2001; BONHOMME, G., *De la paume au tennis*. Paris: Gallimard, 1991; MEHL, J. M., «Le jeu de paume: un élément de la sociabilité aristocratique à la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance», *Sport/Histoire*, 1, 1987, pp. 19-30; MEHL, J. M., «Le jeu de paume», en *Les jeux au royaume de France du XIII au début du XVII siècle*. Paris: Fayard, 1990, pp. 31-48; JUSSERAND, J. J., *Les sports et jeux d'exercice dans l'Ancienne France* [1901]. Genève-Paris: Slatkine Reprints, 1986, cap. VI «Paume, soule, crosse et leurs dérivés», pp. 232-326.

¹² «Durante la Rinascenza si giuoca né più né meno che nel medioevo, mal il giuoco, anche fisico, viene "sistemato", concepito e proposto in un modo diverso, con la chiara consapevolezza di instaurare una realtà seconda: autonomo fare in un universo di giuoco vincolato da regole» (BASCETTA, C., *Sport e Giuochi. Trattati e scritti dal XV al XVIII secolo*. Milano: Edizioni Il Polifilo, 1978, p. XXXVI).

lúdic, i així va actuar d'una manera etnocida contra aquest patrimoni intangible de la nostra cultura. Sigui com sigui, durant el Renaixement, els jocs es van convertir en un factor de civilitat i sociabilitat, és a dir, d'inculturació social, un valor que va ser acceptat pels humanistes dels segles xv i xvi. L'Europa humanista veia en els jocs un seguit de valors culturals, morals i socials que convenia mantenir, tal com va reflectir Pieter Bruegel en el seu conegut quadre dels jocs dels infants (*Kinder-spiele*, 1560), un veritable himne líric i mitològic a la infància.¹³

A aquest joc d'origen medieval s'hi jugava originalment als carrers i places, amb el palmell de la mà, despullada o amb guants, tot gaudint d'un gran èxit, com demostra el nombre de limitacions i prohibicions que va generar. Més endavant, i per tal de protegir la mà, es va recórrer a l'ús d'una pala de fusta i, a començaments del segle xvi, es va emprar la raqueta. La primera notícia que es té en aquest sentit data de 1505, moment en què s'introdueix aquest estri, alhora que els camps del joc de la *paume* o *palme* es van tancar en construccions cada vegada més sofisticades (els *tripots*, paraula que sembla procedir del llatí *tripudium*, salt o dansa), en un moment en què les ciutats adquirien protagonisme amb el desenvolupament dels ideals de civilitat i urbanitat. En efecte, al *jeu de paume* –o del palmell– primer s'hi va jugar al carrer –la *longue paume*– i, més tard, s'hi va jugar amb raqueta –la *courte paume*– en llocs tancats o *tripots*, que eren, juntament amb les esglésies i els picadors, els llocs més grans de les ciutats de l'Antic Règim.

Probablement, un dels trets més característics d'aquesta ascendència medieval del tennis –paraula que segurament deriva del francès antic *tenez*, imperatiu que adverteix que es llança la pilota– ve donat per la seva peculiar manera de comptar, que no segueix el sistema mètric decimal –genuïna manifestació de modernitat–, sinó el sexagesimal. És sabut que, quan un jugador guanya el primer punt, el resultat s'anomena 15 per a aquest jugador; quan guanya el segon, s'anomena 30; quan guanya el tercer punt, el resultat s'anomena 40, per bé que originalment devia ser 45. Hom coincideix a considerar que, en les llengües neollatines, el quaranta-cinc (*quadraginta quinque*) era molt llarg, de manera que es va escurçar fins a convertir-se en quaranta. Una altra cosa és el simbolisme d'aquesta comptabilitat sexagesimal, sobre la qual no hi ha un acord total entre els especialistes, atès que, al llarg del temps, s'han fet diverses

¹³ Sobre la presència d'aquest món lúdic durant el Renaixement, es pot veure l'obra col·lectiva –compilada per Philippe Ariès i Jean-Claude Margolin– *Les jeux à la Renaissance*. Actes du xxiii^e. Colloque International d'Études Humanistes. Tours, juillet 1980. Paris: J. Vrin, 1982.

interpretacions sobre aquesta misteriosa aritmètica.¹⁴ Amb tot, a continuació, reproduïm una de les argumentacions que, al nostre parer, sembla més plausible: «On se demande souvent quelque est l'origine du décompte des points au tennis. Une réponse traditionnellement avancée est issue des règles du jeu de paume, lorsque la longueur de courte paume faisait 60 pieds royaux. A chaque mise en échec de l'adversaire, on avançait de 15 pieds jusqu'à atteindre le filet. Si finalement les deux joueurs se trouvaient à égalité à 45 pieds, il fallait, pour éviter de donner trop de facilité au serveur, gagner deux points de suite pour remporter le jeu. L'équivalent de l'avantage à 40 partout au tennis».¹⁵ Al marge del seu críptic origen, el cert és que el tennis ha conservat del *jeu de paume* la manera de comptar i la necessitat de guanyar, en cas d'empat a 40, dos punts per obtenir el joc. Ara bé, mentre en el tennis la pilota només pot fer un bot, en el *jeu de paume* podia botar una segona vegada, situació que s'anomenava «fait chasse», cosa que no sempre resultava fàcil determinar i que generava discussions fins i tot violentes.¹⁶

Ningú no dubta de l'origen medieval d'aquest joc, al qual es devia jugar originàriament a cobert en els pòrtics de les esglésies o aprofitant els murs exteriors dels edificis i els fossars dels castells. És molt possible que els jocs de pilota –absents en la literatura de la societat cavalleresca–¹⁷

¹⁴ Sobre aquest punt, es pot consultar el treball de Pere Hernández «La misteriosa aritmètica del 15, 30 i 40», en el llibre col·lectiu *Dels anglesos al professionalisme* (Barcelona: Federació Catalana de Tennis, 2008), pp. 12-15. En aquest article es detallen sis teories diferents [la que elabora Scaino en el seu tractat de l'any 1555, les dues teories de Gosselin (1579), la teoria del rellogte (1913), la teoria de la moneda (1920) i la teoria de les marques (1865)].

¹⁵ THORPE, T., «Le tennis», en *Jeux des rois, rois des jeux. Le jeu de paume en France*. Musée National du château de Fontainebleau, 2 octobre 2001-7 janvier 2002. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 2001, p. 61.

¹⁶ Aquesta norma del «fait chasse» era molt complexa. Seguidament reproduïm una explicació per fer més entenedora aquesta pràctica. «On repère l'endroit de son second rebond et, lorsque les joueurs changent de camp, celui qui avait laissé la balle faire chasse doit toujours renvoyer sa balle, à son second rebond, au-delà du repère marqué. On décide ainsi qui va gagner ces deux quinze en suspens dans le comptage de la partie. Tous les jeux de balle utilisaient ce système complexe des chasses, et les parties se faisaient généralement en quatre manches» (BONHOMME, G., *De la paume au tennis*. Paris: Gallimard, 1991, pp. 16-17).

¹⁷ Jusserand suggereix –en fer-se ressò de la literatura de l'època– que, si des d'una perspectiva militar el cavall s'ha de vincular a la cavalleria, el *jeu de paume* s'adequava, per la gran quantitat de moviments i exercicis que comportava, a la preparació de la infanteria, indistintament per a soldats i oficials. Per la nostra part, afegim que el declivi del joc coincideix amb l'ascens de la balística i de l'artilleria, en un moment de racionalització de l'espai segons el model de la ciència fisicomatemàtica.

haguessin sorgit en un ambient eclesiàstic. Sabem que a finals del segle XIII –quan es tenen les primeres notícies sobre el *jeu de paume*– existien a París 12 mestres *paumiers*, que fabricaven les pilotes i els estris necessaris per a jugar-hi, quan el cens de la ciutat només contemplava 8 «*merchants et vendéurs de livres*», és a dir, 8 llibreries. Altrament, els nobles el practicaven amb desfici i hi destinaven importants quantitats de diners, no únicament per a pagar els materials, sinó també per a satisfer les apostes que creuaven jugadors i espectadors. Tal com ha escrit Jean-Michel Mehl, jugar a la *paume* no era una cosa gratuïta per a ningú, ni per als nobles que apostaven, ni per al poble, que havia de llogar l'equipament i l'emplaçament per a jugar-hi, atès que les sales del joc també es podien arrendar.¹⁸ Ras i curt: el *jeu de paume* constituïa un veritable luxe en la societat de l'Antic Règim. Per exemple, les pilotes –anomenades originàriament *êteufs*, paraula que procedeix del terme *stuppe*, que suggereix la utilització de *etoupe* o borra en la seva elaboració– eren poc resistents, la qual cosa obligava a fer compres continuades. A això s'hi ha d'afegir la dificultat per fabricar pilotes que botessin. En el segle XV es va disposar que les pilotes fossin de bon cuir i bona borra i, més en concret, a París havien de ser de cuir blanc i borra de pèl de gos.

Com hem assenyalat, el poble era molt afeccionat a aquest joc, per bé que no sempre podia suportar les despeses que comportava, tot i que hi jugava amb la mà nua, d'on prové l'expressió francesa «*jeu de main, jeu de vilain*». Tant era l'èxit del joc, que sovintejaven les disposicions que impedièren practicar-lo en dies feiners.¹⁹ El Concili de Sens de 1485 va

¹⁸ Felip Le Hardi, duc de Borgonya (1342-1404), era un fanàtic del *jeu de paume* i va esmerçar quantitats elevades de diners per practicar-lo durant anys. Una bona descripció de l'abast del joc en aquesta època, amb un precís detall de les despeses que ocasionava a l'economia del duc, es pot trobar dins MEHL, J. M., «Les jeux sportives de Philippe Le Hardi, duc de Bourgogne», en *Des Jeux et des Sports. Actes du Colloque de Metz, 26-28 septembre 1985, présentés par Alfred Wahl*. Metz: Centre de Recherche Histoire et Civilisation de l'Université de Metz, 1986, pp. 25-34.

¹⁹ «L'abondance des ordonnances, règlements, décisions de justice permet, par contre, de bâtir une histoire de la lutte anti-ludique. De fait, pendant longtemps l'histoire des jeux ne fut pas autre chose que celle de leur répression, de nombreux jeux ne nous étant du reste pas connus en dehors des actes qui visaient à lutter contre eux» (MEHL, J. M., *Jeux, sports et divertissements au Moyen Âge et à l'Âge Classique*. Paris: Éditions du CTHS, 1993, p. 17). Podem afegir que Pere d'Albalat, arquebisbe de Tarragona, en el tercer Concili de Tarragona (1242) va establir quines festes s'havien de guardar per tal de limitar el nombre de dies festius. «L'oci i la peresa fomenten els vicis; per això hem decidit de limitar la multitud de les festes, que són oneroses als pobres en no poder treballar, i decanten els ociosos i peresosos a coses il·lícites» (*Concilis Provincialis Tarraconenses*. Edició de Josep M. Marquès. Barcelona: Proa, 1994, p. 111).

prohibir que els religiosos hi juguessin en camisa i en públic. Igualment es constata la presència d'elements que confirmen la seva empremta en els temples religiosos.²⁰ Així, per exemple, en la decoració escultòrica dels seients de fusta de la catedral de Barcelona –en concret en les misericòrdies del cor, que daten de finals del segle XIV– s'hi veuen relleus que representen jugadors de pilota amb paletes semblants a les del tennis de taula. Si amb una mà els jugadors subjecten la paleta, amb l'altra premen un punyal, la qual cosa podria significar que tenien cura dels seus diners. A més, altres dos personatges, que no juguen i que estan situats en un pla superior, s'intercanvien diners a manera d'aposta, en una escena que recorda –segons alguns especialistes– el *jeu de paume*.²¹

És clar que els jocs de pilota també gaudien d'una gran popularitat a casa nostra, tal com han palesat els historiadors de l'Edat Mitjana. «Els barcelonins, igual que la resta d'habitants de la Corona d'Aragó, descobreixen ben aviat les possibilitats d'un esport, per al qual tan sols calen una pilota i una paret», paraules que hem manllevat de l'historiador Josep-Ramon Julià Viñamata, que també ha resseguit els espais on es practicaven aquests jocs de pilota: «es jugava al Born, o a qualsevol altra plaça, amb motiu de la celebració de torneigs i festeigs populars que acompanyaven la visita de reis i personatges il·lustres». No hi ha, doncs, dubte possible: el joc de la pilota –i molt especialment el *jeu de paume*– formava part de l'univers lúdic medieval.²²

²⁰ En efecte, la iconografia dels temples religiosos constitueix una bona font per a l'estudi de l'activitat lúdica de l'Edat Mitjana. Un bon exemple del que diem, el trobem en el recent llibre d'Eukene MARTÍNEZ DE LAGOS, *Ocio, diversión y espectáculo en la escultura gótica. Las iglesias navarras como espejo de una realidad artística medieval*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2007 [Aquest llibre incorpora escenes d'activitats lúdiques en l'escultura gòtica navarresa dels segles XIII i XIV, com ara música, dansa, cacera, lluita o braus, imatges profanes que conviuen amb altres de religioses].

²¹ Ramon Balius, després de descriure amb cura aquest relleu, comenta: «El relieve que acabamos de describir se ajusta perfectamente a un "jeu de paume" con pala, cuya cronología, de acuerdo con la realización del coro, debe situarse a finales del siglo XIV, fecha anterior a la históricamente admitida. Son muchos los testimonios que demuestran, que entonces se jugaba por dinero y que los espectadores apostaban durante los encuentros» (BALIUS, R., «Relieves de juegos y deportes en el coro de la Catedral de Barcelona», *Apuntes de Medicina Deportiva*, XVII, núm. 67, 1980, p. 163). Aquest relleu del cadiral superior del cor de la catedral de Barcelona, obra de Pere Sanglada, realitzat entre 1394 i 1399, ha estat reproduït en el llibre *Dels anglesos al professionalisme* (Barcelona: Federació Catalana de Tennis, 2008), p. 14.

²² JULIÀ VIÑAMATA, J.-R., «Jocs de guerra i jocs de lleure a la Barcelona de la Baixa Edat Mitjana», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 1, juliol de 1992, p. 21.

Amb aquests antecedents, no estranya que els jocs de pilota també fossin practicats pels estudiants a les ciutats universitàries, que igualment eren objecte de restriccions.²³ Així, l'any 1543, es va prohibir obrir noves sales del *jeu de paume* a París, ja que la seva proliferació perjudicava l'aprofitament dels estudiants. Amb tot, i malgrat que aquella disposició es va renovar l'any 1551, a les darreries del segle XVI –en concret l'any 1596–, es comptabilitzaven a París 250 sales d'aquest joc, que donava feina a unes 7.000 persones, cosa que confirma que era un negoci ben rendible i que s'havia professionalitzat. D'aquesta manera, aquest joc es va convertir en un art de l'exercici físic i també en un saber que es transmetia de generació en generació, tal com palesen els noms de les diferents famílies que dominaven els secrets del joc en qüestió i que reunien al seu voltant un gran nombre d'alumnes que volien aprendre les seves tècniques.

Nogensmenys, els humanistes del Renaixement van proposar la incorporació de l'exercici físic dins dels seus programes educatius. En efecte, els educadors del *Quattrocento* i *Cinquecento* italià (Pier Paolo Vergerio, L. B. Alberti, Matteo Palmieri, Alessandro Piccolomini, Francesco Tommasi, Orazio Lombardelli, etc.) es van manifestar a favor dels jocs, de cara a formar el cos i l'ànima dels joves nobles de la societat aristocràtica. A part de l'esgrima i de l'equitació, exercicis que provenien de l'educació cavalleresca medieval, es recomanen curses, nedar, salts, i sovint –per no dir gairebé sempre– es troben referències als jocs de pilota (*giochi della palla*). En aquest sentit, el *jeu de paume* es pot considerar un joc de cort que formava part de l'educació del cortesà, atès que fornava el cos, temperava l'ànima, promovia la sociabilitat i afavoria la urbanitat.

La formació del gentilhome

D'acord amb aquesta filosofia humanista, Baltasar de Castiglione havia disposat, en el seu tractat –que data de 1528–, que el cortesà havia de ser clar d'enginy, gentil de rostre i de bona disposició de cos, per tal de desenvolupar harmònicament les facultats físiques i espirituals. Val a dir que el cortesà que dibuixa Castiglione no representa el savi que aprofundeix en les ciències naturals i en la filosofia, sinó l'home de món, que, a partir de la tradició clàssica, aprofita el joc en

²³ «Respecto a los juegos, únicamente estaban permitidos los domingos los de bolos, argolla o pelota, pero la norma se quebraba y eran frecuentes los de dados y las mesas de trucos; y, asimismo, frequentísimos, como verdadero vicio, los de naipes: veintiuna, sacanete, quínola...» (RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. i MARTÍNEZ DEL RÍO, R., *Estudiantes de Salamanca*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001, p. 52).

totes les seves manifestacions com a instància de relació humana i de sociabilitat. Entre els exercicis corporals que Castiglione recomana per a la formació del cortesà, trobem, naturalment, el joc de pilota: «Ancor nobile esercizio e convenientissimo ad uom di corte è il gioco di palla, nel quale molto si vede la dispozion del corpo e la prestezza e discioltura d'ogni membro, e tutto quello che quasi in ogni altro esercizio si vede».²⁴

Així, doncs, els humanistes del Renaixement que havien girat els ulls al món grec volien que l'educació dels joves –i, per tant, la dels prínceps i aristòcrates– observés l'exercici físic, en una visió global de la persona humana que agombolés la formació del cos i de l'ànima. De fet, es fusionaven així les dues grans tradicions humanistes: la tradició hipocràtica, que tenia cura del cos, i la tradició socràtica, que tenia cura de l'ànima. Aquest ambient va ser procliu a l'aparició de la figura del metge-filòsof, que sovint adquiria connotacions d'un veritable metge-pedagog. En realitat, aquesta fusió –en el doble vessant corporal i espiritual– constitueix un tret característic que comparteixen la majoria d'autors humanistes. Així, per exemple, Vives, en *La guarda de l'ànima*, es fa ressò del conegut aforisme de Juvenal (*mens sana in corpore sano*), tot assenyalant que «cal pregar perquè hi haja una ment sana en un cos sa».²⁵ Pel seu cantó, Rabelais –en el pla d'educació que va dissenyar per a Gargantua, segons els vents del Renaixement, per tal de trencar amb les regles escolàstiques dels seus preceptors medievals– va incorporar el *jeu de paume*.²⁶ Per tant, Gar-

²⁴ CASTIGLIONE, B., *Il libro del Cortegiano*. Torino: Einaudi, 1998, p. 54 [Llibre primer, XXI].

²⁵ VIVES, J. L., *Introducció a la saviesa i altres escrits*. Barcelona: Proa, 1992, p. 115.

²⁶ És sabut que Rabelais en el *Gargantua* (1534) detalla un gran nombre de jocs, igual que el *Journal* de Jean Héroard, que narra els anys de formació de Lluís XIII entre 1601 –data del seu naixement– i 1628. Ara bé, mentre que l'enumeració de Rabelais no inclou cap descripció, ni cap clau per a interpretar el seu univers lúdic, això no succeeix amb el *Journal* d'Héroard, que estableix una tipologia elemental que distingeix entre els jocs de l'esperit i els jocs del cos. Paga la pena destacar la importància que ocupa el joc de la *paume* (llarga i curta) en aquesta classificació, segons es desprèn del text que reproduïm a continuació: «J'ai en effet relevé 1156 mentions de jeux, dont 757 de jeux du corps, 260 de jeux de l'esprit et 139 de petits jeux. Les jeux physiques représentent, donc, presque deux tiers du total; les jeux intellectuels comptent pour moins du quart (22,50 %) et les petits jeux pour 12 % seulement. On notera l'écrasante domination de la paume qui, avec 344 occurrences, occupe à elle seule près de 30 % du corpus» (DEPAULIS, T., «Héroard et les jeux "oisifs" du Petit Louis XIII», *Jeux, sports et divertissements au Moyen Âge et à l'Âge Classique*. Paris: Éditions du CTHS, 1993, p. 113).

gantua havia de combinar l'estudi intel·lectual amb l'exercici físic, de manera que, al matí, «després de llegir tres bones hores», sortia a fora amb el seu preceptor, «conversant encara dels raonaments de la lectura, i feien cap al Bracque o als prats i jugaven a la pilota, al frontó o a la pilota genovesa, exercitant elegantment els cossos com abans havien exercitat els esperits».²⁷

Malgrat això, no tothom va seguir l'esperit lúdic que va defensar Rabelais i, molt especialment, els exercicis que Castiglione havia recomanat per a l'educació del cortesà. D'alguna manera, en aquest punt podem dir que s'obrien dues alternatives pedagògiques ben diferenciades: una primera d'ascendència militar; una segona de caràcter més humanista. La primera tendència –que remarca el caràcter militar de l'educació del cortesà– preconitzava la pràctica de la cacera i de l'esgrima, dues modalitats esportives que, en el context dels segles XVI i XVII, havien de donar sentit a l'educació dels joves nobles que es movien en un ambient cortesà no sempre agradable i positiu. Eugenio de Salazar, en una carta anterior a 1567 adreçada a un amic, tracta que la cort afirma que «la soberbia es coronela de un crecido cuartel de este ejército de la corte».²⁸ Aquesta terminologia confirma l'orientació militar, que també s'observa en les recomanacions per a envigorir honestament el cos que detalla Diego de Saavedra Fajardo en la seva *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas* (1642), on s'insisteix en la pervivència de les indicacions d'Alfons X el savi en les Partides.²⁹ Tant és així, que el fet de cavalcar, l'ús de les armes i la cacera són els exercicis més convenients per a un príncep, si bé Saavedra Fajardo no perd de vista l'oportunitat –tot seguint les recomanacions d'Aristòtil– de combinar l'exercici físic amb la cura de l'ànima, per tal d'evitar l'embutiment del futur monarca. «Todos estos ejercicios se han de usar con tal discreción, que no hagan fiero y torpe el ánimo, porque no menos que el cuerpo, se endurece y cría callos con el demasiado trabajo, el cual hace rústicos los hombres. Conviene también que las operaciones del cuerpo y del ánimo sean en tiempos distintos, por-

²⁷ RABELAIS, F., *Gargantua i Pantagruel*. Barcelona: Edicions 62, 1985, p. 62. El Bracque –al qual també es refereix Vives en els seus *Diàlegs*– es tractava del «Grand Braque Latin», *tripot* que es trobava a la plaça de l'Estrapade, una zona que encara reünia en el segle XVIII un conjunt de sis sales de joc.

²⁸ *Epistolario español. Colección de cartas de españoles ilustres antiguos y modernos*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1952, tomo segundo, p. 285.

²⁹ En relació a la influència pedagògica d'Alfons X el savi, es pot veure el treball del professor Buenaventura Delgado, «La educación física del caballero medieval», *Historia de la Educación*, núms. 14-15, 1995-1996, pp. 61-71.

que obran efectos opuestos. Las del cuerpo impiden a las del ánimo, y las del ánimo a las del cuerpo».³⁰

Segons aquesta lògica, l'educació d'un jove de la cort reial –segons *Le Journal de Jean Héroard*, que detalla amb precisió els anys d'aprenentatge de Lluís XIII, nascut l'any 1601– comprenia una sèrie d'exercicis per a la formació castrense. Abans que res, el futur rei havia de preparar-se per ser un bon cavaller i un bon caçador, és a dir, un bon soldat. Insistim en el fet que la cacera, l'equitació i el maneig de les armes –sobretot l'esgrima– ocupaven un lloc important en aquest projecte educatiu. Ara bé, els exercicis físics de caràcter lúdic i esportiu –entre aquests trobem el *jeu de paume*, al qual el príncep va començar a jugar a sis anys– també hi tenien cabuda. Així, el futur rei de França disciplinava el seu cos, tal com feien els gentilhomes d'aquella època.³¹

Ara bé, enfront d'aquesta posició gairebé dominant, que manté viu l'esperit de la cavalleria medieval, es detecta una altra actitud representada per aquells que prefereixen –en una opció inequívocament humanista– accentuar la dimensió erudita de l'educació en detriment dels exercicis físics que preparaven per a la guerra. Així, per exemple, Michel de Montaigne s'allunya d'aquest plantejament militarista, fins a l'extrem de rebutjar qualsevol manifestació de violència i crueltat. Igualment, Montaigne es va manifestar contrari a la dansa –el gran divertiment de les classes populars– i als jocs d'atzar. Quan ens apropem als seus *Assaigs*, es fa evident que Montaigne es desmarca de l'ideal del gentilhome defensat per Castiglione, i ho fa amb un to irònic, en presentar-se com si ell mateix fos un antimodel.³² En efecte, encara que el seu pare posseïa grans virtuts físiques, Montaigne era d'una talla inferior a la mitjana. Tampoc no era destre amb les mans, tot oferint-nos un autoretrat en què s'allunya expressament del cortesà habilitós a l'ús. D'aquí que el senyor de la Muntanya no seguís els consells pedagògics de Castiglione pel que fa a la pràctica dels exercicis físics, si bé es va iniciar en el *jeu de paume*. «Quant a la música, ni per la veu molt inepta que tinc, ni pels instruments, no me n'he pogut ensenyar res. Quant a la dansa, al joc de pilota, a la lluita,

³⁰ SAAVEDRA FAJARDO, D., «Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas», en *Obras de Don Diego de Saavedra Fajardo y del licenciado Pedro Fernández Navarrete*. Madrid: Biblioteca de Autores, 1947, p. 16.

³¹ FOISIL, M., «Le corps de l'adolescent royal», en *Le corps à la Renaissance*. Acte du XXXe Colloque de Tours 1987. Paris, Aux Amateurs de Livres, 1990, pp. 309-320.

³² En relació a la posició de Montaigne sobre els jocs i els exercicis físics, es pot veure el treball de François Rigolot, «Les jeux de Montaigne», en *Les Jeux à la Renaissance*. Études réunies par Philippe Ariès et Jean-Claude Margolin. Actes du XXIIIe Colloque International d'Études Humanistes. Tours, Juillet 1980. Paris: J. Vrin, 1982, pp. 325-341.

solament m'he pogut adquirir una molt lleugera i vulgar suficiència; una nul·litat per nedar, practicar l'esgrima, fer salts i acrobàcies».³³

Fos com fos, la veritat és que l'educació dels gentilhomes, dels homes que havien de moure's en l'ambient de la cort, sempre va tenir present els jocs i, més en concret, el joc de la pilota, per bé que encara es mantenien els exercicis de caràcter militar. El jesuïta Juan de Mariana, en la seva coneguda obra *Del Rey y de la Institución Real* (1599), ho deixa ben clar en referir-se a l'exercici corporal del príncep, i així, després de recomanar altres aspectes formatius com la cacera i l'ús de les armes, declara: «Déjeseles jugar a la pelota y otros juegos, permítaseles que se diviertan y se rían con tal que no haya nada obsceno que pueda irritar su livianidad, nada cruel que desdiga de las costumbres y piedad cristianas».³⁴

Jocs i literatura humanista

En el context de l'humanisme del Renaixement va sorgir una literatura pedagògica dedicada a l'ensenyament del llatí. A part de voler aixecar el grau de coneixement de la llengua de Ciceró per posar fi als barbarismes, aquests escrits també buscaven transmetre, pel que fa al contingut, un seguit d'idees moralitzants, amb la voluntat d'arribar fins i tot al públic adult.³⁵ Aquests llibres didàctics van gaudir d'un gran èxit i, sovint, apareixen sota forma de diàlegs (Vives) o col·loquis (Erasmus), tot respectant un esquema de caràcter socràtic. En aquestes converses, s'abordaven temes diversos, no tan sols filosòfics i teològics, sinó també mundans a voltes amb un punt crític i irònic. Naturalment, els jocs tenien ressò en aquest tipus d'obres didàctiques que aplegaven escrits generalment curts. El recurs a les qüestions profanes i lúdiques era una instància metodològica per fer més atractius els textos llatins, d'acord amb els models que buscaven instruir d'una manera amena i agradable, tal com havia aconsellat Horaci en la seva *Art Poètica*: «lectorem delectando pariteque monendo».³⁶ De fet, aquesta utilització del joc com a instància didàctica –

³³ MONTAIGNE, M., *Assaigs*. Barcelona: Proa, 2007, p. 509 [Llibre segon, XVII].

³⁴ MARIANA, JUAN DE, *Obras*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1950, tomo segundo, p. 506.

³⁵ «Beaucoup plus qu'un livre scolaire, l'ouvrage est un recueil littéraire de réflexions morales destiné aussi aux adultes» («Introduction», a DESIDERII ERASMI ROTERODAMI, *Opera omnia*. Vol. I-3. Amsterdam: North-Holland Publishing, 1972, p. 8) [Aquest volum aplega els Colloquia, en edició de L.-E. Halkin, F. Bierlaire i R. Hoven].

³⁶ Llorenç Riber va traduir aquest vers de l'*Art Poètica* (344) de la manera següent: «captivant el lector i alhora adoctrinant-lo» (HORACI, *Sàtires i Epístoles*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1927, p. 135).

que es remunta a l'Edat Mitjana— apareix sovint en les pàgines de la literatura de l'època, tal com es desprèn del següent fragment de Rabelais que, en comentar com Gargantua va ser instituït per Ponòcrates, manifesta que després de dinar «portaven cartes, no per jugar, sinó per aprendre mil petites diversions i noves invencions, que treien totes de l'aritmètica».³⁷

Al mateix temps, es volia defugir a través d'aquests diàlegs o col·loquis d'un ensenyament memorístic del llatí que ho reduïa tot a un conjunt abstracte de regles gramaticals.³⁸ En definitiva, es tractava de petits manuals escolars que servien per a millorar el coneixement de la llengua llatina, alhora que transmetien un conjunt d'idees en consonància amb un humanisme d'inspiració cristiana i signe moderat, allunyat de posicions extremes. S'ha de tenir present que no sols els catòlics van recórrer a l'ús d'aquests diàlegs, ja que Felipe Melanchton —considerat el fundador de l'ensenyament secundari alemany, una mena d'antecedent del famós gimnàs humanista establert per Humboldt a començaments del segle XIX — també aconsellava l'any 1518 els *Col·loquis* d'Erasmus per als alumnes de segon nivell.³⁹ Fou així com els pedagogs humanistes van emprar aquest tipus de literatura didàctica —inicialment un gènere menor que es va consolidar ben entrat el segle XVI— per difondre el seu ideal educatiu sobre el joc, entenent que la seva pràctica ordenada era convenient per aconseguir un bon equilibri físic i psíquic.

És, doncs, lògic, que Joan Lluís Vives s'ocupés, en els seus *Diàlegs*, dels jocs de pilota que es practicaven en el seu temps a València i a París, per bé que el seu «estoïcisme cristià» va fer que escrivís en la *Introducció a la saviesa* el següent: «Déu no ens ha creat per al joc ni per a les

³⁷ RABELAIS, F., *Gargantua i Pantagruel*, obra citada, p. 62.

³⁸ En relació a aquest tipus de literatura pedagògica, es pot veure: DERWA, M., «Un aspect du colloque scolaire humaniste: le dialogue à variations», *Revue de la littérature comparée*, XLVIII, 1974, 2, pp. 190-202; BIERLAIRE, F., «Le jeu a l'école latine et au collège», en *Les Jeux à la Renaissance*. Études réunies par Philippe Ariès et Jean-Claude Margolin. Actes du XXIII^e Colloque International d'Études Humanistes. Tours, Juillet 1980. Paris: J. Vrin, 1982, pp. 489-497.

³⁹ «La primera hora después de mediodía, los niños tienen que ser ejercitados diariamente en la música, todos, los pequeños y los grandes. Después, el maestro enseñará a este segundo grupo, las Fábulas de Esopo. Después de vísperas hay que exponerles la Paedología de Moselano, y, una vez que han aprendido estos libros, hay que escoger de los Coloquios de Erasmo, aquellos que son útiles e instructivos para los niños» (Aquest correspon a les instruccions als enviats com a responsables de les parròquies del Principat de Saxònia, l'any 1518, text publicat, a tall d'apèndix, en l'article de C. Labrador, «Felipe Melanchton, iniciador de la segunda enseñanza humanista», *Miscelanea Comillas*, vol. 42, núm. 80, 1984, p. 34).

ximpleries, sinó per a les coses serioses, per a la moderació, la modèstia, la templança, la religió, i per a tot tipus de virtuts i de bondats». ⁴⁰ Malgrat aquesta advertència, Joan Lluís Vives –que accepta l'exercici corporal sempre que no sigui immoderat– redacta el diàleg *Leges ludi*, un text publicat el 1538 en què, a part de descriure els jocs de pilota, dóna el seu parer sobre les lleis del joc: el temps més oportú per a jugar, la naturalesa dels companys de joc, el gènere del joc, la manera de jugar-hi, la quantitat de les apostes i la durada del joc. De fet, el *jeu de paume*, amb els seus *tripots*, i el joc de la pilota valenciana, amb els seus *trinquets*, que encara avui donen identitat al País Valencià, presenten més d'una similitud, tot destacant –per exemple– que en ambdós casos es compti d'una manera sexagesimal. ⁴¹ El *tripot* era inicialment un lloc tancat, on existien galeries i finestres per a la ventilació i il·luminació de la sala. Probablement, les galeries –on es col·locaven els espectadors– provenien del fet que la gent se situés en les finestres i balconades dels carrers, on es jugava inicialment al joc en la versió de la *longue paume*. Primer existia una corda que separava els camps dels jugadors, la qual va ser substituïda més endavant per una xarxa. Generalment s'enfrontaven dos jugadors, encara que també es disputaven partits de dos jugadors o més. Quatre, sis o vuit jugadors podien intervenir en un partit, si bé no es coneix si els jugadors es trobaven simultàniament a la pista o bé s'alternaven. Els *tripots* eren presents en totes les construccions franceses –castells, palaus, ciutats, viles, etc.– de la societat de l'Antic Règim. ⁴² És sabut –per exem-

⁴⁰ VIVES, J. LL., *Introducció a la saviesa i altres escrits*. Barcelona: Proa, 1992, p. 56

⁴¹ En el joc de la pilota valenciana –igual que succeeix amb el tennis– se segueix aquest sistema de comptar sexagesimal, atès que cada joc consta de 4 punts: quinze, trenta, val i joc. Sobre el joc de pilota valenciana existeix molta bibliografia, entre la qual anotem el recent llibre de Carles Sierra Miralles *Cuando el fútbol no era el rey. Los deportes en el espacio público de la ciudad de Valencia (1875-1909)*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2008. En els *trinquets* es van desenvolupar les modalitats del joc tancat, que eren bàsicament la de l'escala i la corda, en què dos contrincants o equips estaven separats per una corda situada a 1,80 metres de terra, i la del raspall, sense escala, ni corda. També els *trinquets* es troben al País Basc, on es va generar un ampli ventall de jocs de pilota que –en conjunt– es pot dir que deriven del *jeu de paume*, que avui manté una presència residual en l'univers esportiu actual.

⁴² Jean-Jules Jusserand, en el seu llibre *Les sports et jeux d'exercice dans l'ancienne France*, que data de 1901, escriu: «Intéressant, demandant de l'agilité et du coup d'oeil, faisant prendre au corps une variété de poses, n'exigeant que des accessoires insignifiants, ce jeu était pratiqué par toute la France, en tout temps et même au milieu des guerres, par des gens de toute sorte, depuis les vilains jusqu'au roi... On jouait dans les fossés à sec des châteaux, dans les rues des villes, les avenues des parcs, sur les places des villages, dans les cours d'auberge et dans celles du Louvre» (Obra citada, pp. 242-243).

ple— que al Louvre —residència reial— existia una magnífica sala del *jeu de paume*, les característiques de la qual han arribat fins a nosaltres gràcies a la descripció que va fer Antonio Scaino en el seu *Trattato del Giuoco della Palla* (Venècia, 1555), primera síntesi del reglament de la *paume*.⁴³ Altrament, aquest tractat descriu les diferències entre els diversos jocs de pilota que es practicaven a Europa.

Segons la crònica de Vives —que simula una conversa entre tres personatges que passen per la ciutat del Túria—⁴⁴, les instal·lacions per jugar al *jeu de paume* es troben als afores de París, per bé que a l'interior de la capital existeixen alguns establiments com el “famosíssim de la Braca”, ja esmentat per Rabelais. A la pregunta de si s'hi juga de la mateixa manera, es respon afirmativament, encara que es constaten petites variacions. A València el terra és de lloses, mentre que a França i a Bèlgica els paviments són enrajolats, plans i llisos per tots els cantons.⁴⁵ A París els jugadors utilitzen gorres i sabates especials. A l'estiu les gorres són més lleugeres, però a l'hivern tenen més gruix i fondària, amb una corretja que passa per sota el mentó, perquè els barrets no caiguin del cap, o bé llisquin sobre els ulls. «Gairebé mai no juguen amb pilotes de vent, com aquí, sinó amb unes pilotes una mica més petites, i molt més dures, de cuir blanc. La borra no és com en les de pelussa de drap, sinó de pèl de gos i, per tal motiu, juguen rarament amb la palma de la mà».

Tal vegada, i abans de prosseguir, convé esmentar la descripció dels jocs de pilota que va fer Francisco Cascales, en les seves cartes filològiques, escrites en els primers anys del segle XVII. En l'epístola quarta, adreçada a Francisco Lafuente, religiós carmelita, Cascales descriu, amb un grapat de referències literàries llatines, el funcionament dels banys i les termes romanes. Aprofita

⁴³ Diversos capítols d'aquest tractat del joc de pilota —que inclou la descripció de la sala del *jeu de paume* del Louvre— es poden trobar en la selecció de textos que va realitzar Carlo Bascetta *Sport i Giuochi. Trattati e scritti dal xv al xviii secolo*. Milano: Edizioni Il Polifilo, 1978, vol. II, pp. 272-323.

⁴⁴ Aquests tres personatges són Borja, Centelles —que simula que acaba de retornar de París— i Cabanilles, noms ben comuns al País Valencià. Sobre la seva identitat històrica s'han fet diverses consideracions. No hi ha dubte que els Borja valencians són coneguts arreu. Segons Roland Renson podria tractar-se de Francesc de Borja i Aragó (1510-1572), besnét d'Alexandre VI i de Ferran el Catòlic. Es casà amb Elionor de Castro, una dama portuguesa amb qui tingué vuit fills. Ja viudo, entrà en la Companyia de Jesús, de la qual arribà a ser elegit general de 1565 a 1572 (RENSON, R., «Le jeu chez Juan Luis Vives», en *Les Jeux à la Renaissance*. Études réunies par Philippe Ariès et Jean-Claude Margolin. Actes du XXIII^e Colloque International d'Études Humanistes. Tours, Juillet 1980. Paris: J. Vrin, 1982, pp. 469-487).

⁴⁵ El *jeu de paume* també va gaudir de gran èxit en terres belgues, tal com es desprèn del llibre de J. Desees, *Les jeux sportifs de pelote-paume en Belgique, du xive au XIX siècle*. Bruxelles: Impr. Du Centenaire, 1967.

l'ocasió per a comentar els diferents tipus d'exercicis que es practicaven en aquelles instal·lacions, i així cataloga quatre tipus de jocs de pilota: *follis*, *trigonalis*, *paganica* i *harpastum*, que compara amb els jocs de pilota existents en el seu temps. «Todos estos juegos de pelota cesan hoy, y se usa la pelota de cuero, embutida fuertemente de lana o borra, y la pelota de viento, jugada con palas, y el *valon* que dijimos, que aun se usa en Flandes y en Italia, y la raqueta, muy ejercitada en Francia». Com veiem, Cascales es refereix al *jeu de paume*, molt estès a França, a la vegada que comenta que la pilota de vent (*follis*) s'utilitzava a Itàlia i a Flandes, i s'anomena *valon*.⁴⁶

Per tant, a França no colpejaven la pilota amb la mà, com succeïa amb les pilotes de vent, sinó amb raquetes elaborades amb tripes de budells. Per jugar –comenta Vives– es tensa una corda d'un costat a l'altre, de la mateixa manera que es fa a València. Aquesta és la descripció del joc: «Llançar la pilota per sota de la corda és falta. Les marques (nom antic de les línies de *chasse*) es troben indicades a ambdós costats amb els números quatre, quinze, trenta i quaranta cinc. S'està en avantatge quan es fan dos, tres, etc. I la victòria pot ser de dues maneres: quan es guanya ralla [la *chasse*] i quan es guanya el joc. La pilota, en canvi, s'ha de tornar de volea o de primer bot; el rebot no és vàlid i es fa una marca senyal allà on va ser tornada».⁴⁷

També Erasme de Rotterdam –que en el seu tractat sobre l'educació del príncep cristià (1516) recomana que es tingui cura de quins són els jocs públics i privats que practica– es va ocupar del *jeu de paume* en els seus col·loquis, en un petit diàleg titulat *Pila*, en què descriu la *courte paume*.⁴⁸ A part de la importància donada per Erasme al *jeu de paume*, aquí interessa destacar el paper del joc com a element de

⁴⁶ *Epistolario español*. Colección de cartas de españoles ilustres antiguos y modernos, recogida y ordenada por Eugenio de Ochoa. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1952, tomo segundo, p. 526.

⁴⁷ Aquest darrer detall que comenta Vives fa referència «à la chasse». Aquest diàleg de Joan Lluís Vives va ser traduït per J. Pin i Soler en la seva versió dels *Diàlechs* (Barcelona: Llibreria antiga i moderna de S. Babra, 1915, pp. 388-409). Tot i amb això, la seva versió és poc clara, de manera que seguidament reproduïm la traducció castellana d'aquest fragment que va fer Llorenç Riber en les *Obras Completas* de Joan Lluís Vives: «Es falta o yerro echar la pelota por debajo de la cuerda; las señales, o si te place más darles el nombre de metas, son dos; los números, cuatro, quince, treinta, cuarenta y cinco; ventajas, estar a dos, tres, etcétera; la victoria es de dos modos, como cuando decimos ganamos la raya y el juego. Mas la pelota, o se retorna de boleó o del primer bote, porque el rebote al golpe ya no tiene fuerza y se pone una señal allí donde se hirió la pelota» (*Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1948, vol. II, p. 959).

⁴⁸ DESIDERII ERASMO ROTERODAMI, *Opera Omnia*. Vol I-3. Amsterdam: North-Holland Publishing, 1972, pp. 164-166.

civilitat i urbanitat, cosa que no ha d'estranyar si es té en compte que el joc apareix regulat en el seu tractat *De civilitate morum puerilium* (1530).⁴⁹ Si el *jeu de paume* formava part de l'educació del cortesà i del gentilhome, no es devia només a qüestions físiques per a potenciar l'exercici corporal, sinó també per a desenvolupar els vincles de civilitat i sociabilitat. «Quan un Erasme ou un Vivès louent les vertus du jeu de paume, ils ne se contentent pas d'exalter des bienfaits de l'exercice corporel. Dèrrière leurs propos, il y a sûrement la revendication d'une categorie sociale montante, aspirant à participer pleinement à un loisir devenu preuve manifeste de noblesse». ⁵⁰ Així, doncs, ens trobem davant d'un formalisme pedagògic, en el sentit que són les normes dels tractats d'urbanitat i civilitat les que promouran els valors de la cortesia, d'una cortesia que recorre al joc i a les pràctiques lúdiques per estendre els seus ideals de sociabilitat, i que coincideixen amb l'ascens del protagonisme social de les ciutats i, per tant, de la vida urbana en un context dominat pels valors de l'humanisme cristià, que també serà assumit per la incipient burgesia.

La decadència d'un joc

No estranya, doncs, que el *jeu de paume* visqués una època d'esplendor en el segle XVI, moment en què es formalitzen les seves regles, certament complicades, i augmenten les disposicions per a la seva limitació, la qual cosa palesa l'èxit i difusió que havia aconseguit. Emperò, aquest joc, que havia gaudit d'un gran predicament durant el Renaixement, va iniciar una forta davallada, atès que diferents factors –les epidèmies i les guerres, per exemple– van dificultar la

⁴⁹ «En los juegos de gente de bien reine la vivacidad, deséchese la porfia, madre de reyertas; deséchese la trampa y el embuste, pues a partir de tales rudimentos pasa uno a ofensas mayores. Con más gracia vence el que cede en una disputa sobre la victoria que aquel que se lleva la palma. A los árbitros no les vayas con reclamaciones./ Si es la competición con otros más inexpertos y puedes tú ganar siempre, consiente de vez en vez que se te venza, a fin de que sea más animado el juego. Si se juega con inferiores, allí olvídate de que eres su superior. Por placer ha de jugarse, no por mor de ganancia./ Dicen que la índole de los niños en sitio alguno se manifiesta más que en el juego: si uno tiene un carácter un tanto propenso a las trampas, al embuste, a la reyerta, a la ira, a la violencia, a la arrogancia, aquí destella el vicio de natura. Sea, por tanto, el niño biennacido no menos en el juego que en el convite semejante de sí mismo» (ERASMO, *De la urbanidad en las maneras de los niños*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura, 1985, p. 75).

⁵⁰ MEHL, J. M., «Le jeu de paume: un élément de la sociabilité aristocratique à la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance», *Sport/Histoire*, núm. 1, 1988, p. 28.

seva pràctica, que també va retrocedir pel puritanisme religiós que va desfermar la Reforma luterana. Sigui com sigui, el retrocés d'aquest joc no és un fet aïllat, sinó que cal inserir-lo en el panorama general del segle XVII –el segle de la ciència moderna, de la ciència física i matemàtica que estudia el moviment– fet que, per una sèrie de circumstàncies derivades del racionalisme, del progrés de la ciència fisicomatemàtica i de l'avanç de la medicina, va comportar noves formes d'atendre el cos. En qualsevol cas, i sota el deixant d'un nou imaginari matemàtic, la geometrització de l'espai va significar una revifalla de l'esgrima, que, en un context militarista, explicava el seu èxit per l'existència del duel.

Es pot dir –tot estrafant Georges Vigarello⁵¹ que es va produir un canvi de paradigma. Si l'educació cortesana havia fomentat la vocació militar, a part de l'elegància i la sociabilitat, ara s'imposava una concepció que promovia una nova anàlisi dels moviments físics que havia de reportar el triomf de la racionalització corporal i del moviment humà, plantejament que, a la llarga, facilitaria una visió mecànica de l'home. Paral·lelament, l'humanisme del Renaixement havia recuperat la tradició mèdica clàssica i els exercicis físics gràcies a Mercurialis, amb la seva emblemàtica *De arte gymnastica*, obra editada diverses vegades entre els segles XVI i XVII. Aquesta nova situació conferia a l'exercici físic una orientació mèdica i higiènica que va influir en les doctrines pedagògiques, les quals veien en els exercicis físics un mitjà per a enfortir la salut i prevenir malalties, alhora que criticaven la propensió a les apostes que generaven els jocs, en especial els jocs d'atzar, però també el joc de la pilota.

A poc a poc es va consolidar la visió de l'home-màquina, la qual cosa va afavorir que sorgissin corrents com la *iatromatemàtica*, que intentava explicar el funcionament del cos a través de les lleis de la mecànica i de la hidràulica. A més, diversos canvis d'hàbits introduïts en la cort francesa van arraconar el joc de la *paume*, que així va entrar en declivi a les darreries del segle XVII i, sobretot, durant el segle XVIII. No deixa de ser simptomàtic que Lord Chesterfield, en les seves cartes adreçades al seu fill –que, a la meitat del segle XVIII, va viatjar a París per a completar la seva formació com a gentilhome–, no esmenti el joc de la pilota i, en canvi, insisteixi en la conveniència de tenir bons preceptors pel que fa al ball, l'esgrima i l'equitació.⁵² Amb tot, l'*Enciclopèdia*

⁵¹ VIGARELLO, G., «Le maniement de l'épée, une technique et une pédagogie du corps au xviiè siècle», en *Le corps à la Renaissance*. Acte du xxxè Colloque de Tours 1987. Paris: Aux Amateurs de Livres, 1990, pp. 351-355.

⁵² LORD CHESTERFIELD, *Cartas a su hijo*. Barcelona: Acantilado, 2006.

va donar compte i raó del *jeu de paume*, en les seves dues modalitats, llarga i curta.⁵³ L'any 1657 encara es comptabilitzaven a París 114 *tripots*, xifra que l'any 1780 es va reduir a 10. Així fou com, gradualment, el billar i els jocs d'atzar –pràctiques mundanes que Lluís XIV, de feble salut, va introduir a finals del segle XVII juntament amb el gust pels espectacles– van supplantar el *jeu de paume*, el qual, en aquestes condicions, va ser conreat per una minoria de jugadors professionals que donaven divertiment a la cort.⁵⁴ Malgrat tot, el *jeu de paume* va mantenir una certa presència, si bé retrocedia irreversiblement, fins a restar en el segle XIX com una cosa gairebé testimonial, situació que s'ha perllongat fins avui mateix.⁵⁵

No obstant això, les corts europees encara jugaven a la pilota, tal com confirma la sala que existeix a Versailles, on es va produir el famós jurament del *Jeu de Paume* el 20 de juny de 1789, cerimònia immortalitzada per David en el seu famós quadre inacabat i que va representar un cop fatal per a la història posterior d'aquest joc, el qual va quedar vinculat a una aristocràcia decadent. Malgrat això, la Revolució Francesa va provocar una curiosa paradoxa: amb el jurament del *Jeu de paume* s'ha preservat de l'oblit un joc que s'havia con-

⁵³ L'Enciclopèdia descriu la *courte paume* (vol. 32, 543a) i la *longue paume* (vol. 32, 544b), i incorpora una sèrie d'imatges per il·lustrar el joc. Una aproximació a aquest tema, amb inclusió de planxes d'estris utilitzats en el joc, es pot trobar en BERGENER, L., *Les «sports» dans les Encyclopédies de Paris et d'Yverdon*. Genève: Éditions Clairefontaine, 1987.

⁵⁴ El billar va supplantar el *jeu de paume*, en un procés que va partir del *mail* per esdevenir croquet i, finalment, billar. «Ainsi, le “mail” populaire deviendra “croquet” de jardin (évidemment “à la française”) avant de se métamorphoser en “billard” de salon, plus propice à la conversation mondaine» (POCIELLO, Ch., «Quelques indications sur les déterminants historiques de la naissance des sports en Angleterre (1780-1869)» en *Sports et société. Approche socio-culturelle des pratiques*. Paris: Vigot, 1987, pp. 36-37).

⁵⁵ En aquest context, els *tripots* van acollir sales de billar i altres dependències per al descans dels jugadors, que, amb el pas del temps, es van convertir en establiments d'oci per a les capes altes de la societat. Així, el billar i els jocs d'atzar, i nogensmenys el teatre, van ocupar les dependències dels *tripots*, que es van buidar de jugadors. Algunes de les primeres representacions de Molière van tenir lloc en aquests *tripots*, que, finalment, es van convertir en llocs d'oci de la societat de l'Antic Règim. A la llarga, les Acadèmies de billar –que encara es veuen en algunes ciutats europees– van substituir els *tripots* o sales del joc del *jeu de paume*. Recordem que aquesta combinació entre joc de pilota i billar també es produïa a Barcelona fa uns quants anys, quan, al costat del frontó Principal Palacio de les Rambles, hi havia el Club de Billar Monforte, amb sales de billar i de tennis taula.

vertit en el símbol dels privilegis que volia abolir.⁵⁶ Amb l'arribada de la Tercera República, aquesta instal·lació es va convertir, l'any 1883, en el Museu de la Revolució. I encara que el *jeu de paume* havia retrocedit de manera ostentosa, l'any 1861 Napoleó III va aixecar el conegut edifici que porta aquest nom –ens referim a la «Salle du Jeu de Paume»– als jardins de les Tulleries de París, instal·lació que va funcionar entre 1862 i 1907, i que ha estat transformada en una galeria d'exposicions d'art contemporani.

Altrament, la literatura francesa sempre ha tingut present el joc de pilota, que, d'una manera recurrent, apareix sovint en les seves creacions, cosa lògica si es té en compte el nombre d'expressions del món del *jeu de paume* que han passat al llenguatge col·loquial francès («épa-ter la galerie», «tomber à pic», «qui va à la chasse perd sa place», etc.). Així, per exemple, Alexandre Dumas el fa aparèixer en el capítol sisè de *Els tres mosqueters* (1844), en el moment en què D'Artagnan –que prové de terres gascones– espera per ser rebut en audiència pel rei Lluís XIII, al servei del qual resten Porthos, Athos i Aramis. Tot seguit reproduïm el fragment següent:

«Athos havia projectat, d'acord amb Porthos i Aramis, d'anar a fer una partida de pilota a un frontó proper a les cotxeres del Luxemburg. Athos invità D'Artagnan, i, malgrat la seva ignorància d'aquell joc, al qual mai no havia jugat, el gascó acceptà, ja que no sabia què fer del temps, des de les nou de matí, amb prou feines, fins a migdia.

Els dos mosqueters ja hi havien arribat, i jugaven plegats. Athos, que coneixia molt bé tots els exercicis del cos, passà amb D'Artagnan al costat oposat. Però des del primer moment, i malgrat jugar amb la mà esquerra, va comprendre que la seva ferida era massa recent per permetre-li aquell exercici.

D'Artagnan restà sol, i com que va declarar que estava massa mancat de pràctica per jugar seguint el reglament, continuaren tirant-se les pilotes però sense comptar les jugades.

Però una de les pilotes, llançada pel braç herculi de Porthos, passà tan a prop del rostre de D'Artagnan, que aquest no pogué estar-se

⁵⁶ LAPRÉE, J. Ch., «Le jeu de paume à l'aube du XXI siècle» en *Jeux des rois, rois des jeux. Le jeu de paume en France*. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 2001, p. 74.

de pensar que, si en lloc de passar pel costat se li hagués clavat al mig, la seva audiència (el Rei els havia de rebre) hauria estat probablement perduda, ja que li hauria estat del tot impossible presentar-se davant del rei. I com que d'aquesta audiència, en la seva imaginació gascona, en depenia tot el seu futur, saludà amablement Porthos i Aramis, declarant que no jugaria fins que no n'aprengué més, i es retirà». ⁵⁷

Més recentment, Pascal Quignard també ha fet reviure el joc de pilota –el *jeu de paume*– en la seva novel·la *Tots els matins del món* (1991), on explica la història del senyor de Sainte Colombe, recreada en el context jansenista d'un París que es debatia entre la vida decadent de la cort i el model de vida dels «senyors» solitaris que seguien les orientacions de l'abadia de Port-Royal. Sota la influència jansenista, Sainte Colombe detestava París i es negava a tocar la seva viola de gamba davant de la cort, una cort en què havia de triomfar Marin Marais i que freqüentava els *tripots*. En aquest context, Quignard descriu la visita de Sainte Colombe, acompanyat pel jove Marin Marais, al senyor Baugin. Després de saludar-se tots tres, i de recórrer uns carrers glaçats, «van entrar en una sala de joc de pilota que hi havia allà. Van agafar un bol de sopa i se'l van beure, tot bufant damunt el vapor que l'embolcallava, mentre caminaven per les sales. Van veure senyors que jugaven envoltats de la seva gent. Les joves dames que els acompanyaven aplaudien els millors cops». ⁵⁸

Més enllà dels referents literaris, construïts amb més o menys rigor històric, el cert és que avui els noms de molts carrers posen de manifest l'existència d'aquests jocs de pilota d'origen medieval. Actualment, a França, l'expressió «Jeu de paume» dóna nom a carrers, teatres, hotels i museus, entre altres coses. També a casa nostra tenim carrers amb el nom de «Trinquet» –per exemple, a la ciutat de Vic–, per bé que el més gran nombre d'aquests el podem trobar al País Valencià. Igualment, són moltes les poblacions que posseeixen el «Carrer del Joc de la pilota» o, simplement, el «Carrer de la Pilota». Tots aquests noms que omplen viles i pobles d'arreu –com palesa el cas de Toledo–⁵⁹ confirmen l'exis-

⁵⁷ DUMAS, A., *Els tres mosqueters*. Barcelona: Edicions La Magrana, 1995 (2a ed.), p. 57.

⁵⁸ QUIGNARD, P., *Tots els matins del món*. Barcelona: Columna, 1992, p. 53.

⁵⁹ OLIVARES SÁNCHEZ, M. del P., «La Casa del Juego de Pelota», *Archivo Secreto*, núm. 3, 2006, pp. 192-196. En aquest article –referit a la ciutat de Toledo– es constata que l'any 1731 «la práctica del juego de la pelota de palas debía de estar en decadencia, porque su arrendador alegaba que, debido a que en verano no se

tència d'un passat lúdic abans que triomfessin en el segle XIX els esports que sovint han estat presentats com una evolució dels jocs que van perdurar durant la societat de l'Antic Règim.⁶⁰ Al capdavant, el tennis pot ser considerat una versió simplificada del *jeu de paume* i, més concretament, de la *courte paume*.

La virtut de l'eutrapèlia

Encara que, en general, la societat de l'Antic Règim acceptava, des d'una perspectiva pedagògica, la pràctica del *jeu de paume* per tal de promoure l'exercici físic, el cert és que els moviments reformistes d'ambdues esglésies –catòlica i reformada– van generar un seguit de disposicions encaminades a controlar i limitar el nombre dels jocs, amb la intenció de preservar la moralitat d'una societat que es delia pels jocs d'atzar (daus, cartes, timbes, etc.).⁶¹ Malgrat tot, i quan hom s'apropa als textos, detecta que –generalment– s'accepta el joc

jugaba y en invierno sólo acudían aficionados durante tres o cuatro días, le era imposible sacarle rentabilidad, motivo por el cual había instalado el juego de bolas, que estaba más de moda». Així, doncs, el joc de bitlles –que va ser divulgat aprofitant la ruta del camí de sant Jaume– va substituir el joc de la pilota.

⁶⁰ Gaspar Melchor de Jovellanos, en la seva *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España* (1790), va fer un elogi dels jocs de pilota: «Los juegos públicos de pelota son asimismo de grande utilidad, pues sobre ofrecer una honesta recreación a los que juegan y a los que miran, hacen en gran manera ágiles y robustos a los que los ejercitan, y mejoran por tanto la educación física de los jóvenes. Puede decirse lo mismo de *bolos, bochas, tejuelo* y otros» (JOVELLANOS, *Obras*. Tomo primero. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1963, p. 495). En aquest punt, Jovellanos constata la gran quantitat de jocs de pilota que existien al País Basc, tal com es desprèn d'aquesta nota: «También en esto se distingue el país vascongado. No hay pueblo considerable en el que no tenga su juego de pelota, grande, cómodo, gratuito y bien establecido y frecuentado; y así como juzgamos que los bailes públicos influyen en el carácter moral, hallamos también en ellos y en estos juegos la razón de la robustez, fuerza y agilidad de que están dotados aquellos naturales» (*Ibidem*, p. 502).

⁶¹ Jürgen Moltmann, en relació a l'impacte de la Reforma sobre l'activitat lúdica, va escriure: «La Reforma protestante impugnó, mediante la fe que justifica sin las obras de la ley, la justificación por las obras que defendía la sociedad eclesíástica medieval con sus penitencias, indulgencias e instituciones limosneras. Por eso la Reforma suprimió las festividades, los juegos y las válvulas de escape de aquella sociedad. Las consecuencias, para aquéllos que aún querían creer en la justificación por la sola fe, fueron la ahorrativa sociedad puritana y el mundo industrial del trabajo. En ninguna otra parte se promovió tanto la moral de producción como en los países protestantes, principalmente en Escocia y Suavia» (MOLTMANN, J., *Sobre la libertad, la alegría y el juego. Los primeros libertos de la creación*, obra citada, p. 24).

des d'un punt de vista educatiu, tal com assenyala Luter en la seva coneguda carta als magistrats de les ciutats alemanyes per tal que construeixin i mantinguin escoles cristianes (1523).⁶²

En qualsevol cas, el món del joc, del teatre i de la dansa –la gran diversió del poble– eren interpretats com una manifestació del mal, una mena de fruit maligne del dimoni, que volia corrompre la moralitat pública. De la mateixa manera que els primers cristians van identificar els espectacles del circ amb la *pompa diaboli*, ara es lligava la passió pels jocs i les apostes amb l'acció pèrfida de Satanàs. Al cap i a la fi, sota els espectacles del circ de la Roma imperial i dels balls, roman una base pagana que l'Església primitiva va condemnar des del primer moment. L'únic ball que es podia acceptar –i aquí hem de referir-nos de bell nou a les aportacions de Hugo Rahner– era el ball celestial, que reflecteix la perfecció de la creació divina, un ball que havia de començar pel moviment del cos, però que apuntava vers una realitat superior i sobrenatural, tot buscant l'harmonia i la conciliació entre cos i ànima, entre l'home i Déu, entre la terra i el cel.

Els balls i danses que, pel seu caràcter libidinós, constituïen un veritable perill, i les representacions teatrals –llevat de les escolars, que els col·legis dels jesuïtes van promoure no sense prevencions–⁶³ s'escapaven d'aquestes limitacions, que insistien en la conveniència de dedicar el diumenge –i per extensió, els moments d'oci– a la santificació del Senyor. Igualment, la música profana era considerada poc

⁶² Luter escriu: «Gracias a Dios las cosas están hoy de tal manera, que los niños podrán aprender lenguas, otras ciencias e historias con gusto y aun jugando. No son ya nuestras escuelas aquel infierno y purgatorio en el que teníamos que sufrir el tormento de los casos y de los tiempos y todo lo teníamos que aprender a base de golpes, de temores, de angustias y ansiedades». Més endavant justifica que els infants hagin d'anar diàriament una o dues hores a l'escola, ja que tenen prou temps per a aprendre també un ofici manual, a part que dediquen molt temps al joc, extrem que no condemna: «Mi opinión –diu Luter– es la siguiente: que se permita que los muchachos acudan una o dos horas cada día a esas escuelas, y que el resto del tiempo estén ocupados en casa aprendiendo un oficio manual o aquello a lo que se les piensa destinar, de tal manera que ambas cosas se sepan conjuntar mientras la gente es joven y diligente. Por otra parte, diez veces más tiempo emplean en jugar a los bolos, a la pelota, en corretear y en pelearse» (LUTERO, *Obras*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 228).

⁶³ En relació a aquesta temàtica, la *Ratio Studiorum* (1599) establí el següent: «L'argument de les tragèdies i comèdies, que convé que només es facin en llatí i poquíssimes vegades, serà sagrat i piadós; i no s'intercalaran peces que no siguin llatines i decoroses, ni s'hi introduirà cap personatge o vestit femení» (*Ratio Studiorum*. *L'ordenació dels estudis dels jesuïtes*. Vic: Eumo Editorial, 1999, p. 24).

convenient i perillosa. Tot plegat, explica l'existència d'una extensa literatura repressiva que volia posar fi a aquestes afeccions acusades de respondre a conductes impies. Enfront de la perversitat dels jocs i dels espectacles, que escandalitzaven molts sectors socials, es reclamava que s'observés una conducta decent a partir de distraccions honestes i profitoses. Fet i fet, catòlics i protestants van intentar reprimir, tot compartint, en general, una mateixa actitud severa i rigorista, un univers lúdic i festiu que, malgrat les prohibicions, devia persistir, segons es desprèn de la reiteració de les amonestacions.

Tant és així, que, a partir dels segles *xvi* i *xvii*, van sovintejar les disposicions –reials i eclesiaístiques– que limitaven, i fins i tot prohibien, els jocs i les apostes. Fet i fet, la vida picaresca d'aquells anys afavoria aquest tipus de pràctiques, tal com explica –per exemple– el capità Alonso de Contreras en la seva autobiografia. Nascut l'any 1582, quan tenia 13 anys va decidir emprendre la carrera militar i va marxar de casa seva amb roba nova i quatre reals. Tot això constituïa el migrat dot que la seva mare vídua va poder-li oferir, després que Alonso hagués de fugir per haver matat un company. L'endemà de sortir de Madrid, va succeir-li l'episodi que tot seguit reproduïm: «Llegamos aquel día a Alcalá de Henares, y habiendo ido a una iglesia donde le esperaba gran fiesta al Príncipe Cardenal, encontré un turroneo, entre otros muchos, con unos naipes en la mano, y como aficionadillo, desaté de la falda de la camisa mis cuatro reales y comencé a jugar a las quínolas; me las ganó y, tras ellos, la camisa nueva y luego los zapatos nuevos, que llevaba en la pretina; le propuse si quería jugar la mala capilla y en breve tiempo dio al traste con ella, dejándome en cueros, primicias de que había de ser soldado; no faltó allí quien me lo llamó y aun rogó al turroneo que me diese un real, cosa que hizo, y un poco de turrón de alegría, con lo cual me pareció que yo era el ganancioso».⁶⁴

Així, doncs, no sobta que els tractats contra els jocs –no solament els que condemnaven les apostes sinó també els espectacles– fossin una realitat fefaent. Malgrat això, el joc com a estratègia educativa va ser tolerat per molts d'aquells que proscrivien qualsevol tipus d'espectacle, ja fos circ o teatre, i fins i tot les curses de braus. Aquesta actitud recorda la posició intransigent d'alguns pares de l'Església com Tertul·lià i Novacià, que van escriure sengles tractats on rebutjaven els espectacles pagans que donaven cohesió a l'Imperi romà i promovien el culte a

⁶⁴ *Autobiografías de soldados (siglo XVII)*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1956, p. 78.

l'emperador.⁶⁵ També en aquesta línia de condemna, Juan de Mariana –en el seu *Tratado contra los juegos públicos* (1609)– escriu a tall de conclusió: «Reprobamos pues todo el aparato del teatro, las artes de los faranduleros y su torpeza; afirmamos ser ilícito correr toros, feo y cruel espectáculo; juzgamos que las ramerás se deben desterrar como peste de la tierna edad».⁶⁶ Amb tot, aquest mateix autor –tan escrupolós en la condemna dels espectacles públics– accepta l'exercici físic quan es refereix a la formació dels novicis de la Companyia de Jesús, si més no per tal de contribuir a fomentar la salut: «Dirá alguno que, si el trabajo no es muy medido, enfermarán y morirán; digo que en buena demanda les faltará la salud. Fuera de que más quita la salud el regalo y más mueren por esta causa; y aun yo creo que las más de nuestras enfermedades vienen de mucho comer, más que de trabajo; y llamo mucho, respeto el poco ejercicio corporal que se hace».⁶⁷

L'actitud rigorista del pare Mariana contrasta amb la posició que ofereix *La introducció a la vida devota* de sant Francesc de Sales, que també data de l'any 1609. En diferents capítols de la tercera part d'aquest llibre, sant Francesc de Sales –una de les figures més significatives de l'espiritualitat francesa, vinculat, a més, a Port-Royal, encara que es va desmarcar del rigor d'aquella comunitat– revisa les recreacions que són lícites, entre les quals es troba el *jeu de paume*. «Els jocs en els quals el guany serveix de preu i recompensa a l'habilitat i l'enginy dels cos o de l'esperit, com els jocs de la pilota, baló, mallet, les curses a la baga, els escacs, les dames, són recreacions de si mateixes bones i lícites». A continuació, emperò, el sant francès adverteix que «jugar molt de temps a la pilota, no és recrear el cos, sinó aclaparar-lo». D'altra banda, «si la posta, és a dir, el que es juga, és massa grossa, les afeccions dels jugadors es desordenen; i, a més, és cosa injusta posar grans postes a les habilitats i enginys de tan poca importància i tan inútils, com són les habilitats dels jocs».⁶⁸ Ben mirat, aquesta introducció a la vida devota

⁶⁵ Hi ha versió castellana d'ambdós tractats en l'obra *De Spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2001.

⁶⁶ MARIANA, J. de, «Tratado contra los juegos públicos», *Obras*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1950, tomo segundo, p. 457.

⁶⁷ MARIANA, J. de, «Discurso de las cosas de la Compañía», *Obras*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1950, tomo segundo, p. 600.

⁶⁸ SANT FRANCESC DE SALES, *Introducció a la vida devota*. Traducció catalana d'Antoni Ferrer. Barcelona: Editorial Balmes, 1949, p. 222 [Tercera part, capítol xxxi]. Els capítols que aborden la qüestió lúdica són els següents: xxxi (Dels passatemps i recreacions, i primerament dels que són lícits i lloables), xxxii (Dels jocs prohibits), xxxiii (Dels balls i passatemps que són lícits, i que són, no obstant, perillosos) i xxxiv (Quan es pot jugar i dansar).

constitueix una bona font documental per tal de conèixer el catàleg de jocs prohibits: daus, cartes i danses, principalment. A més, aquest llibre pietós estableix –des d’una posició moderada i equilibrada, allunyada de la severitat d’altres autors– una solució per a conèixer els límits de l’activitat lúdica humana a partir de la fórmula següent: cal jugar sempre per recreació i no per afecció, tot evitant l’afany de lucre.

Comptat i debatut, i tal com hem esmentat, els humanistes del Renaixement havien mantingut una actitud moderada, de manera que van acceptar les possibilitats educatives del joc, i en especial, la conveniència i bondat dels exercicis físics i corporals com el *jeu de paume*. No obstant això, els humanistes –i aquí Vives és un clar exemple del que diem– van recomanar una sèrie de regles que havien de presidir aquest univers lúdic. En aquest sentit, convé recordar que els humanistes no es van negar rotundament a l’existència de postes, però sí que van imposar limitacions per tal de no caure en el parany del qual Ovidi ja es feia ressò en la seva *Art amatòria*: «És així com un camp estèril enganya sovint el seu amo; és així com, per no perdre-ho tot, el jugador no cessa de perdre, i els daus criden una vegada i altra les seves mans àvides» (I, 450-452).⁶⁹ Vives ho té clar quan manifesta que no s’ha de jugar sense apostar –atès que, sense aposta, el joc està mancant d’al·licient–, però que no es pot arriscar tant, fins al punt que el joc produeixi remordiments.⁷⁰ En aquest segon supòsit, el joc deixa de ser una lloable distracció per a convertir-se en un turment del tot injustificat. Similar posició havien defensat Erasme de Rotter-

⁶⁹ OVIDI NASÓ, P., *Art amatòria*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1977, p. 54.

⁷⁰ Vives, en el seu diàleg sobre les lleis del joc, després de comparar els jocs de pilota que es jugaven a València i a París, i d’exaltar les virtuts de la seva ciutat nadiua, planteja els interrogants següents: 1) quan s’ha de jugar; 2) amb qui; 3) a quin joc s’ha de jugar; 4) què s’ha d’apostar; 5) com s’ha de jugar, i 6) fins quan s’ha de jugar. Les seves respostes donen el perfil del joc que convé per a un jove format segons els postulats de l’humanisme del Renaixement i que és el següent: s’ha de jugar per recreació del cos i de l’esperit; s’ha de jugar amb persones conegudes que vegin en el joc un descans per al treball; s’ha de jugar a un joc conegut que relaxi l’esperit i exerciti el cos, a ser possible a un joc que demani certa perícia i en què tot no es decideixi mitjançant la sort i l’atzar; s’ha d’apostar d’una manera raonada a manera d’al·licient; el joc és diversió, de manera que no és cap deshonra perdre; s’ha de jugar fins que s’hagin recuperat les forces i hom es trobi disposat a treballar de nou. D’aquí es deriva una filosofia que obliga tant el que guanya –que no ha de ser un malcarat amb el perdedor– com el que perd, que no ha de maleir la seva sort. El seu missatge final, en sintonia amb els vents de l’humanisme cristià, és evident: si s’observen aquestes regles, el joc es converteix en un plaer, alhora que constitueix una adequada ocupació, grata i ingènua per al jove cabal.

dam i sant Francesc de Sales. Són necessàries, doncs, unes lleis del joc que el regulin i que, en línies generals, responen a la virtut de l'eutrapèlia, que proclama la conveniència de divertir-se d'una manera adequada i moderada.

En veritat, el tema de l'eutrapèlia –que es pot traduir per bona o correcta distracció– no és nou, ja que posseeix una llarga tradició que s'inscriu en la filosofia aristotèlica, per bé que originalment –per exemple, per a Píndar– tenia un sentit pejoratiu que va romandre durant molt de temps. Com bé ha assenyalat Hugo Rahner, la història d'aquest concepte ha estat influïda per l'evolució semàntica del terme, de manera que es detecten dos moments en la seva trajectòria: la concepció grega i la doctrina cristiana sobre l'eutrapèlia.⁷¹ A grans trets es pot dir que s'havia mantingut una actitud crítica –i fins i tot contrària– respecte a aquesta virtut, que sí que va ser acceptada per Aristòtil, i cristianitzada –segles després– per sant Tomàs d'Aquino.

Així, per exemple, sant Pau, en la seva carta als cristians d'Efes (5, 3-4), confereix al terme *eutrapèlia* un sentit negatiu, en presentar-lo com a sinònim de l'expressió llatina «scurrilitas» (bufonada, pallasada, plagasitat), segons la versió de la Vulgata. En comentar la vida nova del cristià, sant Pau assenyala «que ni la fornicació ni cap mena d'impuresa o de cobdícia no siguin ni tan sols esmentades entre vosaltres, tal com escau a sants; ni tampoc obscenitats, bajanades, o plagasitats, que són coses que no estan bé; sinó més aviat accions de gràcies».⁷² De manera que la paraula *eutrapèlia* –«scurrilitas» en la Vulgata– es traduïda en la versió bíblica dels monjos de Montserrat per «plagasitats», expressió que equival a «comicitat» i «gresca» i que,

⁷¹ Hugo Rahner va escriure uns excel·lents articles en què descriu la història d'aquest concepte: «Eutrapelie, eine vergessene Tugend», *Geist und Leben*, 1954, pp. 346-353 i «Eutrapèlie», *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*. París: Beauchesne, 1961, tome IV, pp. 1726-1730. Rahner també es va ocupar d'aquest tema en el seu llibre *Man at Play* (Nova York: Herder and Herder, 1965, 1972), obra que segueix l'hispanista Bruce W. Wardropper en el seu treball «La eutrapelia en las novelas ejemplares de Cervantes», en BELLINI, G. (Ed.), *Actas del VII Congreso de la Asociación internacional de Hispanistas*. Roma: Bulzoni, 1982, pp. 153-169.

⁷² Aquí seguim la versió de la Bíblia de Montserrat (Andorra la Vella, Casal i Vall, 1992, 6a ed.). Al seu torn, la versió interconfessional del Nou Testament (Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya, 1986, segona edició) diu el següent: «De fornicació, d'impuresa o de l'afany d'enriquir-se a costa dels altres, ni n'hauríeu de parlar. Res de paraules indecoroses o sense to ni so, res de bromes de mal gust».

en castellà, s'ha traduït per *chocarrería*, és a dir, acudit groller.⁷³ Hugo Rahner afegeix, en el seu article sobre l'eutrapèlia, que, en el món cultural llatí, «scurra» (truà, bromista, burleta) correspon a “bomolochos” (bufó, farsant, plaga) i, que, en línies generals, la «scurrilitas» constituïa el vici dels actors de teatre.

Tot amb tot, l'ètica d'Aristòtil aprova l'eutrapèlia després de reconèixer que «en la vida també hi ha temps per al repòs, i una manera de reposar és entretenir-se divertint-se» (*Ètica Nicomaquea*, IV, 14).⁷⁴ D'acord amb la filosofia aristotèlica, la virtut consisteix en un punt mitjà entre un excés i una mancança. En aquest cas, els que «s'excedeixen en la facècia sembla que són burletes i grollers», mentre que «els qui no fan cap facècia, però s'enfaden quan algú en fa, són anomenats esquius o talossos». Per la seva banda, aquells que es diverteixen afeblement i amb capteniment són jovials, és a dir, mantenen l'esperit jove, fins al punt que hi ha una correspondència entre els moviments del cos i l'estat de l'esperit. És a dir, els jovials –aquells que fan seva la virtut de l'eutrapèlia– «es captenen com qui és àgil en els seus moviments», de manera que, en aquesta virtut, ressona la unitat psicossomàtica entre cos i ànima.

Encara que no és la nostra intenció resseguir la història d'aquest terme –cosa que Hugo Rahner va fer d'una manera magistral–, sí que convé referir-nos a Tomàs d'Aquino, qui va assumir el sentit aristotèlic i, el que és més important, el va cristianitzar. A part del seu comentari a l'ètica en Nicòmac, sant Tomàs s'ocupa del tema en diferents passatges de la *Summa Theologica*, en especial en les qüestions 60, 72, 160 i 168. En la primera afirma que «sobre los placeres del juego hay otra virtud, a la que llama Aristóteles eutrapelia», tot conclouent que, segons el filò-

⁷³ El *Nuevo Testamento trilingüe*, en edició crítica de J. M. Bover i J. O'Callaghan, formula aquest fragment de la manera següent: «Fornicatio autem et omnis immunditia aut avaritia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos, et turpitudinem et stultiloquium aut scurrilitas, quae non decent, sed magis gratiarum actio». La traducció castellana d'aquest fragment és aquesta: «Mas la fornicación y toda impureza o codicia ni se nombren entre vosotros, cual cumple a santos; lo mismo que la torpeza y las conversaciones tontas y la chocarrería, cosas estas que no serían convenientes, sino antes bien, hacimiento de gracias» (Madrid: BAC, 1994, pp. 1029-1030).

⁷⁴ Citem l'*Ètica Nicomaquea* segons la versió de Josep Batalla (Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1995). El mot *eutrapèlia* prové del grec: del prefix *eu*, bo; i del verb *trepo*, distreure's, per la qual cosa es pot definir etimològicament com a «bona distracció». Afegim que Josep Batalla tradueix *eutrapèlia* per *joviallitat*, de la mateixa manera que la versió francesa de Gauthier i Jolif (Louvain, 1970) la tradueix per *enjouement*.

sof grec, «son diez las virtudes morales que versan sobre las pasiones, a saber: fortaleza, templanza, liberalidad, magnificencia, magnanimidad, filotimia, mansedumbre, amistad, verdad y eutrapelia».⁷⁵

En la qüestió 72 llegim: «Que es propio de la eutrapelia el que profiramos alguna increpación, no para deshonorar a contristar a aquel contra quien se pronuncia, sino más bien por diversión y chanza, y esto puede hacerse sin pecado si se observan las condiciones debidas. Pero, si una persona no vacila en contristar a aquella contra quien profiere tal imperio jocoso con tal de provocar la risa en otros, hay vicio en ello...».⁷⁶ En la qüestió 160 –que tracta de la modèstia– es refereix a l'eutrapèlia «cuya materia son los deleites del juego».⁷⁷ Només ens resta la qüestió 168, en què Tomàs d'Aquino aborda a bastament la temàtica, i on es pregunta si pot haver-hi alguna virtut que s'ocupi del joc. De fet, en l'article segon d'aquesta última qüestió, Tomàs d'Aquino repassa les opinions que s'han donat al respecte, tot indicant els arguments en contra, contrastats per les posicions d'Agustí i Aristòtil. La solució es troba, naturalment, en un punt equilibrat, i així, després de donar consells per a evitar els excessos del joc, conclou: «Por consiguiente, puede existir una virtud que se ocupe de los juegos, virtud a la que el Filósofo llama eutrapelia. Al que la practica lo llamamos *eutrapélico*, derivado de *buen cambio*, porque convierte dichos o hechos en motivo de recreo. Y en cuanto que esta virtud hace que el hombre se refrene de la falta de moderación en el juego, pertenece a la modestia».⁷⁸

Acceptada per la filosofia tomista, és natural que l'eutrapèlia fos assumida pels autors cristians de la Baixa Edat Mitjana. Aquest és el cas –per exemple– de Francesc Eiximenis, que valora aquesta virtut des del punt de vista pedagògic. De fet, i segons Joan Coromines, Eiximenis –a la fi del segle XIV– va ser el primer que va emprar en català aquesta expressió.⁷⁹ Tot indica, i aquí seguim David Guixeras i Xavier Renedo, que Eiximenis «no només desaprovava, excepte com a últim recurs en

⁷⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* II, parte-I-II. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1989, p. 462.

⁷⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* III, parte II-II (a). Madrid: BAC, 1995, p. 577.

⁷⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* IV, parte II-II (b). Madrid: BAC, 2001, p. 515.

⁷⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* IV, parte II-II (b). Madrid: BAC, 2001, p. 561.

⁷⁹ *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*. Barcelona: Curial Edicions, 1985, vol. III, p. 826.

els casos més extrems, la violència com a mètode pedagògic, sinó que valorava molt l'ús del joc en el tracte amb els nens petits tant a la llar familiar com a l'escola». ⁸⁰ Per consegüent, en el seu conegut i inacabat llibre *Lo Crestià*, Eiximenis «va defensar explícitament diverses vegades, per una banda, la utilitat pedagògica del joc en l'ensenyament i, per l'altra, la seva necessitat com una exigència gairebé natural de l'infant». ⁸¹ A més, Eiximenis –divulgador de la cultura escolàstica entre el públic urbà– ⁸² va completar la seva defensa del joc eutrapèlic amb una llista d'activitats honestes i sanes: passejar, cavalcar, caçar, pescar, fer esgrima o gimnàstica, i fins i tot banyar-se, tal com es pot veure en el fragment «Quins solaços són bons als prínceps e a llurs fills ja grans». ⁸³ Tot i que bona part d'aquestes pràctiques eren exclusives de l'aristocràcia, Eiximenis considerava que l'eutrapèlia –com hem vist, una virtut d'arrel aristotèlica assumida per l'escolàstica– formava part de la vida de la noblesa i de la burgesia, perquè, en darrer terme, era «una virtut pròpia de l'home de les ciutats», l'home al qual anava destinada la seva literatura didàctica i moral en un moment en què l'humanisme semblava trucar a la porta. «Per a Eiximenis –i ara reproduïm les paraules de Xavier Renedo–, l'eutrapèlia és una virtut ciutadana que consisteix en el fet de saber transformar o –per dir-ho amb les seves pròpies paraules– girar els fets de la vida humana en un plaer honest. Aquests jocs són virtuosos de debò si es fan en el moment adequat (quan hora és) i s'evita, per tant, el perill de l'excés o bomolochia i de la manca absoluta de joc o rusticitat. El moment idoni per a l'eutrapèlia pot ser quan el cos, després d'un treball intel·lectual intens, està cansat i necessita reposar». ⁸⁴

⁸⁰ EIXIMENIS, F., *Llibres, mestres i sermons*. [Edició a cura de David Guixeras i Xavier Renedo]. Barcelona: Barcino, 2005, p. 215.

⁸¹ EIXIMENIS, F., *Llibres, mestres i sermons*, obra citada, p. 216.

⁸² Un excel·lent estudi sobre la presència de l'eutrapèlia en el pensament de Francesc Eiximenis, amb referències a la seva recuperació per part de l'escolàstica de cara a promoure «el plaer i l'alegria que es derivaven de la contemplació dels jocs teatrals honestos», es pot trobar en RENEDO i PUIG, X., «Turpia feminarum incesa lascivarum (El joc teatral en el capítol 283 del *Tirant lo Blanc*)», dins *Formes teatrals de la tradició medieval*. Actes del VII Col·loqui de la Société Internationale pour l'Étude du Théâtre Médiéval. Girona, juliol de 1992. Edició a cura de Francesc Masip. Barcelona: Institut del Teatre, 1995, pp. 209-216.

⁸³ EIXIMENIS, F., *Llibres, mestres i sermons*, obra citada, pp. 234-236.

⁸⁴ RENEDO i PUIG, X., «Turpia feminarum incesa lascivarum (El joc teatral en el capítol 283 del *Tirant lo Blanc*)», en *Formes teatrals de la tradició medieval*, obra citada, p. 211. Aquest treball recull la definició que Eiximenis va fer de l'eutrapèlia en el *Dotzè del Crestià*: «La setena (d'aquestes virtuts) s'appella eutrapèlia e és quan algú sap bé jugar; ço és alegrar si mateix e els altres e girar ço que veu e ou, quan hora és, en fets de joch alegre e sap bé jugar parlant, no faent-ne ofici axí com juglar».

De fet, van ser els autors de l'humanisme del Renaixement –tal com hem vist més amunt (Erasmus, Rabelais, Vives)– els qui van defensar el joc com a eina i instància formativa, tot distanciant-se de la condemna radical i de l'acceptació sense reserves. Calia un punt mitjà com el que conferia l'eutrapèlia, un punt intermedi entre la rusticitat i la burla, plantejament que sintonitzava amb la posició aristotèlica. En aquest sentit, podem esmentar que Erasmus de Rotterdam, en els seus col·loquis –concretament en el titulat *Puerpera*–, recorre a un personatge anomenat Eutrapelus que dialoga amb una jove de setze anys, la qual acaba de ser mare i s'anomena Fabulla. En aquesta ocasió, la jove Eutrapelus simbolitza l'enginy, és a dir, un esperit agut que té la capacitat d'explicar facècies. No obstant aquest aire festiu, el diàleg recull un seguit d'observacions sobre l'educació dels infants, en què Erasmus critica el costum d'algunes mares que renunciaven a alletar llurs fills en favor de dides professionals. L'opinió que manifesta Eutrapelus és clara: si la natura ha donat la força per concebre, també permet alletar. A més a més, Erasmus defensa en aquest text una antropologia dualista a partir de l'hilemorfisme aristotèlic: l'ànima representa la potència, mentre que el cos és l'acte.⁸⁵

Tal vegada, la tradició pedagògica jesuítica va reportar –tot i mantenir de vegades una actitud intransigent davant dels jocs– una posició favorable a l'acceptació, si més no parcial, d'aquesta virtut de l'eutrapèlia. En efecte, la literatura jesuítica es mostra favorable a la recreació i als exercicis corporals, sempre que siguin lícits i se segueixin convenientment. En la correspondència de sant Ignasi trobem diversos exemples del que diem. En una carta adreçada al P. Francesc d'Attino –datada a Roma el 7 d'abril de 1554– per tal que tingui cura de la seva salut, el fundador dels jesuïtes aconsella recórrer moderadament a l'exercici mental, bo i tenint present que la recreació exterior, ordenada adequadament, també és oració.⁸⁶ Altrament, en les constitucions dels col·legis dels jesuïtes redactades a mitjans del segle XVI es reconeix la conveniència de fer exercici i d'observar alguna recreació honesta corporal. Per tant, segons la tradició jesuítica, s'ha de combinar l'ocupació i la recreació, l'estudi i l'exercici, o el que és el mateix, el treball i l'oci. En aquesta direcció, cal destacar el llibre del jesuïta Pedro de Fomperosa y Quintana, prefecte dels estudis del Cole-

⁸⁵ DESIDERII ERASMO ROTERODAMI, *Opera Omnia*. Vol I-3. Amsterdam: North-Holland Publishing, 1972, pp. 453-469. Aquest diàleg va ser incorporat per J. Pin i Soler en la segona sèrie dels Col·loquis d'Erasmus que va traduir amb el títol –després de diverses indecisions– de «La Partera» (*Coloquis familiaris*. Barcelona: L'Avenç, 1912, pp. 179-237).

⁸⁶ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras Completas*. Edició del P. Ignacio Iparraguirre. Madrid: BAC, 1952, pp. 874-875.

gio Imperial de Madrid al voltant dels anys 1671-1672, que va escriure diverses obres de teatre i va organitzar festes per commemorar algunes efemèrides. Per bé que sembla que aquest erudit humanista no gaudia de bones qualitats poètiques, va escriure un llibre en què va exaltar la conveniència d'aquesta virtut, tal com es desprèn del seu títol: *La Eutrapelia. Medio que deben tener los juegos, divertimientos y comedias, para que no aya en ellas pecado, y puedan ejercitarse lícita y honestamente, según la doctrina de el Apóstol San Pablo, Santo Thomas y San Francisco de Sales* (València, 1683).

Tanmateix, l'eutrapèlia es troba present en diferents obres literàries del segle d'or espanyol, tal com va demostrar l'hispanista Bruce W. Wardropper en el seu estudi sobre les novel·les exemplars de Cervantes. Segons aquest autor, Cervantes devia conèixer la doctrina eutrapèlica, fins al punt que va evitar de caure en l'excés de la *scurrilitas*, és a dir, de les bufonades i plagasitats. «La publicación de las *Novelas Ejemplares*, lo mismo que la de todas las obras cervantinas, es un acto público responsable».⁸⁷ D'acord amb el que indica Wardropper, el terme *eutrapèlia* es va naturalitzar al castellà en el primer decenni del segle XVII, i així ho recull Sebastià de Covarrubias en el seu *Tesoro de la lengua castellana o española*, de 1611. Més enllà de les vicissituds de l'adaptació d'aquest terme (en alguns moments es va escriure *eutropelia*, paraula que podria haver donat lloc a *tropelia* entès com a sinònim de *fraudulent*), el cert és que el concepte va quallar en les llengües romàniques per a referir-se a l'honest entreteniment.⁸⁸ En darrer terme, per a tots aquells autors impregnats dels valors de l'humanisme cristià, inspirat i amarat de la tradició clàssica, aquest món –representació de la realitat eterna– constituïa un teatre (*theatrum mundi*) en què l'home pot riure i divertir-se, perquè és Déu –i no el dimoni– qui dóna l'oportunitat de jugar.⁸⁹

⁸⁷ WARDROPPER, B. W., «La eutrapelia en las novelas ejemplares de Cervantes», en BELLINI, G. (Ed.), *Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Roma: Bulzoni, 1982, p. 157.

⁸⁸ Segons el *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, de Joan Corominas i J. A. Pascual, «*tropelia*, procedeix del grec *eutrapèlia*, agilidad, flexibilidad, bufonería, chiste, gracia, urbanidad, que en castellano tomó el sentido de juegos de manos, magia, ilusionismo, embeleco, y después, bajo el influjo de *tropel* y *atropellar*, ha acabado por significar aceleración confusa y atropello» (Madrid: Gredos, 1986, tom v, p. 663).

⁸⁹ «Para la verdadera eutrapelia, que conocían Capataz y Cervantes, el dictamen de San Juan Crisóstomo está equivocado: este mundo sí es un teatro en el que podemos reírnos; y es Dios, no el Demonio, quien nos da la oportunidad de jugar. Puesto que, para el cristiano que es Cervantes, este mundo no es más que una representación de la realidad eterna —por así decirlo, un mapa de la eternidad y no su sustancia—, su ficción nos recuerda, y a su vez, nos representa, la ilusión en que vivimos hasta pasar a un mundo mejor» (Ibidem, p. 168).

Com veiem, la literatura de l'Edat Moderna es va fer ressò d'aquesta virtut de l'eutrapèlia, que va influir sobre els models pedagògics de l'època. Així, el jesuïta Baltasar Gracián, en *El discreto* (1646) –llibre on va fixar les qualitats per triomfar en una societat distingida–, aconsella no abusar de les burles, perquè «el que siempre está de burlas, nunca es hombre de veras». Enfront d'aquesta tendència perniciosa a la burla, apareix el «donoso genio», que s'afaiçona com una virtut que recorda l'eutrapèlia, des del moment que «un grano de donosidad es plausible realce en el más autorizado; pero dejarse vencer de la inclinación en todo tiempo es venir a parar en hombre de dar gusto por oficio, sazoador de dichos y aparejador de la risa».⁹⁰ Si els burlescs són els que s'excedeixen, els graciosos i gentils –que és així com podem traduir els «donosos»– són aquells que palesen l'excel·lència que atorga l'eutrapèlia, per bé que Gracián recomana i insisteix en el conreu de la prudència. L'home discret –un arquetip pedagògic per a un temps de cultura barroca, on predomina l'ornament però també la introspecció– es manté en un entremig entre ambdós extrems, perquè també «pesado es el extremo de los muy serios».

De manera més explícita, l'eutrapèlia apareix esmentada en els tractats d'urbanitat de l'època il·lustrada, en un moment en què la urbanitat havia substituït l'ideal cortesà. Llavors, en el segle XVIII, l'aristocràcia entrava en un declivi que va comportar la irrupció de la burgesia, la qual va imposar una sociabilitat més enllà de les relacions estamentals.⁹¹ Entre els diferents comportaments que marquen aquesta urbanitat, el pare Feijoo apel·la a l'eutrapèlia, tot referint-se, de manera explícita, a la qüestió 168 de la *Summa Theologica* de sant Tomàs d'Aquino, aquella que tracta justament de la virtut del joc. Efectivament, el seu tractat sobre *Verdadera y falsa urbanidad* –incorporat en el seu *Teatro crítico universal*– es fa ressò de l'eutrapèlia en situar-la entre la «nimia seriedad» i la «jocosidad desapacible». Tot seguit en reproduïm els paràgrafs següents: «La chanza oportuna es el más bello condimento de la conversación, y tiene tanta parte en la verdadera urbanidad, que algunos, como vimos arriba, la tomaron por el todo. Usada con el modo debido, produce bellos efectos: alegra a los que hablan y a los

⁹⁰ GRACIÁN, B., «El discreto», en *Obras Escogidas de Filósofos*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1953, p. 550.

⁹¹ El pare Feijoo defineix la urbanitat de la manera següent: «Es una virtud o hábito virtuoso, que dirige al hombre en palabras y acciones, en orden a hacer suave y grato su comercio con los demás hombres» (FEIJOO, B. J., «Verdadera y falsa urbanidad», *Obras escogidas*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1952, p. 388).

que oyen, concilia recíprocamente las voluntades, descansa el espíritu fatigado con estudios y ocupaciones serias. Por eso no sólo los éticos gentiles [aquí Feijoo es refiere a Aristòtil], más aún los cristianos, colocaron la chanza en el número de las virtudes morales». ⁹² Com veiem, Feijoo, després de referir-se a Aristòtil, al·ludeix a sant Tomàs d'Aquino i identifica l'eutrapèlia amb la «chanza», expressió que podem traduir per broma o facècia i que, per tant, se situa entre dos extrems a saber: la rusticitat i la grolleria.

A tall de cloenda

És hora de cloure aquest article i no diem res de nou si recordem que l'home ha jugat des de sempre, des de la nit del temps, en una mena de dansa celestial que, sovint, ha fusionat l'home amb Déu, un Déu que també ha fet el món en una espècie de joc, és a dir, gràcies a una decisió lliure que s'esmuny de qualsevol tipus de necessitat i determinisme. Ara bé, aquell passat lúdic –a través del qual el gènere humà també ha fet cultura– ha perdut avui bona part d'aquell rerefons simbòlic, d'aquella ascendència teològica d'altre temps. En un món altament secularitzat s'ha fet fonedís el referent del joc diví de la Creació, el qual ha desaparegut d'aquest món postmodern que ho circumscriu tot a un simple ara i aquí. Sense esperança escatològica, ni transcendència religiosa, el joc –que inunda de bell nou la nostra societat– es converteix en una pràctica que pot arribar –com confirmen les actuals ludopaties– a la malaltia. En qualsevol cas, i per orientar adequadament i convenientment l'activitat lúdica de l'home, ens queda la virtut de l'eutrapèlia com a element orientador de primer ordre. Probablement, aquí trobem la gran lliçó de l'humanisme: que les qüestions morals –més enllà dels avenços científics i tècnics– es poden abordar amb l'ajut de la història. Així, l'eutrapèlia –aquella virtut aristotèlica entesa, justament, com a «jovialitat» que va ser apropiada per l'humanisme del Renaixement– pot guiar la conducta humana en aquests temps de foscors, en què, sovint, fem camí a les palpentes, tot oblidant que comptem amb el suport i ajuda dels clàssics, esdevinguts, en aquesta ocasió, –tal com va suggerir Hugo Rahner– els grans *ludimagistri* de la nostra cultura occidental, una cultura que, sovint, enalteix excessivament el treball en detriment i perjudici del joc, un joc que, al cap i a la fi, pot restar al servei de l'home, i de la humanització del gènere humà, justament a través de la virtut de l'eutrapèlia.

⁹² FEIJOO, B. J., «Verdadera y falsa urbanidad», *Obras escogidas*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1952, p. 395.

Resumen

Este trabajo tiene por objetivo mostrar que el juego constituye uno de los rasgos inherentes de la cultura universal y, por extensión, de la tradición occidental. Naturalmente, el juego ha sido objeto de varias consideraciones morales, vinculadas en más de una ocasión a la religión. En algunos momentos –y también desde el cristianismo– se han condenado con rigor y severidad las prácticas lúdicas y, muy especialmente, los juegos de azar y el mundo de los espectáculos. De hecho, la realidad histórica aquí analizada –a través del caso concreto del *jeu de paume*– confirma la existencia de una actividad lúdica bien significativa, que, pese a todas las prevenciones, fue tolerada –e incluso aprobada– por los humanistas del Renacimiento al aceptar su valía educativa. Afortunadamente, aquellos sabios humanistas contaban con la eutrapelia, una virtud de raíz aristotélica que fue cristianizada por santo Tomás de Aquino y que, como a continuación se verá, también llegó a la Baja Edad Media en nuestra casa a través de Francesc Eiximenis. Si alguien piensa que la gente de antes no se divertía, comete un gran error, porque nuestro pasado histórico rebosa de juegos y actividades lúdicas. No obstante, la eutrapelia también se perfila como una virtud social, tal y como aparece en diferentes autores de la Edad Moderna, como, por ejemplo, Cervantes, Gracián y Feijoo.

Abstract

This study aims at showing that play is one of the inherent features of universal culture and, by extension, western tradition. Of course, play has been subject to many moral considerations, linked to religion on many occasions. At some moments –and also from Christianity– play activities have been harshly condemned, particularly games of chance and the show business. Actually, the historical reality analysed in this article –through the specific case of the *jeu de paume*– confirms the existence of a significant play activity that, despite every prevention, was borne –and even approved– by Renaissance humanists as they accepted its educational value. Fortunately, those humanistic theorists had eutrapelia, one of Aristotle's virtues, which was Christianised by Saint Thomas Aquinas and, as we will see, also reached our country in the Early Middle Ages through Francesc Eiximenis. If you think that people had no fun in the old times, you will make a big mistake, as our historical past is packed with games and play activities. Moreover, eutrapelia is also seen as a social virtue, as implied by different authors in the Modern era such as Cervantes, Gracián and Feijoo.