



UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

SABER-SE CORPO

Ensaaios sobre Desporto, Cinema e Motricidade
Alfredo Teixeira e Inês Espada Vieira (Coord.)



Saber-se Corpo
Ensaaios sobre Desporto,
Cinema e Motricidade

Título Saber-se Corpo
Ensaaios sobre Desporto, Cinema e Motricidade
Autores Ana Maria Pereira, José M. Pazos Couto, Eugenia Trigo,
Sergio Alejandro Toro Arévalo, Javier Feliciano Vega Ramirez,
Eivar Fernando Vargas Polanía, Inês Mendes Gil,
Eduardo Cintra Torres, Rui Manuel Brás, Inês Espada Vieira
Coordenação Alfredo Teixeira, Inês Espada Vieira
Coleção Cátedra Manuel Sérgio – Desporto, Ética e Transcendência
Coordenação científica Alfredo Teixeira, João Eleutério

© Universidade Católica Editora

Revisão editorial Ana Cunha, Belén Álvarez Motalbán
Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS
Imagem da capa John McEnroe, Roterdão, 1979 (ABN AMRO World Tennis Tournament).
Fotografia de Rob C. Croes (Wikimedia Commons)
Paginação Magda M. Coelho | acentográfico
Impressão e acabamento Sersilito – Empresa Gráfica, Lda.
Depósito legal 0
Tiragem 500 exemplares
Data dezembro 2020

ISBN 9789725407509
ISBN e-Book 9789725407516

Universidade Católica Editora
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



SABER-SE CORPO
Saber-se corpo : ensaios sobre desporto, cinema e motricidade / coord. de
Alfredo Teixeira, Inês Espada Vieira. – Lisboa : Universidade Católica Editora,
2020. – 168 p. ; 23 cm. – (Cátedra Manuel Sérgio. Desporto, ética e
transcendência). – ISBN 9789725407509. ISBN 9789725407516 (E-book)
I – TEIXEIRA, Alfredo, 1965- , coord. II – VIEIRA, Inês Espada, coord. III – Col.
CDU 796
796.012
791.43

Saber-se Corpo

Ensaaios sobre Desporto, Cinema e Motricidade

Coordenação

Alfredo Teixeira

Inês Espada Vieira

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA
Lisboa, 2020

Índice

Introdução	7
Alfredo Teixeira e Inês Espada Vieira	

Parte I

Vida motrícia, desporto e transcendência

A concepção de transcendência presente na motricidade humana	15
Ana Maria Pereira	

Motricidad humana y deporte, ¿de qué estamos hablando?	37
José M. Pazos Couto	

Vida motricia y ciencia encarnada	54
Eugenia Trigo	

La encarnación en el contexto de Abya Yala	81
Sergio Alejandro Toro Arévalo, Javier Feliciano Vega Ramírez, Eivar Fernando Vargas Polanía	

Parte II

Cinema e culturas desportivas

A força de viver em <i>A Solidão do Corredor de Fundo</i> de Tony Richardson	101
Inês Mendes Gil	

Entre o êxito e a consciência no desporto: o treinador de basquetebol universitário em *Blue Chips* 117
Eduardo Cintra Torres

Perder e ganhar como homens: ética e estética do desporto em *Any Given Sunday* 126
Rui Manuel Brás

***O Domínio da Perfeição*: o filme-ensaio sobre John McEnroe, o movimento e a vida** 150
Inês Espada Vieira

Introdução

Alfredo Teixeira¹ | Inês Espada Vieira²

O presente volume da coleção «Cátedra Manuel Sérgio – Desporto, Ética e Transcendência» reúne, nas suas partes, dois itinerários distintos, mas articulados a partir de uma inspiração comum – o pensamento de Manuel Sérgio relativamente à condição motriz da experiência humana, com uma particular atenção às culturas desportivas. A primeira parte reúne textos que dão conta da receção do paradigma da motricidade humana, numa ampla rede que se distribui pelo espaço latino-americano. A segunda parte, reúne os textos resultantes do primeiro «Seminário Manuel Sérgio», realizado entre 7 de novembro e 5 de dezembro, de 2019. Este seminário modular – nesta primeira edição consagrado ao tema «Cinema e Culturas Desportivas» – apresenta-se como um instrumento decisivo para a missão da Cátedra, no que concerne aos seus objetivos formativos e à sua responsabilidade na disseminação do conhecimento.

O problema da complexidade do fenómeno humano é o cerne do pensamento de Manuel Sérgio. Na perseguição de um fulcro perspetívico, o filósofo encontrou na Motricidade Humana o impulso para propor uma gramática para essa complexidade. O desporto é um laboratório privilegiado para a

¹ Professor Associado da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, é Diretor do Instituto de Estudos de Religião e investigador do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião e do Centro de Estudos de História Religiosa. Investiga sobre a morfologia das identidades e instituições religiosas, e sobre as metamorfoses do sagrado contemporâneo.

² Investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e Cultura e Professora Auxiliar da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. Doutorada em Estudos de Cultura, investiga sobre cultura e conflito, cultura espanhola, relações entre intelectuais portugueses e espanhóis (século xx). É tradutora de e para a língua espanhola e autora de *Intelectuais, Modernidade e Memória* (2012).

compreensão da Motricidade Humana, mas não o único. Dança, ergonomia, reabilitação, motricidade infantil, entre outros – a que se pode acrescentar a ritualidade, enquanto expressão do religioso motriz –, alargam o terreno da sua indagação.

A centralidade da noção de transcendência tem-se aprofundado nos seus escritos mais recentes. É nesse movimento intencional de transcendência que o ser humano toma consciência de que não é objeto, mas sujeito da história, de que não é apenas reflexo da sociedade, mas também projeto a realizar. Saber-se corpo, reconhecer-se como identidade corpórea é, na ótica de Manuel Sérgio, o motor dessa tomada de consciência. Marcado pelo testamento intelectual de Teilhard de Chardin, Manuel Sérgio traz uma renovada energia utópica para a hermenêutica da cultura, propondo uma ecologia do humano que não está cativa dos dualismos ocidentais. Como observou Pierre Bourdieu, o que se representa na cultura sob a forma mais espiritual ou imaterial (*état d'âme*) deve compreender-se a partir da sua inscrição na materialidade social de uma estrutura (*état de corps*).³ Para Manuel Sérgio não se trata apenas da sociedade, enquanto corpo, mas da própria identidade corpórea e motriz, reveladora da «relacionalidade» do humano.

A primeira parte deste volume documenta bem a amplitude da receção do pensamento de Manuel Sérgio. O ensaio de Ana Maria Pereira retoma a vocação educacional do programa do filósofo português. Nos fundamentos e os pressupostos da Motricidade Humana, a autora encontra o impulso para a renovação dos saberes e das práticas dos profissionais que trabalham com a condição motriz numa lógica de desenvolvimento humano e não apenas em função de objetivos produtivos ou performativos. Ginástica, dança, desporto, luta, jogos, circo, prevenção e reabilitação são, nesta ótica, lugares de liberdade e de aperfeiçoamento humano. Este universo prático é, na perspetiva de Manuel Sérgio, um lugar de passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade.

Para José M. Pazos Couto o desporto necessita de uma aproximação multimodal, tendo em conta a sua complexidade: espetáculo, atividade profissional, jogo, processo educativo, ócio, exercício físico. A nomeação desta diversidade de dimensões indicia aquela complexidade – que não é outra,

³ Esta perspetiva boudieusiana pode ser documentada em: Pierre Bourdieu, *Le sens pratique* (Paris: Les Éditions Minuit, 1982), 111-134.

diferente da complexidade humana. Pensar o desporto é pensar o cerne do humano. E é, por isso, que a interrogante ética acompanha de forma ineludível as aproximações ao desporto, na perspetiva da Motricidade Humana. A prioridade desta interrogação decorre da observação das consequências da mercantilização e industrialização do desporto moderno. Num domínio onde a cultura competitiva se absolutizou, uma ética desportiva, a partir da filosofia da Motricidade Humana, exige a reconsideração do outro como imprescindível, na experiência pessoal ou grupal do desporto. Nesta ótica, as práticas desportivas celebram a cooperação. A superação de limites é, assim, um exercício de ascese e libertação pessoal e não o resultado de um jogo de ultrapassagem ou esmagamento do outro.

Pertence a Eugenia Trigo uma das tentativas mais esforçadas de alargamento do campo próprio do paradigma da Motricidade Humana. O seu projeto de recomposição do legado de Manuel Sérgio passa pelo aprofundamento da Motricidade como eixo do mundo da vida. A partir deste ponto de vista, a vida não pode ser capturada por uma atividade humana em particular: a Motricidade é, na perspetiva de Eugenia Trigo, o que me permite ser-e-estar-no-mundo, livre e consciente. Os conceitos de «vida motrícia» e de «motricidade vital» dão conta de uma reelaboração da Motricidade Humana enquanto ecologia integral. A autora explora as consequências, para o conhecimento, do pressuposto de que somos seres corpóreo-motricios, bem como da evidência de que, fora do corpo, só existem outros corpos. Assim, esta epistemologia, convida a uma «investigação encarnada», na qual se estudam os diferentes procedimentos corpóreos que empregamos para enfrentar os problemas decorrentes dos nossos modos de habitar o mundo.

A primeira parte desta viagem a novos lugares de reelaboração da Motricidade Humana, acompanha também esse movimento decisivo na história das moldagens recentes das ciências sociais e humanas: o movimento de *cultural turn*. A força das ideias de Manuel Sérgio dilata-se, na medida em que a sua teoria do conhecimento pode ser confrontada com a espessura da diversidade cultural, em termos socioantropológicos. A esse desafio respondem, a partir do Chile, Sergio Alejandro Toro Arévalo, Javier Feliciano Vega Ramírez e Eivar Fernando Vargas Polanía. Os autores reelaboram a Motricidade Humana a partir de uma exploração da identidade «Abya Yala». O termo, com origem em línguas nativas, na geografia latino-americana, é usado como forma de renomeação das identidades indígenas, num contexto pós-colonial,

como alternativa ao nome «América». Este léxico transporta a energia de um movimento cultural de revalorização das sabedorias e espiritualidades nativas, que passa pela desocultação dos substratos antropológicos característicos destes povos (Mapuche, Aymara, Kogui, Kalapalo, Coregueje e Nasa, entre outros). Os autores passam em revista as grandes tendências do pensamento antropológico, nas suas fontes gregas, judaicas e cristãs, em particular, as diferentes concepções dicotómicas, dualistas ou hilemórficas, para as confrontar com uma outra antropologia, qualificada pela sua recusa da fragmentação do humano. Os autores guiam-nos na descoberta da motricidade-espiritualidade Abya Yala. Nesse contexto, deve falar-se de «relacionalidades», conceito que deve substituir o de «racionalidades». O termo de substituição apela a uma concepção de vida marcada por um movimento em espiral, que permite descobrir a pluralidade não dicotómica de todas as suas manifestações. Nada está fora deste movimento em espiral. No quadro de um idioma de recorte holístico, a espiritualidade Abya Yala orienta-se para a relação com o todo que constitui a existência, compreendendo a terra como fonte e reservatório de todas as expressões de vida. Se motricidade é compreendida como desdobramento existencial, a espiritualidade apresenta-se como o *ethos* do cuidado de viver. A complexidade, objeto nuclear da Motricidade Humana, transcreve-se, assim, numa poética da existência: a responsabilidade de tornar viável tudo o que está vivo. Nesta leitura da Motricidade Humana, acentua-se consciência de que cada ser é parte de uma rede de outros seres, e que a manutenção dessa rede permite a experiência de um contínuo de reciprocidades, em ordem a uma confluência existencial.

Continuando esta viagem pela nossa identidade corpórea – assumindo, como *medium*, o pensamento de Manuel Sérgio –, a segunda parte desta publicação reúne o resultado dos estudos apresentados no «Seminário Manuel Sérgio» de 2019, com a colaboração científica do Centro de Estudos de Comunicação e Cultura (CECC) da Universidade Católica Portuguesa. O Seminário propôs uma aproximação a diferentes narrativas fílmicas, tomadas como um laboratório privilegiado para a compreensão das culturas desportivas. A expressão «culturas desportivas» recolhe um conjunto amplo de práticas, técnicas, objetos, dispositivos, mitos, valores, narrativas e símbolos, próprios das modernidades múltiplas, observáveis tanto como campo especializado como parte das culturas do quotidiano. Neste seminário modular, em cada *workshop*, cada um dos especialistas convidados ensaiou uma proposta de

leitura de um filme. O artefacto fílmico é aqui tomado, entre outras dimensões, como objeto estético, dispositivo de mediação cultural e modalidade de conhecimento, favorecendo as possibilidades de debate sobre as práticas, as narrativas e os valores desportivos.

São quatro olhares sobre quatro objetos fílmicos que, na sua evidente diversidade, nos conduzem num caminho plural sobre o desporto, a transcendência e a superação, sobre escolhas, sobre regras, sobre o bem e o mal – o corpo, individual e social, continua a ser, aqui, um lugar plural de indagação ética. Em cada filme, acompanhamos um protagonista cuja vida é centrada no desporto, amador ou profissional. Essa diferença, porém, não é fundamental para a história e para a *agonia* (conceito tratado por Rui Manuel Brás) pela qual vão passar.

No primeiro ensaio, Inês Mendes Gil apresenta-nos «A força de viver em *A Solidão do Corredor de Fundo* de Tony Richardson», um filme realizado em 1962. É o único filme a preto e branco da nossa seleção e faz parte integrante do movimento *Free Cinema*, que durou de meados de 1950 a meados de 1960. A autora mostra-nos como os valores do *Free Cinema* estão presentes em *A Solidão do Corredor de Fundo*: um filme sobre a liberdade, sobre a importância do quotidiano e das pessoas que o habitam e nele sobrevivem.

Ao longo do seu ensaio, Mendes Gil, ela própria cineasta, coloca os nossos olhos em dois pontos de vista alternados: o ponto de vista do espectador, que observa os rostos das personagens enquadrados pelo arame farpado ou pelas folhas do chão, por exemplo, e o ponto de vista do realizador, ajudando-nos a ler com profundidade os planos na sua relação com a história e os ritmos da câmara em diálogo com o compasso da corrida. O olhar da câmara é o olhar primordial no *Free Cinema*: «Os filmes eram a preto e branco e o som era captado depois da rotação (para beneficiar de uma câmara totalmente livre).» (p. 111)

O corredor solitário do título é Colin Smith, um jovem institucionalizado, desestruturado, deslocado da ordem da sociedade que encontra na corrida ao ar livre, no meio da natureza, fora de uma pista com percurso marcado, fora da instituição onde está internado, o seu exercício de liberdade e ascese. Escreve a autora: «A corrida é o agir livre de Colin» (p. 104) e mais adiante «Colin Smith ensina-nos que apreender a viver livre é viver em harmonia consigo próprio. Viver é em si um trabalho, viver de forma íntegra, sem mentiras nem arrogâncias.» (p. 108). Por esta relação entre corpo e espírito (verdadeiramente livre

na natureza), o desporto que Richardson filma é um «desporto puro» (p. 112), em que o corredor não procura a meta, porque o objetivo da corrida não é a competição, nem a glória, nem o prémio. O objetivo da corrida é exterior a ela, é interior em Colin Smith.

Em «Entre o êxito e a consciência no desporto: o treinador de basquetebol universitário em *Blue Chips* [1994]», o segundo filme sobre o qual nos debruçamos, Eduardo Cintra Torres leva-nos para fora das linhas laterais do campo de basquetebol, para acompanhar o treinador Pete Bell e o dilema moral que terá de enfrentar. É um filme menos sobre o jogo, sobre ganhar ou perder, do que sobre as escolhas éticas que treinadores, agentes e jogadores têm de fazer.

Para Cintra Torres, o filme tem o tom de «uma suave tragédia» (p. 124), que se insinua desde o início e que está justamente relacionado com o problema moral e o inevitável desfecho da «queda (profissional) do herói» (p. 120). Trata-se de decidir se vale ou não a pena intrujar e quais as consequências dessa opção, como nos explica o autor destacando a importância do verbo *saber*: «Bell poderia, pois, fingir não saber, mas *ele sabe*, e saber é tudo para um homem que sabe ser necessário escolher entre o bem e o mal.» (p. 122)

Blue Chips é um filme típico de Hollywood como bem nos mostra Cintra Torres: é uma estrutura narrativa simplificada que se desenvolve como um caso real, construindo «uma sensação de realidade na ficção» (p.?) com personagens-tipo (o «campainha», Bell, o diabo que se chama Happy, a ex-mulher que é a amiga «grilo falante», entre outros), basquetebolistas conhecidos que desempenham pequenos papeis, a câmara que se move como que transmitindo um jogo em direto. E, a rematar, a coda e a «moral da história» que o autor expõe como uma reflexão que não perdeu a atualidade sobre a (falta) de ética no desporto, sobretudo os esquemas de corrupção que rodeiam o jogo.

Continuamos em Hollywood com o terceiro filme deste volume, «Perder e ganhar como homens: ética e estética do desporto em *Any Given Sunday* [1999]», apresentado por Rui Manuel Brás. Desta feita, emocionamo-nos com «o mais americano dos desportos» (p. 128), o futebol americano, sob o olhar de Oliver Stone, que nos mostra «o desporto atual enquanto negócio destruidor do prazer inerente ao jogo, em que o jogador é um herói efêmero que, no caso de um desporto coletivo como o futebol americano, só triunfará através do trabalho do grupo, mostrando que só dessa forma o atleta (e o indivíduo) poderá transcender-se» (pp. 128-129).

Antes de se debruçar em particular sobre este objeto fílmico, centrando-se sobre o «fator agónico que fazia parte do *éthos* grego» (pp. 132-133), o autor mostra-nos o desporto como forma de jogo. Desempenhando funções sociais importantes relacionadas com dimensões simbólicas e rituais desde a Antiguidade até aos nossos dias, a evolução a que assistimos no jogo-desporto tem sobretudo que ver com as regras do jogo e com a quebra dessas regras, com a dimensão de negócio (que se sobrepõe ao ócio) que Stone destaca e critica.

Espectadores no estádio ou na sala de cinema, colocados no terreno do jogo, diante do rosto suado do jogador em ação, estamos também diante do ser humano em vias de superação, perto de atingir em cada movimento (harmónico, quase coreografado) a excelência técnica. Este constante aperfeiçoamento técnico estará sempre intimamente ligado ao movimento de transcendência (ética, profissional, sistémica, entre outros) própria da prática desportiva de que as personagens de Willie Beamen (o jogador) e Tony D'Amato (treinador) são exemplos.

O estudo que encerra o volume é sobre um documentário: «*O Domínio da Perfeição*: o filme-ensaio sobre John McEnroe, o movimento e a vida», apresentado por Inês Espada Vieira. Viramos a página de Hollywood para o cinema francês e viramos também a página do século, agora centrados numa figura real, o tenista norte-americano John McEnroe que sofre uma inesperada derrota na final do torneio de Roland Garros a 10 de julho de 1984. McEnroe foi o número um do *ranking* mundial durante quatro anos e não voltará a ganhar nenhum torneio. Através da leitura dos jornais portugueses que publicaram notícias sobre essa final, regressamos a 1984 e podemos (re)conhecer o jogador exímio no serviço, quase sempre carrancudo, irascível perante árbitros, jornalistas e público.

O documentário parte de bobines de brutos filmados por Gil de Kermadec nos jogos de Roland Garros que o realizador, Julien Faraut, cose com filmes de estudo sobre o ténis, com os estudos do movimento humano do final do século XIX, com imagens de arquivo sobre a carreira de McEnroe, entre outros documentos de imagens e som, numa intertextualidade verbal e fílmica que, em aparente caos, constrói o retrato psicológico do protagonista: um atleta que toca a perfeição, mas que é um ser humano atormentado, adversário de si mesmo.

Apesar da centralidade da figura de McEnroe, este não é um documentário biográfico habitual. A autora insiste na preposição *sobre*: «[...] é um filme *sobre*

McEnroe [...] que recebe sobre si todo o pendor da câmara, da voz e do pensamento» (p. 160). Todas as nossas faculdades estão dirigidas para ele, para os seus movimentos fluidos, repetidos à exaustão, como se o movimento perfeito fosse a única maneira de existir. Em *O Domínio da Perfeição* imergimos «num complexo e fascinante discurso sobre a perfeição, a verdade, o cinema e o desporto, a imagem, sobre o movimento e a vida.» (p. 165)

O legado vivo de Manuel Sérgio é o traço que une intelectualmente a aventura deste livro. Os lugares de indagação são plurais. Os objetos, múltiplos. Mas a consciência de si como corpo em movimento, numa dinâmica intencional de superação, permite a constituição de uma alargada comunidade de saberes, como aqui se demonstra. Em causa não está apenas o sujeito-corpo, perante os seus limites. É também a sociedade-corpo que se implica, no jogo complexo da regra e da liberdade. Manuel Sérgio avisa-nos: «a motricidade (o corpo em ato) não deverá estudar-se apenas a uma luz científico-natural (nos termos clássicos), porque tudo é híbrido, tudo é físico e metafísico, o próprio corpo é utópico.»⁴

⁴ Manuel Sérgio, *Alguns Olhares sobre o Corpo* (Lisboa: Instituto Piaget, 2003), 38.

Parte I

Vida motrícia, desporto e transcendência

A concepção de transcendência presente na motricidade humana

Ana Maria Pereira¹

Introdução

Discorrer sobre a concepção de transcendência presente na Ciência da Motricidade Humana é uma reflexão complexa e desafiadora. Essa categoria da obra de Manuel Sérgio apresenta o compromisso com a emancipação do Ser humano. Portanto, conhecer sobre transcendência, o que ela representa e, ainda, saber quais aspectos compõe a educação para a transcendência, são conceitos relevantes a serem apreendidos por todos aqueles profissionais que tratam com a ação motriz/com o movimentar-se, e também, pelos estudantes em Formação Inicial em Educação Física e Esportes (Licenciaturas e Bacharelados). Cada ambiente onde se faz presente à exercitação motora – escolas, academias, centro de treinamentos e de recuperação, entre outros – deveria ser o lugar de abertura ao transcendente.

Todavia, antes de abordar o tema central deste estudo, fez-se necessário esclarecer o porquê do compromisso com os fundamentos e os pressupostos da Motricidade Humana. Pela esperança em edificar e materializar a Educação Física e os Esportes enquanto projeto social e cultural, enquanto projeto

¹ Doutora em Ciências dos Desportos, no ano de 2007, com tese intitulada *Motricidade Humana: A complexidade e a práxis educativa*, pela Universidade da Beira Interior (UBI), Portugal. Professora do Curso de Licenciatura em Educação Física da Universidade Estadual de Londrina, Estado do Paraná, Brasil.

político-pedagógico e, sobretudo, enquanto projeto antropológico, que visa a excelência da emancipação humana. Este trabalho tem como foco a transcendência do Ser, portanto se ocupa do projeto antropológico.

«A Ciência da Motricidade Humana anuncia-se como paradigma que permite a mutação de uma prática tecnicista-pedagógica em prática científico-pedagógica» (Feitosa 1993, 95). Manuel Sérgio ao idealizar a Motricidade Humana categorizou alguns fundamentos oferecendo respostas aos problemas que emergem da Educação Física tradicional. Ei-los:

a) Rompe com a separação ontológica provocada pela concepção cartesiana ao defender a conexão entre corpo e alma, sensível e inteligível e, deste modo, promove a passagem do físico tão-só à complexidade humana;

b) Consolida o objeto de estudo para a área, sendo este objeto o movimento intencional, caracterizado como ação motora resultante de uma intenção inicial consciente;

c) Busca solucionar o problema da linguagem equivocada, Educação Física, e sugere o termo Educação Motora, que compreende o ramo pedagógico da Ciência da Motricidade Humana;

d) Efetiva uma práxis transformadora articulada, na relação dialógica entre teoria e prática, por meio dos conteúdos: esportes, jogos, ginásticas, danças e lutas, e ainda, reabilitação e atividades circenses;

e) Prima pela produção de sentido e de significado na ação motora, respeitando a diversidade cultural, o conhecimento popular e o conhecimento científico;

f) Tem como finalidade em qualquer ação motriz a educabilidade do ser para se tornar ser *práxico*, e ser *práxico* é aquele que aprende a conhecer, que aprende a ser, estar e fazer. Ser *práxico* é ser que faz cultura, é criativo, toma decisões, resolve problemas, e, sobretudo, prima em qualquer situação pelos princípios éticos e solidários;

g) Reconhece a carência do ser não especializado, aberto ao mundo, aos outros e a transcendência e/ou evolução. O ser superar-se-á a ele mesmo. Um homem que conhece é capaz de assumir um compromisso com a sua evolução pessoal e, por extensão, com a emancipação da coletividade.

Os fundamentos e os pressupostos da Motricidade Humana podem subsidiar os saberes e os fazeres dos profissionais que trabalham com a motricidade/corporeidade contribuindo para o desenvolvimento e o crescimento pleno do homem e da mulher quando estes se encontram em situação/

A concepção de transcendência presente na motricidade humana

/experimentação/aprendizagem de ginástica, dança, esportes, lutas, jogos e brincadeiras, circo, prevenção e reabilitação.

O exercício da docência em Instituição de Ensino Superior que se atem à Formação Inicial, Graduação em Educação Física aliado às experiências vividas no âmbito do Grupo de Estudos e Pesquisas em Motricidade Humana (GEPEMH)² fez surgir reflexões e questionamentos: Os profissionais que tratam em suas intervenções com a ação motriz, sejam estes no âmbito da escola, da saúde e do treino esportivo, tem atenção ao movimento intencional da transcendência, da evolução e emancipação humana? Ajudam o ser humano a identificar carências? A fazer uma leitura do mundo vivido? A lançar-se em projetos a partir das necessidades e desejos? Ao mover-se por si mesmo em direção ao aprender e apreender?

Qualquer movimentação da corporeidade deve ficar distante do mero deslocamento do corpo de um ponto a outro, numa delimitação espaço-temporal. «Movo-me: logo existo» traduz uma contraposição cartesiana, que expressa o enlace entre a existência e a essência humana. E se nos movemos, com certeza é em direção a algo ou a alguém, e, com uma dada intencionalidade, carregada de sentido e de significado, visando alcançar um objetivo, uma meta, um rumo. O humano tem de aprender que a sua evolução, emancipação e transcendência está diretamente relacionada com a sua capacidade de agir, com a sua motricidade, o mesmo que corporeidade. O que isso quer dizer? Que é preciso ter um sonho e mover-se rumo a ele, mover-se elaborando um projeto, e, por fim, mover-se colocando em prática o que sonhou e projetou.

Dentre os fundamentos da Motricidade Humana, este estudo, numa análise restrita ocupa-se, nomeadamente, com a transcendência. Então, o objetivo principal é identificar a concepção de transcendência presente na Ciência da Motricidade Humana, defendida por Manuel Sérgio. Para atingir tal propósito fez-se necessário o esclarecimento fenomenológico do termo transcendência, e também, conjecturar sobre os aspectos que compõem a educação para

² O Grupo de Estudos e Pesquisas em Motricidade Humana (GEPEMH) foi criado em 2007 e institucionalizado no CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil) em 2013. Está localizado na Universidade Estadual de Londrina (UEL), Centro de Educação Física e Esporte (CEFE), Departamento de Estudos do Movimento Humano (EMH). E tem como objetivos ampliar os estudos em Motricidade Humana e Corporeidade, agregando estudantes, professores e pesquisadores, favorecendo reflexões, análises e novas proposições ao ensino da Educação Física e do Esporte a partir da obra do filósofo português Manuel Sérgio, a «Ciência da Motricidade Humana».

a transcendência, justificando a sua apropriação entre aqueles que na sua intervenção e/ou na sua profissão, tratam com a ação motora, ou seja, com a motricidade/corporeidade.

Defende-se que os processos de ensino-aprendizagem, de treinamento, de reabilitação, ou qualquer um que esteja ligado com a ação motora tem o compromisso de ensinar e fazer perceber que é pela motricidade que se pode ser mais, ser melhor, nomeadamente, superar e superar-se.

O caminho percorrido

O presente estudo é de natureza qualitativa com aproximações fenomenológicas hermenêuticas tendo em vista a análise do fenómeno em questão. Realizou-se um exercício de exegese sob as regras da hermenêutica sobre a origem, definições e conceitos de transcendência no âmbito da filosofia e, também, da tese doutoramento de Manuel Sérgio, *Para uma Epistemologia da Motricidade Humana: Prolegómenos a uma nova ciência do homem*, defendida em 1986, sendo editada várias vezes pela Editora Compendium e reeditada, no ano de 2018, pela Editora Nova Vega, Lisboa – Portugal³. Utilizou-se também a obra: *Motricidade Humana: Contribuições para um paradigma emergente*. Publicada em sua segunda edição, pelo Instituto Piaget, Almada – Portugal, no ano de 1994, porque nessa Manuel Sérgio acrescenta à transcendência a categoria «energia».

De posse do material bibliográfico não se limitou à mera repetição do que já foi publicado sobre o assunto. Examinou-se a temática de modo rigoroso, radical e de conjunto, num exercício exegético interpretativo, no sentido de reduzir o fenómeno descrito e desvelá-lo em sua essência.

Há que ressaltar que o exercício exegético da obra de Manuel Sérgio, sobre transcendência respeitou a sequência de seu pensamento e evolução no tempo e no espaço. A categoria transcendência possui uma «presença», uma regularidade constante, na obra de Manuel Sérgio, portanto no sentido de redução fenomenológica pode-se atribuir como «existência», ou seja, como

³ Neste estudo cita-se a edição de 2000 da Editora Compendium e a edição de 2018 da Editora Nova Vega.

A concepção de transcendência presente na motricidade humana

ela, a transcendência, aparece. Todavia, primeiramente admitiu-se como o fenômeno aparece, depois como o autor o descreve, para posteriormente desvelar o que ele significa e compreende. A intenção foi apreender a essência do fenômeno de pesquisa e de estudo, considerando «a essência», como sentido e significado fundamental (Giorgio 2008). Dito de outro modo, revela o conhecimento intencional, a concepção, de Manuel Sérgio sobre transcendência no contexto da Motricidade Humana.

O exercício fenomenológico faz-se pertinente neste texto porque a Motricidade Humana aproxima-se da fenomenologia na perspectiva de compreender o fenômeno como ele é. Destaca-se que: a) realizou-se um levantamento em alguns livros da obra de Manuel Sérgio onde ele aborda a questão da transcendência. Nesta fase, «flutuante de leitura», percebeu-se o «sentido geral» da mensagem descrita nos textos; b) após seleção destes textos procedeu-se uma leitura rigorosa e atenta, na forma como Manuel Sérgio concebeu e descreveu. Nesta fase, houve a preocupação em identificar palavras-chave, tendo em vista identificar as «unidades de significados expressa em caráter teórico»; e finalmente, c) a interpretação destas «unidades de significados» objetivando desvelar o que é transcendência na revisão de literatura e para Manuel Sérgio, a partir da percepção pessoal e compreensão daquele que pratica o exercício hermenêutico (Mortari 2013). Houve pretensão em revelar e desvelar, não houve preocupação em acertar, nem em comprovar nada.

Origem do termo e as várias interfaces

Sobre a etimologia da palavra transcendência a literatura indica que o termo de raiz latina *transcendere* significa ato ou efeito de ultrapassar, atravessar, transpor, superar (Japiassú e Marcondes 2001); (Mora 1988); (Abbagnano 1982). O termo procede da combinação de «*trans*» que indica «ir além de» e «*scendere*» que remete a *ascender*, aquilo que se coloca para lá de alguma coisa, que tem a tendência a sobressair. De modo geral pode-se compreender o termo como «[...] ultrapassar limites elevando-se. Passa, portanto, pela ideia de superação, de progresso num sentido superior ao qual algo ou alguém se encontra num determinado momento» (Silva 2007, s.p.).

O termo não apresentou ao longo da História da humanidade um significado unívoco, porque o campo semântico é amplo e o conceito teve várias

concepções na filosofia antiga, medieval e moderna. Tradicionalmente, o termo foi usado em dois significados distintos.

No primeiro significado transcendência vincula-se à concepção metafísica e aos problemas teológicos, sendo este último baseado em um sistema filosófico da revelação, traduzindo, «[...] o estado ou a condição do princípio divino, ou do ser que está além de tudo, de toda experiência humana (enquanto experiências das coisas) ou do próprio ser» (Abbagnano 1982, 930). Dito de outro modo, transcendência nesta concepção refere-se a um estado que supera a existência concreta e material, um exemplo disso é Deus que transcende a condição concreta humana. Na contemporaneidade depara-se ainda com resquícios de transcendência no sentido metafísico religioso, quando no contexto do cristianismo cogita-se que a alma poderá deixar o corpo, a matéria, para alcançar Deus no paraíso.

O conceito de transcendência no âmbito da filosofia foi evoluindo com o passar dos tempos. (Abbagnano 1982) explica que, fora da teologia, Karl Jaspers contrapôs a transcendência à existência. Ele afirmou que a transcendência do ser humano seria impossível e nunca se resolveria, porque não está na possibilidade da existência material. A não ser que a transcendência se manifestasse sob forma de *situações-limites*⁴ e que não poderia ser confundido com questões divinas.

No segundo significado transcendência apresenta uma conotação mais próxima do sentido material, «a transcendência é o ato de se estabelecer uma relação sem que essa signifique unidade ou identidade dos seus termos» (Abbagnano 1982, 930). Neste caso a transcendência está ligada ao «ato» e a «relação» concreta da experiência do Ser, mas longe de unir ou de identificar a qualquer dimensão ligada ao divino.

O sentido ativo de transcendência não foi preocupação da filosofia tradicional, e, o seu conceito só foi retomado na filosofia moderna com influência do pensamento existencialista. Então, para além do significado metafísico considera-se «[...] transcendência do ser ou da coisa em relação à consciência que a apreende, ou ao ato de conhecimento que a torna objeto, transcendente

⁴ Karl Jaspers, filósofo e médico de Basiléia – Suíça, defende que a transcendência se vislumbra via situações-limite (*Grenzsituationen*): o pecado, a dor, a morte, a culpa, a luta, a enfermidade e o sofrimento. O pensador afirma que, de fato, filosofar é uma orientação em direção ao mundo, uma elucidação da existência, é transcender. O fato de filosofar é, segundo ele, um ato de transcendência. (Torrallba Roselló n.d., 4-5).

A concepção de transcendência presente na motricidade humana

foi denominado em sentido ativo a consciência mesma ou o ato de conhecimento. Assim, Husserl fala da *percepção transcendente*, que é a que tem por objeto a coisa e em relação à qual a própria coisa é transcendente, como diferente da *percepção imanente* que tem por objeto as mesmas experiências conscientes que são imanentes à própria percepção» (Abbagnano 1982, 931).

O significado de transcendência, num sentido mais ativo, considera o conhecimento como a relação entre o sujeito e o objeto. O significado de transcendente está vinculado a aquilo ou aquele que apreendeu algo e evoluiu em relação ao antes. A noção de transcendência se opõe ao de imanência, e esta última é aquilo que é interior ao Ser, ao ato, ao objeto de pensamento que consideramos. (Mora 1988) explica que uma atividade é imanente a um agente quando permanece dentro do agente no sentido de que tem no agente o seu próprio fim. Então, ação imanente é aquela que permanece no agente, por exemplo, quando por meio da visão, contempla-se uma obra de arte, ou ainda, sentir, amar, compreender ou querer/desejar algo.

Caracterização fenomenológica de transcendência e ser-no-mundo

Para prosseguir com as discussões deste objeto de estudo fez-se necessário abordar o pensamento existencialista do filósofo alemão Martin Heidegger, porque ele teceu contributos à caracterização da transcendência numa perspectiva fenomenológica⁵. Heidegger, em seus escritos denominados: «Os Fundamentos Metafísicos da Lógica», revelou dois sentidos de transcendência, «sendo um verbal e o outro filosófico, sendo que este último se desdobra em epistemológico e teológico» (Marques 2014, 68).

Com Heidegger o significado do termo adquiriu um sentido verbal próprio. Ele não cunhou o termo transcendência, usou a raiz latina já existente, com o sentido platônico de «*ir além de*». No sentido filosófico, na interpretação

⁵ Martin Heidegger (1889/1976), filósofo alemão – estudou com Edmund Husserl criador do método fenomenológico e com Heinrich Rickert culturalista neokantiano – preocupou-se em superar a ontologia da tradição, centrada na metafísica, propôs por meio de uma analítica existencial uma ontologia fundamental das questões sobre o Ser. Ao longo de sua vida e de uma obra para outra ocorrem muitas mudanças de pensamento, no tocante a compreensão da transcendência como essência do fundamento.

epistemológica, transcendência é oposto à imanência, e, por imanência entende-se «[...] o que permanece dentro, a qual se designa aquilo que está no sujeito, dentro da alma, permanecendo na consciência» (Heidegger 1992, 160 *apud* Marques 2014, 68).

Ainda no sentido filosófico, na interpretação teológica, *grosso modo*, é aquilo que se manifesta no âmbito do cristianismo revelando as diferenças entre a criatura e o criador, sendo transcendente, a divindade cristã, nomeadamente, Deus.

O referido filósofo tentou convergir o sentido epistemológico com o teológico e para sua argumentação fez uso da noção platônica de transcendência, em que determina o modo de ser dos «entes⁶» como «ideia intuída» e um tipo particular de compreensão dos entes a «intuição». Nota-se uma relação entre transcendência e o mundo das ideias fundado numa movimentação entre a contemplação externa e a intuição interna. Esta noção de transcendência compreendida na relação entre intuição e intuído, em que o ente intuído está sempre para além de qualquer intuição servirá de prelúdio para as relações epistemológicas entre sujeito e objeto da modernidade (Marques 2014).

Heidegger, influenciado por Husserl⁷, rompeu com a teoria do conhecimento que concebe apenas o sujeito que conhece o objeto. O modo de conhecer também passou a considerar o modo de ser, não separando o sujeito do objeto. Esta abertura do Ser para compreender o que se mostra, esta atitude, se converte em análise fenomenológica efetivado pela tarefa da hermenêutica.

A preocupação de Heidegger estava para além da epistemologia, em sua obra o *Ser e o Tempo* ele se ocupou com a ontologia transcendental. Nestes escritos a transcendência se liga a noção da abertura do *Dasein*, que a

⁶ Ente, sufixo nominal de origem latina, que indica a ideia de agente. Ente é o que é. É, portanto, o Ser em situação, ou seja, o existente. Exemplos: combatente é ente agente que combate. Deus é o ente supremo.

⁷ Husserl, fundador da fenomenologia moderna, ressignificou o «*cogito ergo sum*» de Descartes e demonstrou que o ser humano tem uma identidade racional e não uma racionalidade como modo ser do humano. O *cogito* husserliano não se fundamenta em um conhecimento científico, matemático, fundado numa concepção de ser que pensa e de algo que é pensado, supondo que o sujeito pensante seja neutro e imparcial. O *cogito* de Husserl recuperou o mundo da vida, dos valores e das crenças, e, o ser humano é aquele que está aí no mundo como protagonista. O conceito de verdade não limita apenas a concepção objetiva do ser racional, considera-se também aspecto da subjetividade humana (Masini, 1989).

A concepção de transcendência presente na motricidade humana

tradução portuguesa do termo define como o ser-aí ou o ser-no-mundo (Heidegger 2012, 139)⁸.

O ente é o homem, o ser-aí, e este homem existe imediatamente no mundo. (Marques 2014) explica que a transcendência vinculada à noção da abertura do *Dasein*, revela um homem, um ente, que pergunta pelo sentido do ser, ao mesmo tempo, que é determinado por este mesmo sentido. Assim, o homem estabelece uma relação consigo mesmo e se coloca numa situação hermenêutica de abertura. Então, pode-se dizer que o homem transcende como abertura para si mesmo quando compreende o seu Ser-no-mundo. Transcender-se é lançar-se ao mundo.

As questões sobre transcendência e ser-no-mundo foram tratadas em seus escritos: *Sobre a Essência do Fundamento*. Neste trabalho Heidegger desvela a transcendência como ultrapassagem, como um acontecimento. Ele elucidou que «Uma observação terminológica preliminar regulará o uso da palavra transcendência e preparará a determinação do fenômeno com ela visado. Transcendência significa ultrapassagem. Transcendente (transcendendo) é aquilo que realiza a ultrapassagem, que se demora no ultrapassar» (Heidegger 1996, 121).

A ultrapassagem de Heidegger, é peculiar ao «ente», é compreendida como uma «relação», que vai de «algo» para «algo». Então, faz parte desta ultrapassagem «o horizonte em direção do qual» se pretende ultrapassar. Pode-se dizer que ultrapassar é uma situação real marcada por um dado fato, própria do ser humano. E para que a ultrapassagem ocorra faz-se necessariamente a relação entre: a) o transcendente, aquele que realiza a ação, o movimento de ultrapassar; b) o transcendido, aquilo que é ultrapassado; c) o horizonte ou caminho visado, a direção para qual se realiza a ultrapassagem, nomeadamente, o mundo. Não esquecendo que estes aspectos se coexistem num só movimento.

A transcendência heideggeriana oferece o próprio sentido de unidade dos fenômenos enquanto constituição de mundo, quer dizer, a transcendência confere sentido para aquilo que deve ser compreendido por mundo, a

⁸ Para aprofundamentos sobre o *Dasein* consultar o §9 do primeiro capítulo da referida obra: «O tema da analítica do *Dasein*.» Ver também, o quarto capítulo que trata do ser-no-mundo como ser-com e como ser-si-mesmo. «A-gente», nomeadamente §25, §26 e §27.

transcendência do *Dasein* se verifica no sentido do próprio mundo, considerando este como unidade e totalidade (Marques 2014, 80).

A noção de transcendência em Heidegger apresenta-se num processo evolutivo de seu pensamento. Pode-se dizer que ele próprio foi transcendendo à medida que avançava em seus escritos. Ele procurou compreender o Ser, e defendeu que todo Ser é transcendente, porque transcendência é condição *sine qua non* do ser-aí no mundo.

Transcendência e Motricidade Humana

Manuel Sérgio tendo em vista transcender a mera educação do físico preconizada na Educação Física, reformar o pensamento, definir um objeto de estudo para a área e consolidar uma comunidade científica defendeu a existência de uma nova ciência, a da Motricidade Humana. Para isto, ele transita da concepção de homem/mundo das ciências naturais para as ciências sociais e humanas, com o intuito de abandonar o paradigma clássico de racionalidade e conceber as intervenções de qualquer área de conhecimento, que tem por objeto a ação motora, sob uma nova perspectiva, a pós-moderna, traduzida no paradigma da complexidade.

Ao refletir sobre as dimensões da pessoa humana – nos aspectos ontológicos, gnoseológicos e axiológicos – considerou: a corporeidade, a motricidade, a comunicação e cooperação, a historicidade, a liberdade, a noosfera e a transcendência (Sérgio 2000, 62-74; 2018, 71-83).

Para elaborar o seu argumento ao defender um dos pressupostos que sustenta a sua teoria, nomeadamente a transcendência, Manuel Sérgio se afasta da concepção metafísica e teológica. Ele se inspirou nos pensadores Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Ortega y Gasset, Jean Lacroix, Emmanuel Mounier, entre outros.

A transcendência em Manuel Sérgio tem um sentido ontológico conectado com a dinâmica material, porque no processo de transcendência o ser carente: a) primeiramente tem uma intenção, que é o sonho e o desejo. Contempla algo externo e tem por objeto a coisa contemplada; b) posteriormente, perspectiva e estrategicamente elabora um projeto; c) e via motricidade/corporeidade motivado pelo sentido da intenção põe em prática o que idealizou/projetou, por isso é ser prático; d) o ser carente, não deve parar até atender

A concepção de transcendência presente na motricidade humana

a sua carência inicial, e, por sua vez, ter outra carência, e, assim sucessivamente. O processo de transcendência no sentido dinâmico e material resulta na intencionalidade operante, ou seja, o sonho, que se torna projeto, acaba resultando em atividade humana real.

Apresenta-se a seguir a lógica do argumento de Manuel Sérgio, ele explica que: «Na transcendência. Ser humanamente é agir para ser mais. Ser humanamente, porém abarca um drama inenarrável é sinônimo de ser-no-tempo, de ser finito, ser-para-a-morte» (Sérgio 2000, 71; 2018, 82). Ora! Depara-se com um dos dramas da existência humana, a morte. Aceita-se a morte como meta final de nossa existência?

O referido filósofo ao iniciar as reflexões sobre transcendência nos faz tomar consciência que a existência humana é temporal e finita. «E por mais que o ser humano seja, ele sente-se um Ser necessitado/carente de verdade e de imortalidade» (Sérgio 2000, 71); (Sérgio 2018, 82). Na sequência da argumentação aborda a questão da «morte de Deus» (na esteira de Nietzsche e de Miguel de Unamuno)⁹, desse modo, lança a dúvida de que se não fomos criados por Deus não temos nenhuma ligação com a transcendência divina e com a possibilidade de vida após a morte, somos uma espécie de animal racional, sem a «noção do Absoluto»¹⁰. Então, Manuel Sérgio questiona: está o homem encerrado no finito, sem poder ultrapassá-lo?

Para responder a esta indagação Manuel Sérgio recorreu a Diamantino Martins quando este explica que: «o homem é via *ad aliud, ad alium*. Não pode parar em si. Tem de amar alguma coisa e alguém, se não quer cair no narcisismo. Tal é o sentido último da transcendência» (Martins 1966, 79 *apud* Sérgio 2000, 71); (Sérgio 2018, 82). Quando temos noção de que somos finitos, antes de qualquer ideia pautada na razão, surge um desejo no âmago de nossas profundezas, do tipo, tomara que seja verdade a noção de transcendência teológica e que de algum modo alcancemos a plenitude no paraíso.

⁹ Este trabalho não tem a pretensão de aprofundamentos sobre a «morte de Deus». No entanto, Manuel Sérgio para falar de transcendência recorre à Nietzsche e Miguel de Unamuno.

¹⁰ O adjetivo absoluto historicamente apresentou muitos sentidos. Pode designar tanto o que não comporta qualquer limitação, quanto aquilo que aparece sem falha (é do latim *absolutus*), ou que marca um limite intransponível (o zero na física). Para os escolásticos Absoluto confunde-se com Deus, sendo o Ser que não depende de nenhum outro. Para Kant aparece como algo impossível de ser atingido e para Hegel o último momento do desdobramento de uma ideia (Japiassú e Marcondes 2001, 11).

Observa-se que os humanos, frente a alguns fatos, preferem a verdade ôntica do que a verdade lógica, porque *saber* é diferente de *experimental*. Sérgio elucida que: «a existência do ser implica a sua realização. Para *ser mais*, importa não só *conhecer* mais, mas *amar* mais, numa práxis integral em que todo o ser se movimenta para o amor». Ele ainda explica que: «[...] ser homem não indica um estado, mas um processo de transcensão ininterrupta» (Sérgio 2000, 72); (Sérgio 2018, 83).

Manuel Sérgio ressaltava que em um processo de transcendência e de realização pessoal deve-se ter consciência que a amorosidade entre os humanos se faz necessário para a vida, dito de outro modo, existe uma simbiose social, no qual pode-se dizer: eu no outro e o outro em mim. E esta relação humana intersubjetiva deve estar carregada de amor, porque o amor é uma espécie de seiva que dá vigor e energia, nutrindo o trajeto da existência.

A concepção de transcendência em Manuel Sérgio, decorrente de seu modo de compreender o ser humano, considera a interação entre domínios do racional e do sensível e do inteligível, da essência e da existência. Desse modo, o Ser aberto à transcendência é, ao mesmo tempo, inteligibilidade atento ao sentido da palavra, com atitude interrogativa e crítica, e, sensibilidade frente aos horizontes da vida em busca do inédito e do absoluto. «A noção de transcendência chega a ser uma imparável necessidade intelectual de unir e integrar, num todo compreensível, os domínios, cada vez mais vastos e complexos, da realidade» (Sérgio 2000, 72); (Sérgio 2018, 83).

Manuel Sérgio foi influenciado pelos pensadores Heidegger e Merleau-Ponty, por isso, a aproximação com o existencialismo quando diz que «[...] o homem atravessa a História como elemento do próprio mundo» (Sérgio 2000, 72); (Sérgio 2018, 84). Ao sublinhar que o homem é elemento do próprio mundo faz alusão ao *Dasein*, heideggeriano, chamando atenção à «mundaneidade constitutiva» do Ser, porque o ser-aí, o *Dasein*, pergunta pelo sentido do ser-no-mundo, ou seja, é ele, o ser-aí, em presença encarnada, ao modo de Merleau-Ponty, a pergunta radical sobre a transcendência.

«O Homem é um apelo à transcendência e, como tal, um ser prático que, na totalidade humana e pela *motricidade*, a persegue» (Sérgio 2000, 73); (Sérgio 2018, 85). Este Homem aberto ao mundo, aos outros e à transcendência é o Ser carente não especializado, que tem desejos e vontades, e, visa a todo instante passar do «[...] reino da necessidade para o reino da liberdade» (Sérgio 1994, 21).

A concepção de transcendência presente na motricidade humana

O Ser humano pode superar a sua necessidade e carência agindo de modo criativo, num ambiente cultural, por meio de sua corporeidade, o mesmo que motricidade. A não especialização do Ser força ele à práxis, agindo utilizando criativamente de um dado saber e/ou uma experiência, se adaptando ao novo, ressignificando e transformando, por isso, a praxidade.

Passar do reino da necessidade para reino da liberdade é negar determinismos, é superar a ordem estabelecida, é se tornar sujeito de sua própria história. Para abandonar a condição de necessidade há que ter coragem, vontade e muita determinação, porque não é fácil materializar, pôr em prática esta premissa.

Ao analisar as publicações de Manuel Sérgio numa linearidade espacial e temporal é possível notar que a concepção de transcendência avançou de uma obra para outra. No livro, intitulado: *Motricidade Humana: Contribuições para um paradigma emergente* ele reafirma que «o homem é, de facto, um peregrino do Absoluto, porque viver é sentir a contingência da nossa condição actual e... tentar superá-la!» (Sérgio 1994, 34). Todavia, essa superação se materializará via corporeidade. É por meio da existência corporal, ou seja, do corpo, que se busca algo, que se move rumo ao objeto.

Manuel Sérgio esclarece ainda que a motricidade supõe e constitui «uma energia... que é estatuto ontológico, vocação e provocação de abertura a transcendência» (Sérgio 1994, 35). Para ele Motricidade Humana é a mobilização de energia tendo em vista transcender o estado de necessidade do ser humano. Concebe-se a relação entre motricidade/corporeidade e matéria/energia¹¹, admitindo sua interligação na essência e existência da vida humana.

Manuel Sérgio ao escrever a sua teoria esteve atento ao princípio complexo de conjugação e de equivalência entre matéria e energia, amplamente debatido e explicado, no âmbito da Física, pela teoria da relatividade de Einstein; à descoberta da natureza dual da matéria: partícula/onda de Niels Bohr; ao princípio da incerteza de Heisenberg; ao princípio de ordem explicada ou desdobrada (teoria do holograma) de David Bohm e, principalmente, à concepção de que a alma é feita de matéria quântica e que o universo é feito de energia de Stephane Lupasco, e, Teilhard de Chardin que em sua obra: *O Lugar do Homem na Natureza*, fez um estudo da antropogênese, explicando que na

¹¹ Sobre este assunto consultar o livro: *Para a Unificação em Ciência da Motricidade Humana*, (Cavalcanti 2001). E também, o artigo: «Motricidade Humana e Tradições de Pesquisa», (Oro 1999).

estrutura do universo existe uma fonte continuamente mantida, ou mesmo aumentada, de irradiação de energia, sendo que o fenômeno ocorre numa forte simbiose entre a população humana e a noosfera.

Motricidade Humana é a energia para transformar-ação no sentido de superar-ação. É a força vital que coloca o ser humano no caminho de realização de projetos, na conquista de sonhos, na procura de ir mais longe e no desejo de tocar no limite de tudo. Enfim, alcançar a transcendência via intencionalidade e carnalidade.

Educar para o movimento da transcendência

Ao estudar de modo rigoroso, radical e de conjunto a Motricidade Humana percebe-se que ela se aproxima do paradigma, complexo, emergente, ecológico, deste modo compreende o mundo, a sociedade, o humano e a realidade da vida como um fenômeno multidimensional. Porquê educamos uma pessoa? Porque almejamos o desenvolvimento pleno do ser humano para viver em sociedade. (Morin 2004) nos ensina que a educação deve estar centrada na condição da vida humana. E condição de vida humana é processo contínuo de transcendência.

A defesa que se conjectura neste trabalho é que todo processo que envolve diretamente a corporeidade/motricidade ou qualquer forma de ação motora, perpassa pela conscientização e pelo despertar da pessoa, para que esta seja «chamada a ser». Por isso, defende-se que os professores que estão no exercício da docência em Instituições de Formação Inicial, Graduação em Educação Física e Esportes, sejam no âmbito dos cursos de licenciaturas ou de bacharelado, os profissionais que atuam, no contexto do treino esportivo, da saúde (fisioterapeutas, ergonomia), das artes cênicas, da dança, dentre outros, que tratam com a corporeidade/motricidade, tenham o compromisso de ensinar que pela motricidade pode-se ser mais e melhor.

A Ciência da Motricidade Humana tem como uma de suas premissas a transcendência e o argumento na qual ela se pauta é um instrumento conceitual, é um conhecimento a ser apropriado por aqueles que se envolvem em atividades motoras, sejam no âmbito da escola, do treinamento, do condicionamento físico, outros. Este conhecimento se apresenta para além de uma retórica cognitiva, porque ganha vida na mediação do professor, do treinador,

A concepção de transcendência presente na motricidade humana

do profissional das artes, da saúde, quando estes, o utiliza em suas intervenções, sejam estas em situações de esporte, lutas, danças, ginásticas, jogos e brincadeiras contadas, entre outros.

Nasceu com a Motricidade Humana um novo humanismo, porque ninguém, antes de Manuel Sérgio, colocou a transcendência no centro da epistemologia, desse modo, a educação do Ser humano se concretiza enquanto projeto antropológico.

Educabilidade para transcendência: saber, conhecer, amar, estar, ser mais e melhor

Aqueles que tratam em suas intervenções com a motricidade/corporeidade tem a responsabilidade de provocar, no ser humano, a busca do conhecimento tendo em vista apropriar dos saberes construídos pela humanidade. Ao mesmo tempo, favorecer a edificação de atitudes ligadas à compreensão humana, aos sentimentos e aos valores, permitindo o emergir de um novo Ser crítico, que busca a superação e a liberdade.

Faz-se necessário ensinar que é possível ser transcendente e ultrapassar os limites da realidade concreta. Mas, para isso, há que despertar o desejo de evoluir e de aprender e apreender sempre, neste espaço e tempo finito de vida. É por meio da corporeidade, o mesmo que, Motricidade Humana, e, que por sua vez, o mesmo que, intencionalidade operante, que se caminha em direção ao que não é, e, caminha rumo àquilo que não se tem.

Para transcender é preciso saber e conhecer. Manuel Sérgio em seu livro: *Para um Novo Paradigma do Saber e do Ser*, publicado em 2005, explica a importância do conhecimento para a evolução do humano, mas este conhecimento dever estar ligado a uma intenção que se materializa numa ação.

A defesa aqui ultrapassa a simples aquisição de repertório de saberes, mas aos domínios de instrumentos que levam o ser humano a conhecer, tendo prazer em descobrir e compreender.

O projeto de formação humana e de sociedade, subjacente à práxis da Motricidade Humana, que inclui a educação para a transcendência, para além dos conhecimentos prioriza também os valores fundamentais e princípios que orientam toda uma vida. Para transcender é preciso saber ser e estar no mundo em paz consigo mesmo e com outrem, para transcender é preciso saber

amar. «E o amor está na origem de todo o acto transcendente, seja essa transcendência de si mesmo, dos outros ou do mundo em direção do absoluto» (Feitosa 1993, 172). A autora ainda elucida que amar é ter sensibilidade e consciência para olhar ao entorno, refletir sobre as condições humanas do Ser neste planeta e procurar soluções para os problemas que nos afligem. Amar é ter compromisso com a própria libertação pessoal como também com a social. Amar é transcender limitações sócio cultural e política visando o bem comum das mais diversas etnias. Todavia, pelo amor poderíamos ter um planeta com mais esperança, serenidade e paz.

Identificar carências

Trata-se de auxiliar o ser humano a identificar carências, descobrir que ele pode desejar e sonhar. E que este sonho pode se transformar num projeto pessoal a ser realizado. Educar para transcendência é levar o ser humano a descobrir a sua missão pessoal, é ajuda-lo a olhar para dentro de si e identificar o objeto do desejo e do sonho. Observa-se que para identificar carências há que ter tido *a priori* uma contemplação do mundo. Então, este movimento de contemplar o mundo, reconhecer o desejo, e, dar os primeiros passos para atingir o objeto constitui o prelúdio para transcender e ir além.

Na cultura ocidental, «[...] a transcendência significa ir além do ponto de referência. Transcender significa ação de sobressair, de passar de dentro para fora de um determinado âmbito, superando seu limite, seu fechamento» (Torralba Roselló n.d., 3). O ser humano para evoluir e ir além deve superar estes limites de fechamento, diferentemente, da imanência que segundo o autor anteriormente citado «[...] é a propriedade segundo a qual uma realidade permanece como que fechada em sobre si mesma, esgotando nela todo o seu ser e agir».

Todavia, o que é interessante, conforme o estudioso espanhol Torralba Roselló, é que para transcender o humano precisa perpassar pelo estado de imanência. Ele diz que «[...] A transcendência supõe, portanto, a imanência como um dos seus momentos, mas lhe acrescenta a superação que representa o ato de transcender» (Torralba Roselló n.d., 3). Dito de outro modo, transcender é o transitar do estado de fechamento para o estado de abertura, tal como o *Dasein*, heideggeriano, ser-aí no mundo.

A concepção de transcendência presente na motricidade humana

Para identificar carências tem que haver consciência, e, para ter consciência «[...] é preciso que exista um algo do qual ela seja consciência, um objeto intencional, [...] algo, enquanto é um puro ato de significação» (Merleau-Ponty 1996, 172).

Nota-se que existe um mútuo reenvio entre a vivência concreta e consciência, um mútuo reenvio entre objeto concreto que intenciono e a percepção da carência deste objeto. É por isso, que Motricidade Humana é movimento intencional carregado de sentido e de significados. Ora! Se o Ser humano identifica as suas carências ele deveria necessariamente ir em busca de satisfazê-las. O quê fazer para resolver as carências e as necessidades?

Elaborar projetos

A ideia de transcendência evoca a construção de um projeto. Quando o Ser humano se percebe no mundo, conseguindo identificar suas necessidades e carências, há necessariamente que mover rumo à elaboração de projetos, tendo em vista alcançar o sonho e o desejo.

É preciso mostrar aos educandos, aos atletas, aos pacientes, aos clientes da academia, aos dançarinos da companhia, ou seja, ensinar a todos, que o humano é um Ser dado à procura, e que para buscar algo mais, buscar a transcendência e a evolução deve estar comprometido continuamente com projetos. Não adianta saber o que se quer e ficar «passivo de braços cruzados». É necessário agir, atuando com autonomia e responsabilidade.

Aqueles que ensinam ou que trabalham com a motricidade/corporeidade podem estar compromissados a conduzir o Ser a buscar aquilo que ele não é e o que ele não tem, reconhecendo e discernindo o que se pretende, ou seja, educar o Ser à projetar-se para além do que se é em busca do que não tem.

A motivação em busca do que não se tem leva «[...] ao *ek-stase* e a uma relação de transcendência ativa entre o sujeito e o mundo» (Merleau-Ponty 1996, 576). Nota-se que, a abertura do ser-ao-mundo, mundo este da possibilidade, de concretizar o sonho fruto da carência, passa pela Intencionalidade Operante, o mesmo que, Motricidade Humana.

Para transcender tem que identificar carências, projetar o futuro, definir estratégias para colocar o que projetou em prática. Percebe-se que há um

deslizamento do eu penso para eu posso, do mundo representável (das ideias) para o mundo praticável (da práxis). Chega-se aos domínios da ação, da potência e do ato, ou seja, da intencionalidade operante, que é operar uma intenção, nomeadamente do corpo em ato.

Consolidar projetos via intencionalidade operante

A partir da descoberta daquilo que não se tem e daquilo que se almeja passa a mover-se, por si mesmo, rumo ao mundo da possibilidade, sendo que este mover por si só, a qual denominamos de semovência está radicada na intencionalidade operante ou na motricidade humana.

Transcender está ligado à corporeidade e ao movimento intencional. De outro modo, você tem para você tudo aquilo que determinar, basta saber o quê quer e dar o primeiro passo em direção àquilo que se pretende. Merleau-Ponty citando Heidegger explicou que «transcendência é quando o presente se ultrapassa em direção a um porvir» (Merleau-Ponty 1996, 172).

O ser humano quando consciente de sua carência busca a transcendência, para ultrapassar a sua condição, para ir além de, no sentido de alcançar a realização plena de seus anseios. E essa ação em direção a algo se materializa na e pela motricidade humana, pois é por ela que se concretiza a busca daquilo que necessita e que deseja, é pela motricidade que o ser humano torna-se agente, supera as suas carências e vem a ser mais e melhor.

Perante o exposto temos que relembrar Manuel Sérgio quando diz que: «O homem é, de fato, um peregrino do Absoluto, porque viver é sentir a contingência da nossa condição atual e tentar superá-la.» E esse movimento de superação perpassa pela «[...] abertura ao mundo, aos outros e à transcendência» (Sérgio 1989, 82), almejando ser e fazer-se, e sendo assim, o ser humano se apresenta como um ser prático. O ser prático é aquele que opera o seu projeto pessoal.

Uma vez que o Ser humano começa a operar suas intenções, mergulha em práxis, por isso, chamado de Ser Prático. A práxis conectada com a intencionalidade operante são vias de acesso à superação e evolução. «É pela práxis que se pode criar o possível. O Ser prático pode ser compreendido como o sujeito que visa à superação, fruto da sua vontade e necessidade, da sua imaginação. É um sujeito que está consciente de que este é um percurso que não

A concepção de transcendência presente na motricidade humana

tem fim, pois que o seu ponto de chegada será sempre um novo ponto para sua partida» (Mortari 2013, 52).

No âmbito da complexidade da vida e inserido num contexto histórico, o Ser humano como agente, ente que age, dotado de intencionalidades procura abrigar-se no regozijo das realizações de seus projetos originários, pessoais e sociais, bem como, de geração e produção de cultura. E é no seio da cultura que o homem prático, em sua semovência, articulado na motricidade e na intencionalidade do agir, abre espaços para a forma-ação, para a trans-forma-ação e, conseqüentemente, para sua evolução individual e, por extensão, coletiva.

O ser-no-mundo alcança a transcendência quando tem noção de sua carência e se envolve na operação de projetos, visando à superação. É um ir e vir no qual é possível sair do presente e projetar o futuro, em ato de pura transcendência.

O transcender é o agir no livre-arbítrio, é a busca da liberdade, é a realização daquilo que é mais secreto em nós, do nosso mais íntimo desejo. A transcendência conduz-nos à liberdade, porque por mais que possamos estar numa condição de submissão, de escravidão e de sujeição de nossas ações, nada nem ninguém poderá controlar os nossos pensamentos e as nossas emoções.

Enfim, a perspectiva da transcendência possibilita vencer obstáculos, transpor os interditos e ir além de todo e qualquer limite. Transcendência é movimento contínuo que move o Ser em direção de uma realidade maior.

Conclusão

O humano é um ser de possibilidades e educar para a transcendência nada mais é do que fazer com que estas possibilidades se tornem realidade concreta.

Para além do conhecimento erudito e dos fundamentos técnicos-científico para ser um profissional na esfera da Motricidade Humana, – para não dizer da Educação Física, porque não educamos físico e sim pessoas em movimento intencional –, temos que reconhecer emoções, refletir e elaborar a construção de valores, princípios e habilidades, tendo em vista a formação e a educação humana.

Os objetivos deste trabalho se pautaram em esclarecer o que é transcendência do ponto vista da fenomenologia, apresentar a concepção de transcendência da Ciência da Motricidade Humana, preconizada pelo filósofo português, Manuel Sérgio e conjecturar orientações dos aspectos que compõem a educação para a transcendência, apontando a relevância deste fundamento no processo de Formação Inicial e continuada em Educação Física (Licenciatura e Bacharelado), e também, por todos aqueles profissionais, que de alguma forma, tratam em suas intervenções com a ação motriz, nomeadamente, na formação em dança, na formação em atividades circenses, na formação de treinadores, na formação em saúde, (fisioterapia, terapia ocupacional, ergonomia), entre outros.

A Ciência da Motricidade Humana, sob o paradigma da complexidade, tem os seus pressupostos e fundamentos tecido em conjunto, ou seja, eles interagem de modo interdependente. A motricidade é a consciência em ato. Essa complexidade consciência/ação revela um ser humano numa constante tensão entre o uno (ontológico) e o múltiplo (inter-relação natureza e cultura). O ser-no-mundo move-se intencionalmente rumo à satisfação de suas carências, carências estas identificadas no âmbito da cultura e cheias de sentido e de significado.

Nota-se que tudo está ligado em tudo. Consciência em ato, nada mais é do que práxis reflexiva, assim, tem-se o Ser prático. Ora! Toda e qualquer práxis está ligada ao ato, que recorre necessariamente à motricidade humana, porque é pela motricidade/intencionalidade operante que o homem concretiza o «ser mais» e/ou «ser melhor», transcende-se rumo à auto superação na perspectiva de ultrapassar-se. Então, intencionalidade operante, que se concretiza no ato, que faz o ser ultrapassar e evoluir pode-se chamar de práxis transformadora.

A práxis transformadora visa a um objetivo: «[...] É preciso colocar o ter a serviço do ser». E ainda, «as condutas motoras, sobre maximizarem o lote genético individual, só satisfazem verdadeiramente a pessoa, quando a criatividade permite o nascimento do possível, sobre o acesso à transcendência, pela qual o homem toma consciência que não é objecto, mas sujeito fazedor de História; que não é reflexo, mas projecto de um mundo por vir» (Sérgio 2000, 143); (Sérgio 2018, 166).

O humano sujeito de sua própria História é aquele que sabe o que quer ser e aonde quer chegar, portanto, em uma acepção mais profunda, é aquele que se sustenta na criação autônoma de seu futuro e de sua liberdade. Então, uma

A concepção de transcendência presente na motricidade humana

área de conhecimento que se ocupa com o Ser que se movimenta tem que necessariamente levar em conta o seu devir, o seu porvir, porque ser Humano-Sujeito indica estado de transcensão contínua e ininterrupta.

Todavia, se justifica a educação para a transcendência, traduzida: a) na busca do saber mais, conhecer a si próprio e o mundo ao seu entorno, na abertura para o amor, na gentileza da convivência, no estar no mundo com o outrem; b) na capacidade de identificar carências; c) na capacidade de elaborar projetos e; d) na capacidade de consolidar projetos via intencionalidade operante. Ou seja, todo este processo resulta na ação: «Eu tenho de ser.»

Deve-se ascender as esperanças, para aumentar nas pessoas o desejo de viver e de lutar. Há que fomentar a coragem, para que a pessoa perceba que ela pode ter para si tudo aquilo que determinar e sonhar, pois é o sonho que comanda e faz pulsar a vida.

«Eu tenho de Ser», e, também estar compromissado em ajudar o outro a «Ser». Pela transcendência o Ser humano toma consciência de que não é objeto da história, mas sujeito construtor da própria história, que não é reflexo do mundo existente, mas projeto de um mundo possível.

O postulado da transcendência significa a negação de toda e qualquer espécie de determinismo. Significa lutar para a operacionalização: a) de Projeto Antropológico, na emancipação da pessoa; b) de Projeto Político Pedagógico eficaz para a educação e formação da pessoa, e, também; c) para efetivação de Projeto Social e Cultural, fomentando democracia, ética, justiça, liberdade, consciência ecológica, proteção à vida, dentre outros.

A Ciência da Motricidade Humana está-aí no mundo. É uma proposta posta. É uma possibilidade. É uma esperança. Transcendência é umas das possibilidades da educabilidade do Ser, para se ter uma direção, peregrinando pelo mundo-vida, à procura do que tem de melhor.

Bibliografia

- Abbagnano, Nicola. 1982. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jow.
- Cavalcanti, Katia Brandão. 2001. *Para a unificação em ciência da motricidade humana*. Natal: EDUFRN (Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte).
- Feitosa, Anna Maria. 1993. *Contribuições de Thomas Kuhn para uma Epistemologia da Motricidade Humana*. Lisboa: Instituto Piaget.

- Giorgi, Amedeo. 2008. «Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa nas ciências humanas: teoria, prática e avaliação». In *A pesquisa qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos*, 386-409. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Heidegger, Martin. 1996. *Sobre a essência do fundamento*. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- Heidegger, Martin. 2012. *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Japiassú, Hilton e Danilo Marcondes. 2001. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Marques, Victor H. O. 2014. «A compreensão do horizonte transcendental do problema do fundamento em Heidegger». *Theoria – Revista eletrônica de Filosofia*. Porto Alegre: n.º 16, v. VI, p. 67-82. Acesso em Agosto 15, 2018. <http://www.theoria.com.br/?p=668>
- Masini, Elcie Salzano. 1989. «Enfoque fenomenológico de pesquisa em educação». In Ivani Fazenda (org.) *Metodologia da pesquisa educacional*. São Paulo: Cortez Editora.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1996. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Mora, José F. 1988. *Diccionario de Filosofia*. 6. ed. Barcelona: Aliança Dicionários.
- Morin, Edgar. 2004. *Educar para a Era Planetária: O pensamento complexo como método de aprendizagem no erro e na incerteza humanos*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Mortari, Kátia Simone Martins. 2013. *A compreensão do corpo na dança: um olhar para a contemporaneidade*. Tese de Doutorado. Faculdade de Motricidade Humana.
- Oro, Ubirajara. 1999. «Motricidade humana e tradições de pesquisa». Trabalho apresentado nas Actas do 1.º Congresso Internacional de Motricidade Humana, Instituto Piaget de Almada, Almada.
- Sérgio, Manuel. 1989. *Educação física ou ciência da motricidade humana?* Campinas, SP: Papyrus.
- Sérgio, Manuel. 1994. *Motricidade Humana: Contribuições para um paradigma emergente*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Sérgio, Manuel. 2000. *Para uma Epistemologia da Motricidade Humana: Prolegómenos a uma nova ciência do homem*. 2. ed. Lisboa: Compendium.
- Sérgio, Manuel. 2005. *Para um Novo Paradigma do Saber e do Ser*. Coimbra: Ariadne.
- Sérgio, Manuel. 2018. *Para uma Epistemologia da Motricidade Humana: Prolegómenos a uma nova ciência do homem*. Lisboa: Editora Nova Vega.
- Silva, Sheila Aparecida. 2007. «Motricidade humana e a idéia de transcendência: apontamentos baseados em Martin Heidegger». Trabalho apresentado nos Anais do V Congresso Internacional de Motricidade Humana, Valdivia, Chile.
- Torralba Roselló, Francesc, n.d. *Educar para a transcendência*. Barcelona: Universidade Ramon Llull. n.d. Acesso em Julho 17, 2017. http://www.lestonnac.org/web_congres/pdf/torralba_portu.pdf

Motricidad humana y deporte, ¿de qué estamos hablando?

José M. Pazos Couto¹

Justificación

Es innegable que el deporte es una de las mayores expresiones culturales del ser humano, quizás la más importante del siglo XX y una actividad muy arraigada en la sociedad moderna.

Ahora bien, hablar de deporte como manifestación del ser humano hace referencia a algo más complejo, y en este trabajo vamos a mostrar algunas de las diferencias entre sus distintas manifestaciones, pues si bien todo es deporte, no hablamos del mismo fenómeno cuando nos referimos a él como espectáculo, una profesión, un juego, un proceso educativo, o una simple manifestación recreativa, incluso cuando hablamos de deporte como ejercicio físico.

Además, hablaremos de estas diferentes manifestaciones desde la perspectiva de la Motricidad Humana de la que nos habla Manuel Sérgio (Sérgio 1999, 133), de esa que dice *«El hombre, en sí, y a partir de sí mismo, está dotado de una orientación y de una capacidad de intercambio con el mundo y toda su motricidad es una búsqueda intencional del mundo que le rodea... para realizar, para realizarse.»*

Partiendo de la premisa, de que la motricidad está en el centro de la esencia del ser humano, y es lo que nos hace sentido como tales, implicando esto que en todo lo relacionado con el desarrollo humano, en sus diferentes esferas se encuentra presente, pues cada acción intencional implica a todo el ser, sus emociones, sus relaciones, sus pensamientos y sus expresiones.

¹ Doctor por la Universidad de Santiago de Compostela, es profesor de la Universidad de Vigo, y desarrolla su investigación sobre: juego, motricidad y formación de maestros, didáctica de la Educación Física.

La competición desde la perspectiva de la Motricidad Humana

En realidad, al hablar de competición o de competencia si bien son conceptos que pueden asociarse al deporte, nos sucede exactamente lo mismo que cuando citamos la Motricidad y la denominada Educación Física, estamos conversando sobre conceptos que están relacionados con la esencia del ser humano. En diferentes ámbitos podemos escuchar hablar de personas muy competitivas o muy competentes, y todos entendemos a que nos estamos refiriendo, sin estar hablando de un concepto ligado al Deporte de forma exclusiva.

Partimos de dos conceptos totalmente diferentes que deben ser tratados cuidadosamente, pues si bien ser muy competitivo se suele asociar a tratar de ser mejor que los demás, y siempre se asocia a un competidor, a un «otro»; ser competente está asociado a mejorar uno mismo y dar lo mejor de sí mismo, sin que necesariamente exista un «otro». De esta forma un ser muy competente en una actividad puede implicar ser un buen competidor, ser competitivo no necesariamente implica ser competente, pues relativiza esto último en relación con el nivel de los contrincantes.

En cualquier caso, y relacionado con lo anterior, a lo largo de este artículo hablaremos de la competición como un juego en el que dos o más compañeros de juego (ni rivales, ni enemigos) disfrutan del mismo y al final uno llega primero o consigue un mejor resultado, pero todos han disfrutado de la misma, todos han trascendido, y a todos les ha aportado satisfacción. En esta competición no existe más frustración que la instantánea y el deseo de volver a participar.

Es en este tipo de competición en el que se ubica el Deporte desde la Motricidad. El que nos mejora como seres humanos, el deporte que se centra en la mirada hacia el interior para avanzar hacia la empatía del compañero de juego, tornándose una competición en un juego cooperativo en el que alguien alcanza mejores resultados, pero donde en realidad, si bien todos pretenden ganar, lo trascendente del juego deportivo es el juego en sí mismo y ese tratar de superarse superando al compañero de juego, convirtiendo al deporte en un juego de emociones y empatía basado en la relación entre humanos. Hablamos de lo que es un deporte que cree (o críe) seres humanos y no bestias (Sérgio 2003).

Diferentes fenómenos deportivos, distintas perspectivas de cara a un mismo fin: el ocio y el desarrollo humano

Partiendo de que el deporte es un fenómeno en el que la competición esté insertada, en la cual siempre uno llega primero, vamos a describir cómo se vive cada una de las facetas del mismo desde el paradigma de la Motricidad Humana; así, no es lo mismo analizar el deporte aficionado, el profesional, el escolar o el deporte espectáculo. Vamos a analizar cada uno de ellos pormenorizadamente desde esta visión particular. Sin embargo, hay que destacar que si se producen a lo largo del juego y de la vivencia muchas emociones, y cuanto más uno consigue trascender en el desarrollo del juego, más emociones consigue vivenciar, por lo que es vital aprender a canalizar estas emociones dentro de una ética personal de respeto al juego, a las normas del mismo y a los demás participantes en el mismo.

Deporte escolar o deporte en edad escolar y Motricidad Humana

Agruparemos estos dos grupos dentro de un mismo párrafo, debido a que estamos hablando de una etapa de edad concreta, en la que el Deporte debe cumplir una función educativa, ya sea en la educación formal, no formal o informal.

El deporte como actividad humana es algo cultural, y como tal debe ser algo lúdico, y así debería de tratarse siempre. En infantes, debemos tener en cuenta que estos además de aprender a disfrutar de la actividad deportiva en sí misma como fenómeno, no deja de ser en muchos casos un Juego simbólico, el jugar a qué voy a ser de mayor, y en este sentido toma especial importancia, lo que Paulo Freire (1993) se preguntaba «Qué tipo de alumno quiero que salga de mis aulas». Pero aquí, la cuestión es qué tipo de persona pretendemos formar, una que aprenda a vivir y convivir con el otro, o una que aprenda a competir y a perder, puesto que el deporte como tal es una actividad donde la mayoría no ganamos nunca o muy pocas veces.

Tengamos en cuenta lo que nos dice Hueso (2019) cuando afirma que el juego nos conecta con nuestro mundo interior y sirve para tender puentes entre la realidad y las emociones; esto nos pasa en todas las edades, pero

es importante destacar que en las etapas en las que se conforman las bases de nuestra visión y actitud en y con el mundo, el deporte es una herramienta trascendental en la comprensión de las relaciones con el otro, entendiendo sobre todo que somos compañeros de juego y no rivales ni enemigos, ni nada similar.

Por tanto, es fundamental comprender que el juego deportivo (y los no deportivos también) tiene éxito cuando todos los participantes se divierten y consiguen trascender en su participación en el mismo; de este modo todos ganan, independientemente de quién llegue primero, pues si bien el objetivo fáctico del juego es cumplir una finalidad concreta, en realidad, el verdadero objetivo es el que comentamos de la diversión y la transcendencia.

En esta labor tiene un papel fundamental el profesorado, pues es su función hacer consciente de esto al alumnado sobre todo con su actitud, poniendo pasión en su trabajo, pero centrando la atención no en el resultado del juego en sí, sino en el proceso de aprendizaje y vivenciación que se produce durante su transcurso. Es fundamental que esta actitud sea una constante en el día a día, pues es a partir de esto, que se construye la personalidad futura de las personas ya sea para el juego deportivo o para la vida.

Deporte aficionado vs Deporte profesional vs Deporte espectáculo desde una mirada humana

Destacamos que hablar de Deporte como fenómeno cultural implica hablar de conductas humanas generadoras de sentido, y de búsqueda de esa armonía de la que nos habla Maturana (2003), cuando se refiere al convivir armónico de emociones y sentires que se reflejan en el respeto por uno mismo, respeto por los otros, el placer de la colaboración, la conciencia ética y la autorresponsabilidad por las consecuencias del propio hacer. Maturana no nombra la palabra deporte al escribir, pero perfectamente nos puede servir para describir la conducta deportiva.

El deporte es generador de emociones tanto personales como colectivas, aun así vamos a distinguir las diferentes formas de vivenciarlo, ya sea como practicante que disfruta por el mero hecho del placer lúdico de practicarlo, como de profesional que vive de él, y a su vez el deporte espectáculo que nos muestran en los mass media, y que se vive tanto como espectador y

Motricidad humana y deporte, ¿de qué estamos hablando?

generador de emociones a través de la observación, como el deportista que lo realiza a través de los mismos.

Partimos del deporte como actividad que practicamos porque nos gusta, o bien porque queremos las consecuencias que pueda tener su práctica, aunque a priori no nos guste tanto su práctica. Aun así, los sentimientos de la práctica deportiva se encuentran llenos de emociones y sensaciones que debemos pararnos a analizar y que en realidad trascienden a todos nuestros niveles, van mucho más allá de la actividad en sí misma.

¿Qué deporte queremos proponer desde la Motricidad Humana? En la competición deportiva jugamos unos con otros, y debemos aceptar unas reglas, tanto los jugadores como los espectadores; algo falla socialmente cuando en lugar de disfrutar del juego queremos hacer lo posible para ganar, aunque sea saltándonos las reglas.

Es tan así, que en los grandes espectáculos deportivos (que no dejan de ser representaciones culturales) se necesitan grandes medidas de seguridad, ¿A qué se debe esto? ¿A que hay mucha gente pendiente? ¿O a que existe un alto riesgo de violencia? Quizás tenga que ver con los mensajes que se envían desde el propio fenómeno deportivo.

Que un jugador del deporte que cometa una falta para no perder un partido lo convierte en mejor que otro que es más rápido, más fuerte y es capaz de conseguir mejores resultados. ¿Aceptamos eso como bueno? ¿Cuál es el mensaje social? ¿Qué es lo educativo de esto? ¿Cómo es posible que lo entendamos como justo? Lo bueno es disfrutar del espectáculo, ¿o lo bueno es el resultado? Es como si fuéramos al teatro a ver el final de la obra.

Hemos de tener en cuenta que todo fenómeno cultural, y el deporte lo es, forma parte de la educación de la comunidad en la que está insertada. Los comportamientos deportivos de los ídolos deportivos son espejos sociales para el resto de la comunidad, es por ello que quizás si estos se centrasen en mejorar su competencia, respetar al compañero de juego, aceptar el ganar o no, convirtiendo el juego deportivo en un gano-ganas (independientemente del resultado), quizás tenga más repercusión que cientos de educadores insistiendo en otros valores, y no hablemos ya de la repercusión social que tendría el hecho de ir ambos en la misma dirección.

Durán (2013, 96) hace un recorrido por diferentes autores y pone de manifiesto que para muchos «la competición deportiva resulta odiosa y moralmente

repugnante, porque transmite el valor de la victoria propia y la derrota del otro, con lo que se fomentan actitudes egoístas y de interés propio».

Este mismo autor (Durán 2013) habla de unos principios esenciales para obtener una competición deportiva ética, y que se suscriben completamente desde la concepción de la Motricidad humana, estos serían:

- Respeto a las reglas de juego.
- Respeto a los rivales.
- Respeto a uno mismo (honradez, honestidad e integridad)
- Intencionalidad incluyente y participativa
- Salud, disfrute y competencia

Se trata de cumplir las normas por respeto y por ética propia, por avanzar y crecer como ser humano.

La comprensión del deporte desde la Motricidad y desde la encarnación del fenómeno deportivo

A modo de vivencia personal redactaré cómo he tenido la suerte de vivir y encarnar el hecho deportivo en primera persona, desde la percepción de vivencia de un atleta hablaré de tres aspectos principales: la labor del entrenador, la función del grupo de entrenamiento y la competición propia (esas carreras que poco tenían que ver con las que hacía en los entrenamientos).

Todo se fue dando progresivamente: empezar a entrenar, conocer un grupo de personas con intereses afines, la relación con el entrenador, y más adelante, el encuentro con la competición. Desde un primer momento Manolo (el entrenador) accedió a entrenarme, siempre y cuando aceptase las normas, que no eran otras que las de ir a entrenar a diario, estar listo antes de las 20:10 horas (no se esperaba a nadie) y poco más. Había otros valores que fui descubriendo en el día a día, en un grupo de gente llena de gran humor, compañerismo y mucha responsabilidad personal consigo misma.

No se trata de hablar de grupos de excelencia ni de grandes atletas (que también los había), sino de personas responsables y con los pasos a dar claros, equivocados o no, pero sí decididos. Observando las trayectorias biográficas de los integrantes de ese grupo de entrenamiento, he de decir que de él surgieron enfermeras, profesores, psicólogos, arquitectos, ingenieros, informáticos, fisioterapeutas; todas, personas comprometidas, que han sabido

Motricidad humana y deporte, ¿de qué estamos hablando?

«buscar la vida», orientados por un atleta y maestro que hacía de entrenador y de guía.

A pesar de no existir una estructura explícita ni un orden, sí estaba en la mente de todos: venía dado por el ejemplo de Manolo, que por las mañanas iba a su escuela a trabajar, y por las tardes venía a hacer deporte con nosotros de forma altruista; organizaba nuestros entrenamientos y los seguía, preocupándose en todo instante por nosotros, por las sensaciones, y el esfuerzo que hacíamos, conociéndonos hasta el punto de que con mirarnos a los ojos sabía si podía exigirnos más, o si ya habíamos hecho suficiente, siempre en el límite de lo razonable, buscando el disfrutar de la práctica deportiva, fuese al nivel que fuese, pero disfrutando.

Así fui descubriendo que dentro del alto rendimiento existen también formas diferentes de entender el deporte. Y no sólo éste. Porque Manolo también nos ayudaba a organizar los tiempos de trabajo, aconsejándonos en épocas difíciles sobre nuestros intereses personales, priorizando más la amistad que «la disculpa» que nos unía: el atletismo.

Ayudó a que nos reafirmáramos en nuestras decisiones de vida, de elecciones que tiene todo joven en relación con el estudio, lo que hacíamos en el tiempo libre, haciéndonos conscientes de las decisiones que adoptábamos, para que fuesen las propias, y a la vez seguras, reflexionadas y compartidas en este caso con nuestro entrenador, que hacía también de educador. Supo empujarnos a hacer cosas, a tener una vida proactiva, y a la vez a no cegarnos en nosotros mismos. También nos enseñó a ser responsables y a actuar éticamente, avanzando, pero no a cualquier precio, a enfrentarse con los miedos y defender nuestros intereses. Circunstancias que también vivíamos en el día a día del entrenamiento.

En cuanto al grupo, hay que destacar que empecé siendo uno más en un colectivo de personas, primero compañeros de entrenamiento y luego un conjunto de amigos, en el que no importaba quién corriese más, o quién estuviese más en forma, o quién fuese más chistoso o inteligente. Un grupo en el que también aprendí a escuchar, intercambiar opiniones, compartir mi tiempo libre, y donde fui creciendo. Un grupo en el que entraba y salía gente, pero con el que siempre me sentía identificado. Allí compartía sensaciones propias de lo que hacíamos, mis propios retos personales sobre todo a nivel deportivo, también los esfuerzos de cada día. En esa época fue cuando elaboré mi primer diario de entrenamiento por consejo de Manolo, en el que sólo

había que apuntar qué se había hecho, los tiempos, el clima, las condiciones y sensaciones.

Si bien en el grupo se compartían todas estas cosas, el eje en torno al que giraban las dinámicas colectivas era Manolo; todavía hoy, con frecuencia hablamos para compartir y aconsejarnos. Del grupo quisiera destacar que, aunque cada persona tenía su propia vida, sus propios amigos, también existía un sentido de comunidad o sociedad que de vez en cuando nos llevaba a encontrarnos y compartir «fuera de pista».

Desde la incorporación al grupo, a medida que fui conociendo a todos y adaptándome, eso mismo fue aconteciendo con una gran desconocida, *la competición*; pues desde que me incorporé al grupo y comencé a entrenar, hasta que empecé a competir pasaron unos diez meses, en los que, a excepción de los domingos, entrenaba diariamente. Este hecho permitió que descubriera una nueva dimensión del deporte, desde la propia responsabilidad personal, hasta sensaciones antes desconocidas. Sensaciones que me llevó años aprender a controlar y superar, pues apareció el miedo, el estrés, la necesidad de superarse en situaciones de máximo esfuerzo y en competencia con otros, momentos en los que se trataba de exigir y demostrar lo que se estaba haciendo en los entrenamientos. El estrés, el miedo, la ansiedad de la competición, que en un comienzo fueron tan negativas, terminaron por convertirse en una situación gratificante: el placer de exigirme a mí mismo el máximo. Y la sensación de estar en forma; esa vivencia imposible de explicar y entender si no se ha experimentado y esa impresión que a la vez me unía más al grupo y nos acercaba a todos.

Así fui creciendo dentro de las posibilidades del grupo, evolucionando con el paso de los años. No es demostrable el efecto de la práctica deportiva, ni el efecto de este grupo, ni el efecto de Manolo; pero he de decir que he pasado de ser un mal estudiante antes del atletismo, a ser un estudiante «normal» motivado y que al menos iba superando satisfactoriamente las exigencias formativas que estaban permitidas socialmente. ¿Mérito propio, del grupo, de Manolo? No puedo discernir qué le corresponde a cada uno, pero sí constatar que se han producido cambios y un considerable crecimiento personal a raíz de comenzar a practicar atletismo, así como un importante cambio personal en la concepción del deporte, de las personas y del mundo.

De ese espíritu de trabajo, o de las vivencias compartidas, surgió un espíritu de ayuda altruista, un espacio en el que cada uno colaboraba con los otros

Motoricidad humana y deporte, ¿de qué estamos hablando?

tanto como podía. Así transformamos la competición en competencia, el saber en trueque, y el compañerismo en amistad, generando nuevos valores éticos para afrontar nuestra vida individual y colectiva.

La experiencia deportiva me llevó a crear una imagen o concepto del deporte muy particular, y de lo que, a través de su práctica, se puede llegar a conseguir, pues el paso del tiempo me hizo ver que practicaba deporte de rendimiento por el placer de las emociones y sensaciones que me transmitía, y más aún por el hecho de compartirlas con mis compañeros. De ahí que pueda hablar, por un lado, del *placer del deporte*, y por otro, de la experiencia en sí ya que, a la vez que hacía los entrenamientos y los planes de trabajo, que Manolo iba preparando, también iba explicando las razones que subyacían a estos entrenamientos.

Con todo ello fui adquiriendo una formación que, más tarde, comprendería en todos sus significados a lo largo de los estudios que cursé en el Instituto Nacional de Educación Física de Galicia (INEFG). Con esto se acrecentaron las ganas y la motivación de realizar los estudios conducentes al título de Licenciado en Educación Física, al tratarse de una formación académica y de una salida profesional que puede llenar y satisfacer, más cuando se ve el buen hacer y el disfrute de las personas que lo viven, como en el caso de Manolo.

A pesar de que me exigía al cien por cien de mi capacidad, la competición siempre tuvo un carácter educativo, de reto personal y superador de miedos, hasta que después de unos años aprendí a disfrutar de la competición; y ahí ya adquirió un componente lúdico importante, en el que la posición ventajosa era el estar en forma, pues así era como podía superarme a mí mismo.

La práctica deportiva se fue convirtiendo en una forma de vida y de comunicarme con el mundo, con la sociedad. Incluso, a través del atletismo, se puede decir que creé una imagen de mi propia corporeidad: aprendiendo a percibir mi cuerpo, mis sensaciones y emociones en situaciones de máximo esfuerzo y, aunque sea reincidir en la idea, convirtiendo este proceso en una forma de acercarme a los demás y de trascender el grupo, hasta abarcar todas las relaciones personales y sociales.

Después de unos años practicando atletismo, y tras meses de una preparación física específica, conseguí acceder a los estudios de Licenciado en Educación Física en el INEFG, viendo así cumplida una ilusión, que terminó convirtiéndose en mi opción de vida. Y que me abrió muchas expectativas y oportunidades de formación en el ámbito de la Educación Física. Durante mi

estancia en el INEFG fui conociendo a muchas personas con inquietudes, y gustos similares. También con cada profesor fui conociendo la Educación Física desde un punto de vista diferente.

Fue en el tercer curso en la Facultad cuando conocí a la Profesora Dra. Eugenia Trigo, quien me ayudó a descubrir la creatividad, con circunstancias muy parecidas a las del grupo de atletismo, al que todavía pertenecía. Un día a la semana teníamos una reunión inexcusable, en la que el primer año, todos los miembros del grupo elaboramos un dossier de artículos relacionados con la creatividad, preparábamos algunas sesiones de la asignatura Educación Física de Base y las impartíamos bajo la supervisión de la profesora, haciendo un seguimiento y apoyo de un grupo de alumnos de primer curso.

Con la creatividad descubrí un nuevo mundo dentro de la Educación Física, un campo en el que no todo valía, pero en el que podía aportar muchas cosas, y en el que se hacía necesario abrir la mente y aprender a pensar, creando nuevas situaciones. Con esta dinámica grupal, surgieron nuevas formas de entender la formación universitaria. De la creatividad, pasamos a trabajar en algo que llamábamos *creatividad motriz*, concretada en un estudio, que generó distintas oportunidades formativas en el ámbito de la investigación. A través de lecturas, discusiones, y de atrevernos a realizar las tareas que Uxia (así le llamábamos a aquella y le seguimos llamando a la Prof.^a Eugenia Trigo) nos iba proponiendo y que ella también iba realizando, explicándonos cómo debíamos ir avanzando semana a semana.

Esta forma de entender la Educación Física me hizo cuestionar el planteamiento de deporte de rendimiento que estaba realizando. De alguna manera le encontraba sentido. No tanto desde un punto de vista creativo, como desde la perspectiva de las sensaciones, emociones y vivencias que lleva asociadas; digamos que, desde una nueva forma de entender el deporte, o más que nueva, una forma diferente de entenderlo. En ese momento fue cuando me identifiqué con este modo de trabajar, ahora con la visión que aportaba lo que coincidimos en llamar Creatividad Motriz.

Con el tiempo descubrimos (en el grupo de investigación) que algunos autores brasileños siempre citaban a un tal Sérgio. Primero conseguimos sus textos y aprendimos que era un autor que hablaba de un concepto desconocido para nosotros: la *Motricidad Humana*. Entonces nos dimos cuenta de que la mayoría de las cosas que llevábamos hablando y escribiendo en los últimos meses coincidían con este nuevo concepto, por lo que dejamos de referirnos

Motricidad humana y deporte, ¿de qué estamos hablando?

a la creatividad motriz y pasamos a hablar de Motricidad Humana. Este nuevo concepto aún le daba más sentido a mi práctica deportiva y al trabajo en el grupo de investigación, también más coherencia a mi actividad, o al menos así lo sentía. Todo ello supuso una nueva reubicación epistemológica, de la mano de Manuel Sérgio, a quien me referiré más adelante.

Este primer proyecto de trabajo en el equipo Kon-Traste propició que me iniciara en el mundo de la investigación y, con él, conocer mucho más de cerca el de la docencia. En un grupo en que además de estudiantes en la Licenciatura, otros finalizaban su formación reglada y se incorporaban al mundo laboral o a los estudios de doctorado. A partir de aquí surgió un nuevo proyecto con el que dar continuidad a mi proceso de formación dentro del equipo, complementando mi formación en el mundo de la Motricidad y en el de la investigación.

Finalizada la etapa de formación en el INEF, decidí continuar con la realización de los cursos de doctorado dentro del programa propuesto por el INEFG en el Departamento de Medicina de la Universidad de A Coruña, de la mano del Grupo de Investigación y de Uxia. Al mismo tiempo, siendo una de las señas de identidad de los miembros de este grupo de trabajo, comencé a viajar y a conocer otras realidades. Al principio, en congresos nacionales (Lleida, Granada, Madrid, etc.) e internacionales (Francia, Portugal) para más adelante realizar viajes con la intención de conocer cómo se trabaja en otros lugares y culturas. En mi caso fue Latinoamérica: una experiencia que me ayudó a cambiar mi concepción del mundo y las formas de entender al ser humano en sus modos de vivir y relacionarse. Entré en contacto con nuevas formas y opciones de vida, a la vez que fui aprendiendo a valorar mi cultura y la de los otros. Esto me ayudaría, posteriormente, a conocer expertos en Motricidad a lo largo del mundo, que conforman en la actualidad la Red Internacional de Investigadores en Motricidad Humana (RIIMH) en la que, hay personas que colaboran y cooperan a lo largo de todo el año. Siendo los Congresos Internacionales, que se realizan bianualmente, los que constituyen verdaderos puntos de encuentro e intercambio.

¿Qué fue lo que provocó la creación de esta red-RIIMH? No fueron los viajes, no fue el grupo de investigación Kon-Traste, no fue el concepto de Motricidad ni su creador Manuel Sérgio, sino el conjunto de todas estas acciones. Manuel Sérgio es el creador de este paradigma, un gran hombre al cual después de ver referenciado en varios libros decidimos contactar y que

acogedoramente nos recibió con los brazos abiertos. Nos mostró todo su camino y nos animó a unirnos a él, con la humildad de un sabio. Ese día comencé a admirarlo, pues encontré a un amigo, que, además, con sus escritos, daba sentido a toda la acción de formación que había venido realizando con Uxia. Gracias a él, en el equipo Kon-Traste, tuvimos que reubicarnos epistemológicamente, dando coherencia a nuestro trabajo, del que ya sabíamos que tenía sentido, aunque no encontrábamos las palabras adecuadas para denominarlo, ni un referente teórico que lo fundamentase.

Paralelamente, el trabajo en equipo era un aprendizaje inherente al día a día en el grupo, y después de tres años colaborando también pasé a desempeñar la función de dirección del grupo de docencia, coordinando a distintos colaboradores que asumían el rol de ayudar a otros compañeros a realizar trabajos, aprender a llevar la asignatura, etc. (Kon-traste y Trigo 2000).

Anteriormente hablé de la creación de la Red Internacional de Investigadores en Motricidad Humana, que existe hoy en día y que se comenzó a gestar en el encuentro con personas en congresos, cursos etc. Un punto de referencia importante fue el *I Congreso Internacional de Motricidad Humana* celebrado en Lisboa. Allí conocí a Carol, Marta, Anna Feitosa, Sheila, etc., así fui avanzando y encontrando a estos amigos y a otros nuevos en diversos foros, teniendo a día de hoy muchos contactos en Chile, Portugal, Brasil y Colombia, principalmente. ¿Qué se puede destacar de esta Red? Un interés común en investigar sobre Motricidad Humana, el trabajo dentro de un mismo paradigma (complejidad de Edgar Morin), así como un grupo de personas con necesidad de aprender y compartir experiencias y trabajos, de diversos lugares, profesiones, edades, intereses, con necesidad de seguir creciendo a nivel personal con el vínculo de la Motricidad Humana del que habla Manuel Sérgio. Personas con las que crear proyectos comunes, amigos de diferentes lugares con los que abrimos a un nuevo mundo de ideas y «utopías realizables», generando así la necesidad de encontrarnos, viajar, compartir y conocer otras culturas.

En este contexto, y una vez finalizado el ciclo de «formación básica», siendo ya Licenciado en Ciencias de la Actividad Física y el Deporte, empecé a buscar trabajo en diferentes espacios: clases de monitor deportivo en un lugar o en otro, Administración Pública, profesor de Enseñanza Secundaria, o bien en Ayuntamientos. Probando en todos ellos, pero sin desistir en ninguna opción, surgió la oportunidad de empezar a trabajar en Porto do Son como Director técnico de deportes, sin intuir en ese momento lo que podría significar y sin

Motricidad humana y deporte, ¿de qué estamos hablando?

saber qué era o es la realidad de una Administración Local, ni cuál era exactamente su función. Es decir, que me esperaban muchas cosas que aprender, en principio en un contexto de trabajo temporal, pero con perspectivas, como se comprobaría más adelante, de poder conseguir un empleo estable.

En un principio, atendiendo a la percepción sobre el funcionamiento del Ayuntamiento, fui observando y analizando cómo era el día a día, a la vez que hablaba con quien había ocupado antes el puesto, contextualizándome tanto en el rol a desempeñar, como en la realidad que iría encontrando en función de sus experiencias.

Pude comprobar que las personas además de solucionar cuestiones administrativas también hacían todo tipo de reclamaciones, solicitaban instalaciones para reunirse, o pedían su utilización permanente como local social. A la vez se podía percibir cómo los vecinos manifestaban una fuerte identificación con su entorno y un cierto orgullo de «*ser sonenses*»; y en muchos casos, las peticiones que se dirigían al municipio estaban destinadas mucho más a solicitar apoyo que para quejarse como medio para obtener una solución. Me encontraba de todo.

Todo ello, debo destacar, influyó en mi propia percepción sobre la función de la administración local, y sobre el rol que debe asumir, pues, en verdad, un municipio, debe ser todas esas cosas: la casa de los vecinos, un lugar al cual acudir y sentirse atendido y protegido, un lugar al que llegan numerosas demandas, en la medida de lo posible y de lo razonable, siempre respetando la legalidad vigente. Además de ser una institución que representa al conjunto de la ciudadanía, cumple también con el rol social de ser un agente generador de cultura, organizador y gestor de actividades, que apoya y facilita recursos para que los vecinos puedan manifestar, de las formas más diversas, sus valores, mantener los actos tradicionales, ofertar actividades deportivas y en muchos casos, a través de colaboraciones con asociaciones, llevar a cabo diferentes programas sociales. Aparte de lo descrito, es una Administración que ofrece otros servicios, con los que se pretende garantizar unos mínimos de calidad de vida, como suministro de agua, recogida de basura, seguridad, etc.

Si nos planteamos cuál es o debe ser el sentido de la existencia de los Ayuntamientos, puede bastar con observar cómo es su funcionamiento en el día a día. De él ya podremos deducir algunos aspectos (agente de promoción de actos sociales y culturales de ocio que marcan el ritmo de evolución social, y facilita la integración social de los vecinos, orientación personal), que aunque

no estén explícitos, se cumplen a través de distintas iniciativas que se vinculan o que lo caracterizarán como un agente generador de oportunidades asociadas a la formación de las personas en diversos planos.

En lo que expongo, manifiesto cuál es mi concepto de Ayuntamiento, en base a lo que pienso que debe ser y a lo que observo que es. Aunque también he de destacar que un municipio es una escuela, pues la educación es permanente a lo largo de la vida, en función de las experiencias y vivencias que tenemos cotidianamente en un escenario que nos permite ir aprendiendo y cambiando nuestras formas de pensar y actuar. Con su oferta de actividades, en la acción e intervención que en ellas se suscita, el Ayuntamiento adopta un rol educativo, sean sus miembros conscientes de ello o no, posibilitando referirse a sus procesos como un municipio-comunidad educativa.

Ya en el marco de mi experiencia profesional y más concretamente en el área de deportes, he de destacar que, si bien la percepción actual no tiene nada que ver con la que tenía siete años atrás, la esencia es la misma; a pesar de la experiencia que van dando los años de trabajo, el contacto con las personas, la elaboración de proyectos, los éxitos y los fracasos. Cuando empecé a trabajar en Porto do Son, estaba lleno de voluntad y ganas de aprender. En un primer momento tuve que adaptarme al lugar, pues venía de residir en una ciudad junto a mi familia para pasar a vivir en una población mucho menor, y teniendo que cohabitar en un primer momento junto a mi padre, y más adelante solo.

La experiencia vital acumulada, tanto en las prácticas deportivas, como de formación en el grupo Kon-traste, influyeron en la dinámica emprendida, comenzando por establecer un sistema de trabajo en equipo, en el cual todas las semanas nos reuníamos y evaluábamos cómo avanzaba el desempeño y cómo podía hacerse para mejorarlo, a la vez que se distribuían y organizaban las tareas a realizar. En medio de este ambiente iba adquiriendo una formación basada en una realidad profesional y social. Desde la posición profesional y con una actitud emprendedora, mostré toda la disposición de trabajar, muchas veces sin mirar el horario laboral, tratando de ayudar para que las iniciativas saliesen adelante, buscando que todo funcionase a la perfección. En poco tiempo estaba asesorando a algunos compañeros en la creación de un club que a medio plazo pudiese canalizar las categorías inferiores a nivel deportivo.

Todas estas actuaciones tuvieron el soporte de la disposición personal, del entusiasmo por ayudar y contribuir a fomentar la Motricidad en el

Motricidad humana y deporte, ¿de qué estamos hablando?

Ayuntamiento, no sólo las actividades deportivas, poniendo en juego una visión del ser humano en la cual el desarrollo personal a través de la consciencia, de la puesta en valor de las capacidades propias de cada persona, bien a través del deporte, bien a través de otro tipo de actividades, pudiesen ser fomentadas desde la Administración Local. Por ello proponíamos además de escuelas deportivas típicas, y para niños/as, también actividades para adultos, incluyendo algunos cambios conceptuales como el «redenominar» lo que llamaban Educación Física de Base como Motricidad Infantil. Poco a poco fui sorteando dificultades. Organizando sesiones de consciencia corporal, jornadas formativas, cursos, etc. Actividades que más adelante iré desgranando en el informe de la Tesis.

Para realizar todas estas acciones, había que consensuar su realización con el concejal responsable, y actuar con el visto bueno del alcalde, que afortunadamente siempre me animaron a realizar las actividades si el presupuesto era asumible y el gasto estaba previsto. Con esto me fui ganando la confianza de mis superiores y creando -en principio- un equipo de tres personas: el concejal, yo mismo y un compañero del área, que cuando se trataba de organizar actividades siempre incorporaron voluntarios que me ayudaron a llevar a cabo las acciones y a hacer más factible su realización.

También aprendí a relacionarme con mis superiores, a hablar sin miedos de cómo pensaba que podría mejorar el funcionamiento del área de deportes. Ellos me fueron dando confianza, algo que trascendió en mí, al trato no sólo con ellos, sino en general con las personas, pues una de las características del puesto de *Director técnico de deportes*, es que siempre estás en medio de los vecinos y de la clase política, ayudando o asesorando cuando las circunstancias lo requieren.

Una de las cuestiones más importantes fue el trato con las asociaciones y clubes, o con los grupos de personas que pretenden organizar actividades, algo que entra dentro de mi ideal y siempre implica que las personas se comprometen e identifican con lo que hacen, facilitando mucho la difusión y el éxito de las actividades. Aquí tuve una labor diferente, que fue en muchos casos el enseñarles a organizarse y redistribuir responsabilidades, fomentando la colaboración entre asociaciones y entre el Ayuntamiento y las asociaciones, eliminando en muchos casos algo muy característico en una sociedad capitalista-consumista, el ánimo de lucro o el beneficio económico. Por otro lado, se fomentaba el dar y compartir, haciendo posible o viable la realización

de actividades que, si no fuese por la implicación personal y el altruismo, no podrían llevarse a cabo.

A través de esta vivencia conseguí, conocer, integrar y transferir los valores éticos del deporte de mi vida, pero a la vez me hace entender que generó en mí una filosofía deportiva, ¿es igual de asumible esto en deportes de equipo con mucha más repercusión mediática? Manuel Sérgio (2003) nos dice que un deporte sin filosofía no creará hombres, con lo cual no generará valores éticos.

A modo de conclusión

Si tratamos de transmitir los valores y actitudes que se pueden transmitir desde la práctica deportiva, tienen transferencia a las actitudes de la vida, entornos laborales, personales, sociales, hemos de tener muy presente qué valores queremos transmitir, y en qué tipo de sociedad queremos vivir.

El deporte como fenómeno global, en todas sus manifestaciones es generador de cultura y constructor de sentido social, como tal, no debemos permitir que éste sea un foco de violencia y sí de unión, pues la violencia solo genera más violencia, y no debemos ver como normal que para un gran evento deportivo se tengan que movilizar grandes cantidades de agentes de seguridad, sin antes preguntarnos en qué tipo de sociedad vivimos, pues cuando hablamos de la gente, de las personas, hablamos de nosotros mismos, ¿En qué fallamos cuando una actividad que debería ser generadora de sentido se convierte en generadora de violencia y de conflictos?

Esto tiene mucha relación con el momento actual de crisis social en que vivimos, en la que todo sucede muy rápido, las personas llevamos encima medios de comunicación, y todo se vuelca a la red para ser consumido, e incluso el que un deportista por respetar las normas (no hacer una falta, por ejemplo) no llegue el primero o no consiga que su equipo alcance el objetivo del juego, se puede comprender como un fracaso.

Deberíamos revisar el concepto de justicia, de solidaridad, o de lo que es positivo y cuánta importancia tiene la educación en eso, pues en determinados contextos, sobre todo de alta competición, el respetar las normas se puede entender como un gesto de inocencia o ingenuidad, y el saltárselas sin ser detectado por el juez (árbitro) puede entenderse como una situación exitosa, ¿en qué lugar nos deja eso como sociedad?

Bibliografía

- Durán González, Javier. 2013. «Ética de la competición deportiva: Valores y contravalores del deporte competitivo / Ethics in Sport Competition: Values and Negative Values in Competitive Sports.» *Materiales para la Historia del Deporte*, (11):89-115.
- Freire, Paulo. 1993. *Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Hueso, Katia. 2019. *Jugar al aire libre*. Barcelona: Plataforma.
- Maturana, Humberto & Gerda Verden-Zöllner. 2003. *Amor y juego: Fundamentos olvidados de lo humano, desde el patriarcado a la democracia*. Santiago de Chile: JC Saez.
- Sérgio, Manuel. 1999. *Um corte epistemológico: da educação Física à Motricidade Humana*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Sérgio, Manuel. 2003. *Para uma nova dimensão do desporto*. Lisboa: Instituto Piaget.

Vida motricia y ciencia encarnada

Eugenia Trigo¹

Introito

Hace unos 13.500 millones de años, materia, energía, tiempo y espacio tuvieron su origen en lo que se conoce como el big bang. El relato de estas características fundamentales de nuestro universo se llama física.

Unos 300.000 años después de su aparición, materia y energía empezaron a conglomerarse en estructuras complejas, llamadas átomos, que después se combinaron en moléculas. El relato de los átomos, las moléculas y sus interacciones se llama química.

Hace unos 3.800 millones de años, en un planeta llamado Tierra, determinadas moléculas se combinaron para formar estructuras particularmente grandes e intrincadas llamadas organismos. El relato de los organismos se llama biología.

Hace unos 70.000 años, organismos pertenecientes a la especie Homo sapiens empezaron a formar estructuras todavía más complejas llamadas culturas. El desarrollo subsiguiente de estas culturas humanas se llama historia.

Tres revoluciones importantes conformaron el curso de la historia: la revolución cognitiva marcó el inicio de la historia hace unos 70.000 años. La revolución agrícola la aceleró hace unos 12.000 años. La revolución científica, que se puso en marcha hace solo 500 años, bien pudiera poner fin a la historia e iniciar algo completamente diferente.

(Harari 2014, 11)

¹ Doctora en Filosofía y Ciencias de la Educación, Directora del Instituto Internacional del Saber Kon-traste, miembro de la Red Internacional de Investigadores en Motricidad Humana.

Así nos cuenta Harari cómo comenzó la vida y la manera cómo nuestra especie surgió en esa evolución. Pero Harari, a través de sus tres libros (Harari 2015, 2016, 2018), no sólo nos describe como especie colonizadora de todas las otras formas de vida, sino que nos alerta de los peligros a los que la evolución cultural, económica y tecnológica nos ha llevado.

La pregunta ahora ya no es por el análisis de lo que nos sucede como sapiens y sociedades-mundo-del-siglo-XXI (existe extensa bibliografía sobre este asunto), sino que debería centrarse en el qué debemos modificar para poder ser dignos de permanecer en la casa de *Gaia* (Lovelock 2006a, b) en convivencia con las más diversas formas de vida que nos acompañan en este devenir.

Es necesario conocer la historia y sus entresijos, al menos para aprender de los errores y no volver a repetirlos. Pero más importante es centrar nuestras energías en buscar caminos, inventar otras maneras de ser-y-estar-en-el-mundo para dejar de pensar que somos el centro del universo

Hay que superar el concepto de «humanidad» (ver Ilustración 1) para abrir la idea de VIDA y así ser capaces de desenvolver nuestra «sensibilidad» como una especie más que debe desarrollar sus propias y diferenciadas funciones en pro de poder mantener las condiciones que nos permitirán continuar viviendo.

**RELIGIONES HUMANISTAS:
RELIGIONES QUE VENERAN LA HUMANIDAD (Harari 2014)**

<i>Humanismo liberal</i>	<i>Humanismo socialista</i>	<i>Humanismo evolutivo</i>
El <i>Homo sapiens</i> posee una naturaleza única y sagrada que es fundamentalmente diferente de la naturaleza de todos los demás seres y fenómenos. El bien supremo es el bien de la humanidad.		
La «humanidad» es individualista y reside en cada individuo de <i>Homo sapiens</i>	La «humanidad» es colectiva y reside en la especie <i>Homo sapiens</i> como un todo.	La «humanidad» es una especie mutable. Los humanos podrían degenerar a subhumanos o evolucionar a superhumanos.
El mandamiento supremo es proteger el núcleo interno y la libertad de cada <i>Homo sapiens</i> individual.	El mandamiento supremo es proteger la igualdad de la especie <i>Homo sapiens</i> .	El mandamiento supremo es proteger a la humanidad para que no degenere en subhumanos, y promover su evolución a superhumanos.

Ilustración 1: Concepto de Humanidad según Harari, 2014

Partiendo de estas preocupaciones y después de acompañar diversas lecturas y grupos de trabajo, se me abre la oportunidad en este espacio de Cátedra Manuel Sérgio, de desarrollar algunas de las ideas que vengo exponiendo en distintos espacios personales-académico-profesionales. Pretendo, desde la sencillez y claridad conceptual, avanzar en el desenvolvimiento de la ciencia de la motricidad humana que Manuel Sérgio nos ha colocado en las manos. Él mismo, nos ha repetido muchas veces que, «yo ya hice mi trabajo, ahora ustedes deben hacer el suyo». Tomando esas palabras del maestro, es que me atrevo (junto con otros colegas con quienes aprendo) a ir un poco más allá en el avance de esta área de conocimiento, sin perder de vista sus raíces fenomenológicas. ¡Veremos si lo consigo!

Motricidad una ciencia encarnada

*A lo largo de la historia,
la ciencia ha tendido a ignorar la mente,
aún sabiendo que ésta es el instrumento
a través del cual aprehendemos el mundo.*

(Wallace & Hodel 2009)

Las lecturas me abren perspectivas, me indican nuevos caminos que no había visto-pensado-sentido. Entrelazando las distintas lecturas y siendo crítico con ellas, debo pasarlas por mi ser motricio y sentir que «algo» nuevo se aloja conmigo y me lleva a un nuevo lugar desde donde continuar construyendo-mundo.

El mundo de las correrías y mass media de hoy en día, nos impide ser, en realidad, sujetos históricos-plenamente conscientes de nuestro papel en los mundos en que vivimos. Hablamos de creatividad, de aportar «algo» nuevo a lo escrito por otros, ¿cuál es, entonces, mi aporte?

A partir de lecturas de estos últimos meses (Harari 2015, 2016, 2018; Zizek 2012; Morin 2007, 2015; Marcos 2019; Ergas 2014; Frankl 1991; Cahz 2018; Álvarez 2017; Cavallé 2013; Garcia Aller 2019; Verano Gamboa 2009; García Selgas 1994; Manson 2018; Chomsky 2012; Klein 2017), me pregunto:

Primero, ¿qué significan esas lecturas para mí?, ¿soy capaz de detenerme a pensarme?, ¿puedo vivenciar «dentro» de esas lecturas?, ¿qué me

«arranca» desde las profundidades de mi ser?, ¿con qué lenguaje(s) me permite expresarlo?, ¿tengo palabras para pronunciarlo?, ¿qué cambios se están produciendo en mí?

El mundo actual está en crisis total, la que llaman «crisis apocalíptica», «punto cero» o «punto de no retorno» (Zizek 2012). Esto se fue cocinando desde la revolución industrial (crecer y crecer, explotar y explotar, contaminar y contaminar, consumir y consumir, desechar y desechar), fue denunciado desde finales de los 80 y en la década de los 90, llamando la atención, por parte de científicos del clima y a los que nunca se les prestó atención. Ahora, la mayoría de los seres humanos nos llevamos las manos a la cabeza, hacemos miles de manifestaciones, pero continuamos nuestra vida consumista. A los «duros-poderosos» no les importa, siguen ignorándolo y contaminando.

Al mismo tiempo, el sistema neoliberal impuesto en todo el mundo, centrado en el poder de unos pocos hacia unos muchos, no pretende dejar de seguir liderando el sistema-mundo. Aumentan las desigualdades, la pobreza y el malestar en los distintos pueblos de la tierra. Se quiere seguir creciendo y creciendo sin límites. Son los verdaderos «dueños» del mundo, del sistema, de los gobiernos, las escuelas, los centros de investigación (Varios 2018). Todo lo dominan, nada que pueda «frenar» su avance debe existir: se mata y se compra para mantener este corrupto sistema.

Esta realidad, ¿es la única realidad?, ¿y las vidas individuales?, ¿y el sentir de las gentes en el día a día?, las personas, en general, ¿son conscientes de esa «cruda» realidad?, ¿prefieren ignorarla y vivir en el «como si...»? *¿Tiene sentido estar «tan» preocupados por esa dura realidad, al punto de afectarnos en nuestras vidas diarias? Esta preocupación ya se ha convertido en obsesión hasta el punto de habersele colocado un nombre a ser tratado médicamente: «ecoansiedad».* En últimas, ¿cómo vivir en este mundo en crisis de punto cero?: ¿ignorándolo?, ¿asumiéndolo?, ¿haciendo qué?

Primero, en mi caso: enfermé, somaticé mis preocupaciones, me deprimí, perdí el horizonte, pero no me quedé ahí; me dediqué a buscar otros referentes que estudiaran el mundo desde lo bello y desde otros constructos del «sentido de la vida». Hasta que conseguí, un poco, reubicarme y «volver a ser». No podía ser que la vida se limitara a ver lo feo, lo malo, lo destructivo, la muerte. Veo, siento que a mi alrededor hay vida y muerte, feo y bello, buenas y malas personas, naturaleza hermosa y grandes destrucciones, paz y guerra. Es decir,

eros y thanatos han estado y están siempre presentes en nuestra evolución como sapiens. ¿En dónde quiero ubicarme?

Segundo, ¿qué nuevas perspectivas me proporciona?, ¿qué aprendí que no supiera?, ¿qué me confirmó que yo ya había intuido de alguna manera?, ¿las puedo identificar? Estas «nuevas» lecturas, me ayudaron a reubicar también «mis sentires». A «olvidarme» un poco del «trascender» para asumir el vivir, es decir a aprender que la vida no es solamente caminar con rumbo fijo hacia metas (ver cumplidos los sueños, los PRODUCTOS, lo que siempre entendí como «sentido de la vida») sino también PROCESO, disfrute con los minutos de cada día. Momentos que unas veces son gratos y otras ingratos, pero que todo ello constituye la VIDA. Y que debo re-aprender a estar en el mundo desde mis fortalezas, para poder asumir mis debilidades y de esa manera continuar creando y aportando desde lo que soy y sé hacer: escribiendo y dialogando con quien esté dispuesto a hacerlo y aprender juntos, creando nuevos caminos ¡que también es una manera de trascender!

Tercero, ubicándome en «mi centro» ontológico-epistemológico-metodológico (la MH), ¿hacia dónde me encaminan esas nuevas perspectivas?, ¿qué es lo nuevo aprendido y no escrito?, ¿al desarrollo de la «vida motricia»?

La Motricidad como eje de la vida no está fundamentado suficientemente. Desde ese foco, llevarlo a los distintos espacios en donde tengamos la ocasión de colaborar. Siendo el centro de la vida (lo veremos más abajo) no está ligado a ninguna actividad específica que realiza el ser humano (Trigo 2010) sino a la actitud, a la energía que me permite ser-y-estar-en-el-mundo de una manera libre y consciente (Trigo & Oliveida dos Santos 2018).

Cuarto, ¿puedo escribir todo esto con significado para mí?, ¿tengo elementos suficientes y bien encarnados para escribir para otros?, ¿tengo propuestas a hacer? Sí, aunque con muchos matices, sabores y consciencia que poco podemos hacer por cambiar el mundo, pero quizás podamos sembrar algunas inquietudes en las personas con quienes interactuamos. ¿Suficiente?: tendrá que ser.

Como investigadores, construimos nuestra interpretación del mundo, no solamente desde lo que vivimos, sino desde lo que estudiamos y experimentamos. Por lo tanto ¿qué posición ocupa la ciencia en la constitución de la manera en que comprendemos el propio mundo?, ¿qué sistema de creencias se han instalado en el mundo monolítico-occidental para desconocer los aportes de las ciencias de los otros pueblos de la tierra?, ¿por qué el conocimiento

elaborado en occidente se le denomina «ciencia» y a los conocimientos elaborados en los pueblos amerindios, orientales y africanos «mitos», leyendas o sabiduría popular?

¿Hay algo que podamos mostrar a «nuestros» lectores sin sesgarlos con nuestros autores de referencia? Difícil cuestión que intentaremos abordar con sencillez, coraje, humildad, mucho de atrevimiento y más preguntas que respuestas, pero con el ánimo de construir en la diferencia. Veamos algunos ejemplos:

¿ENTONCES?

Si somos lectores...

Si ya estudiamos...

Si estamos en el siglo XXI...

Si ya entendimos (con la razón)...

Si escribimos textos aclaratorios...

Si ya nos permitimos emocionarnos...

Si ya hemos llegado a puntos de encuentro...

Si ya decimos que está superado el cartesianismo...

Si ya pasamos de la física newtoniana a la física cuántica...

Si ya existen conversaciones entre los budistas-meditadores y los científicos-occidentales...

¿POR QUÉ SEGUIMOS EN EL MISMO LUGAR?

Porque no hemos leído corpóreamente...

Porque entendemos pero no comprendemos...

Porque no queremos salir de los lugares de comodidad...

Porque tenemos miedo a no ser serios...

Porque nos gusta escribir textos enredados y repetitivos...

Porque el cartesianismo-darwinismo está «pegado» a la piel y forma parte de nuestra historia...

Porque es más fácil seguir la corriente y quejarse...

Porque es más sencillo «echar la culpa» a otro(s) que estudiar encarnadamente...

Porque no lo hemos introducido en nuestro ser visceralmente...

Porque vivenciar es más desafiante que hablar y/o escribir...

Porque... NO TENEMOS LAS HERRAMIENTAS PARA

ROMPER EL CARTESIANISMO...

Porque no nos atrevemos o no sabemos utilizar diversos lenguajes
que aclaran mejor los caminos...

Porque no conseguimos ver más allá...

Porque seguimos pensando que éste es el mejor mundo de los posibles...

Porque nos resulta imposible pensar en un mundo
colaborativo y no competitivo...

Porque nos hemos formado en el lenguaje de la razón-alfabético y tene-
mos miedo en soltarlo y «no ser serios»...

¿Y ENTONCES?, ¿HAY FUTURO?

SÍ

SÍ, si nos atrevemos...

SÍ, si estamos dispuestos a cambiar estilos de vida...

SÍ, si nos permitimos otras lecturas-de-mundo-corporeizadas...

SÍ, si nos ponemos a estudiar en serio (corpóreamente)...

SÍ, si somos más humildes y colaboramos con los otros
en pro de proyectos de Vida...

SÍ, si trabajamos colaboradora y creativamente en denunciar el paradigma
cartesiano-darwinista-competitivo en todos sus aspectos...

SÍ, si dejamos a aquellos que no hacen, que no aportan, que ponen tra-
bas, que no producen y lo que hacen es criticar lo que otros hacen....

SÍ, si queremos comprender que el mundo-de-la-vida,
precisa de un nuevo Paradigma sobre el que instalarnos...

SÍ, si somos capaces de decir y escribir con palabras simples
lo que está enredado en textos diversos...

NO

NO, si nos gusta el estilo de vida que llevamos...

NO, si mantenemos la visión disciplinar, fragmentaria, competitiva de no-
sotros mismos, de los otros, de lo otro, del mundo, del cosmos...

NO, si los egos siguen orientando los caminos...

NO, si continuamos repitiendo lo que otros cartesianos han dicho, escrito
y hecho...

NO, si nos vanagloriamos en los escritos...

NO, si pretendemos seguir compitiendo unos contra otros para ganar más y más...

¿Y QUIÉN/ES VAN A HACERLO?, ¿CUÁNDO?, ¿CÓMO?, ¿CON QUIÉN?

Uno a uno...

Todos a una... como Fuenteovejuna...

Desde ya...

En todo lugar y tiempo...

Con uno mismo...

Con mi entorno inmediato en que me desenvuelvo...

En mis relaciones personales y profesionales...

Sin miedos...

Atreviéndome a crear y mostrar nuevos caminos...

En base a Principios de Vida...

Con paciencia, coraje, tesón, alegría, amor...

Diciendo «NO», cuando mi intuición/sabiduría/conocimiento/
vivencias me lo indiquen...

No jugándole al sistema...

Todo ello... exige... UN CAMBIO MENTAL TOTAL,
desde la MENTE ENCARNADA/CORPOREIZADA

¿CON QUÉ HERRAMIENTAS?

Con y desde nuestra mente corporeizada...

Bebiendo en otras fuentes...

Re-leyendo fuentes originales y creando praxis que nos lleven más allá...

Creyendo en nosotros mismos y en lo que hacemos...

Buscando la coherencia entre lo dicho y hecho...

Sacando a la luz todos nuestros lenguajes...

Mostrando, experimentando, vivenciando caminos diversos...

Cooperando con los otros-todos con quienes compartimos el Universo...

Con imaginación y energía...

En la ACCIÓN del día a día...

Aprendiendo con otros que se han atrevido a andar por otras sendas...

Siempre me cuestiono por qué «la ciencia», en aras de una tal «rigurosidad» nos eliminó a los seres humanos de su mirada científica. Es como si

quien investigara no fuera un humano, sino un «dato», es decir, un número. ¿Cómo es posible, me pregunto y pregunto, que si somos los seres humanos los únicos que podemos indagar, reflexionar, explicar, comprender, diseñar los proyectos de investigación, tengamos que quedarnos afuera de las observaciones, interpretaciones, descripciones y escritos?

«La influencia del materialismo científico tanto en los científicos como en el público fue mayor durante el siglo XX y su dominio aumenta en el siglo XXI. El mundo moderno dio en llamarse «la época científica», ya que numerosos descubrimientos e inventos transformaron la sociedad de arriba abajo. Hubo grandes beneficios, sobre todo en el cuidado de la salud, el transporte, la agricultura, la producción industrial y las comunicaciones. Pero el siglo XX fue también el periodo de mayor inhumanidad de los seres humanos entre sí, así como de la degradación sin precedentes del entorno natural [...]. Ciertamente, reducir la subjetividad humana, la mente humana, a procesos neuronales que funcionan según las leyes impersonales de la física (que implican a la neurobiología, la química, etc.) socava cualquier sentido de responsabilidad moral. Con tal trasfondo amoral, no resulta sorprendente que el crimen, las actitudes egoístas y la indiferencia pública ante las dificultades de los menos afortunados hayan llegado a dominar la vida moderna» (Wallace & Hodel 2009, 171).

Una eterna discusión con los científicos de batas blancas para decir que la objetividad no existe, ya que todos los seres humanos somos sujetos y por tanto, subjetivos. Que no es posible separar el objeto del sujeto cuando queremos entender una determinada realidad. No había manera que nos comprendieran. Siempre estos científicos nos miraban ¿en menos? Así fueron pasando los años y algunos continuamos nuestras labores investigativas por otros derroteros que nos llevaron, poco a poco, a entender por qué las batas blancas no querían comprenderse como sujetos y aceptar que sus proyectos investigativos, desde el inicio, estaban «contaminados» de sus subjetividades, a pesar de todos sus esfuerzos por mantenerse «asépticos».

Tuvimos mucho que leer y estudiar para comprender esta situación. Recuerdo que el primer libro de estas características fue el de (Capra 1982), *el tao de la física* que me abrió el panorama de la historia de la ciencia y sus mitos, al tiempo que tranquilizó mi mente encarnada inquieta y me permitió avanzar por diversos espacios.

Luego siguieron y siguen muchos otros autores, fundamentalmente provenientes de la física cuántica, la filosofía budista, los diálogos entre oriente y occidente (Varela 1999), los aportes de las nuevas ciencias y la neurociencia, que me ayudaron a fundamentar mis intuiciones de tiempos atrás y caminar en el más ser (Sheldrake 2013, Capra et al. 1999, Wallace & Hodel 2009, Capra 1982, 1998, 2002, 2007, Huntington 2005, Laszlo 2008, 2012).

Leer a Francisco Varela (Varela 2000a, b) con sus aportes desde la biología y la neurofenomenología, me enseñó a ver la mente desde un principio corpóreo. No existe una mente en el cerebro, no somos seres pensantes, somos seres corpóreos, somos mentes encarnadas porque nuestras células son inteligentes por sí mismas. *La vida es inteligente porque si no lo fuera, no podría ser vida*. ¡Qué difícil comprender esto desde la fragmentación del conocimiento occidental!, y ¡qué fácil sentirlo! Es la brecha entre «lo obvio», lo que sentimos-vivimos en el día a día y lo que «nos enseñan» desde los principios de la ciencia clásica occidental. Tanta es la grieta que llegamos a desconfiar de nosotros mismos, de nuestras percepciones e intuiciones y basarnos solamente en lo que hombres/mujeres de ciencia nos dicen. ¡Cuánta injusticia se cometió/comete en pro de la «ciencia»!

Especialistas en diferentes dominios explican cómo son inventadas (construidas) realidades científicas, sociales e individuales por cuanto la presunta realidad exterior, objetiva y establecida, es abordada siempre con ciertos supuestos fundamentales que nosotros tenemos por aspectos «objetivos» de la realidad, cuando en verdad son sólo las consecuencias de nuestros modos de *buscar* la realidad (Watzlawick 2000, 16).

Y esta manera de entender «la ciencia» la absorbió de manera fantástica todo el mundo académico al relegar la creación a la producción, el pensamiento a la reproducción y enumeración de citas para engrosar la «validez» del conocimiento y el prestigio de revistas y universidades. ¡Con qué claridad vívida nos lo muestra la premio Anagrama de ensayo (Zafra 2017) al denominarnos «hombre fotocopiado»!

También influyó el encuentro con la ciencia de la motricidad humana que propugnó el Dr. Manuel Sérgio y con quien colaboro continuamente en este aprendizaje. Una motricidad que rompía con todo tipo de dualismos y nos dice que somos seres corpóreos y es gracias a esa corporeidad que nos vivimos y

somos en el mundo. Una motricidad que es logos encarnado, que es vivencia, que es energía, que es consciencia, que es red de sentidos, que es comprensión de la vida desde la vida misma. Una motricidad que soy-yo. Una motricidad que es acción, es enacción, es Vida. Y ahí no hay objeto y sujeto, no hay ciencia y filosofía, no hay unos «contra» otros, sino unos «con» otros porque es en la colaboración entre diferentes que nació y discurre la vida (Maturana 1999, 2003, Maturana & Verden-Zöllner 1993).

Y... porque no hay un ahí afuera a ser descubierto y un aquí dentro engañoso a ser ignorado, como la ciencia clásica nos enseñó, sino que todo forma parte de todo, ya que cada célula reúne toda la historia de la vida. De ahí que, muchas veces, percibamos lo que no vemos, ni olemos, ni tocamos, sino que intuimos que «algo» sucede a nuestro alrededor. Es el concepto de «campo akásico» desarrollado por (Laszlo 2012).

El universo es inteligente y nosotros estamos demasiado ciegos (por nuestra formación) para aceptar no ser el centro del universo y comprender que conocemos no sólo a través de nuestros sentidos (sensoriales), sino de otros sentidos internos que nos permiten ir más allá de la información que proviene de los «cinco» sentidos estudiados. Estamos demasiado moldeados por siglos de historia «objetiva» para aceptar que no somos más y nada menos que células inteligentes en interacción con otras células inteligentes con quienes compartimos la vida.

El desconocimiento de esta red de interconexión de vida para la vida hace que los seres humanos nos comportemos de manera estúpida destruyendo todo lo que tenemos alrededor y consumiendo para hacer más y más basura que nos permita sentirnos «poderosos» por el cúmulo de objetos, la mayoría de las veces inservibles e insostenibles para una vida digna. Dado que sentimos que nada afecta a la vida del universo, y sólo importo yo y mi pequeño entorno, el concepto de cuidado está fuera de mi manera de ser y estar en el mundo.

¿Por qué, si no, mantenemos nuestro ritmo trepidante de usar y tirar?, ¿por qué, si no, continuamos a llenar los océanos de basura?, ¿por qué, si no, seguimos produciendo armas para la guerra y no herramientas para la vida?, ¿por qué, si no, nos empeñamos en acumular por unos pocos en vez de distribuir entre unos muchos?, ¿por qué, si no, seguimos utilizando energías sucias en vez de dejar pasar al mercado las energías limpias ya existentes? ¡Tantas preguntas que no comprendemos!, ¡tantos interrogantes

que siguen sin respuestas para la vida del día a día de millones de seres humanos!

Mientras no tomemos consciencia (vivencia encarnada) que somos uno en el universo y la(s) ciencia(s) no modifique/n su forma de investigar y la manera que transmite el conocimiento a la ciudadanía (conocimiento encarnado), seguiremos matándonos y destruyendo el lugar en que vivimos. Parece que nos encanta ser destructores de nuestra propia historia y no creadores de la misma. ¿Han pensado alguna vez que nosotros, los que vivimos en este siglo, somos el resultado de los creadores de la humanidad de los siglos anteriores?, ¿qué queremos dejar a la especie humana como vivientes de esta etapa histórica?

A este «nuevo» enfoque de la ciencia y por tanto la investigación, le hemos denominado *ciencia e investigación encarnada* (Trigo 2008, 2011), (Trigo, Bohórquez, & Rojas 2013) definiéndola de la siguiente manera: *Ciencia encarnada* es conocimiento (encarnado) sistematizado (teoría de los sistemas y complejidad) elaborado mediante la puesta en escena de nuestra corporeidad-motricidad-creatividad a través de caminos investigativos encarnados organizados epistémica y no teóricamente. Es conocimiento hecho propio, enraizado, se lleva a todas partes, no se esconde, es parte vital del ser.

Investigación encarnada, la definimos como el estudio de los diversos procedimientos corpóreos que empleamos para descubrir los entresijos de un problema que me/nos afectan como ser(es) humano(s) en el mundo (soy humano y nada de lo que es humano me es ajeno).

Corporeidad-Motricidad

Motricidade e corporeidade só podem ser distinguidas conceitualmente, não havendo possibilidade concreta de existência de manifestações motrícias sem corpo(reidade), nem de corpo(reidade) que não implique em manifestações motrícias – pois a constituição da corporeidade é indissociável da movimentação num ambiente social humano. Assim, corporeidade e motricidade podem ser mais bem compreendidas se consideradas em relação dialética, gerando-se e determinando-se reciprocamente.

(Kolyniak 2003)

¿De dónde proviene esta interpretación?, ¿cuál es su histórico? Los pioneros en el reconocimiento del homo sapiens como un ser corpóreo indivisible los encontramos en la imagen que sigue (ilustración 2) (Merleau-Ponty 1945, Laín Entralgo 1999, Echeverría 2003).

A partir de los fenomenólogos franceses y alemanes, Manuel Sérgio desarrolla la ciencia de la motricidad humana afirmando que no existe ninguna diferencia entre corporeidad y motricidad, pues ambas hacen parte de la misma complejidad biológica. La motricidad surge y subsiste como emergencia de la corporeidad, como señal de quien está-en-el-mundo para alguna cosa, como señal de un proyecto (Sérgio 2005, 23).

A pesar de todos estos desarrollos, la RAE (Real Academia Española, 23.^a edición, 2014), todavía mantiene unas definiciones de Corporeidad y Motricidad centradas en el dualismo cartesiano y la visión biologista de la vida:

corporeidad

Cualidad de corpóreo.

corpóreo, a

Del lat. *corporeus*.

1. adj. Que tiene cuerpo o consistencia.
2. adj. Pertenciente o relativo al cuerpo o a su condición de tal.

Motricidad

De *motriz* e *-idad*; cf. fr. *motricité*.

1. f. Capacidad del sistema nervioso central de producir la contracción de un músculo.
2. f. Capacidad de un cuerpo para moverse o producir movimiento.

Dada la situación, en enero de 2018, cuatro investigadores² de la Red Internacional de Investigadores en Motricidad Humana (RIIMH), nos pusimos en contacto con la RAE para hacer un aporte con la intención de ampliar, mejorar

² Dra. Marta Genú y Dr. Sérgio Santos (Brasil); Dr. José María Pazos y Dra. Eugenia Trigo (España).

y fundamentar estos conceptos. Del trabajo realizado surgieron estos acervos que completarían los que recoge la RAE:

Corporeidad:

condición de presencia;
ser-en-el-mundo

Corpóreo/a:

adj. Relativo a corporeidad;
adj. Condición substancial del ser, ente, organismo;
Materialidad del ser.

Motricidad:

Expresión de la motilidad;
Intencionalidad operante.
Unidad /totalidad relacional dinámica que habita la condición de ser en el mundo.
Manifestación de la corporeidad.

Motricio:

Adj. Relativo a motricidad.

Ya en el año 1999, el equipo de investigación Kon-traste, había publicado sus aportes en esta área diferenciando cuerpo de corporeidad, motricidad de movimiento y motriz de motricio, adjetivo éste que tuvimos que crear (kon-traste & Trigo 1999) después de una exhaustiva búsqueda y consulta a expertos de distintas áreas y contextos (ver Ilustración 2) y que fue utilizándose y aplicando en múltiples investigaciones, estudios y tesis doctorales de unos y otros países por donde transitamos. En aquel entonces definimos la motricidad: *expresión-impresión de la corporeidad; pensar-sentir-querer-hacer-comunicar.*

Glosario de términos (Trigo & Kon-traste 1999)

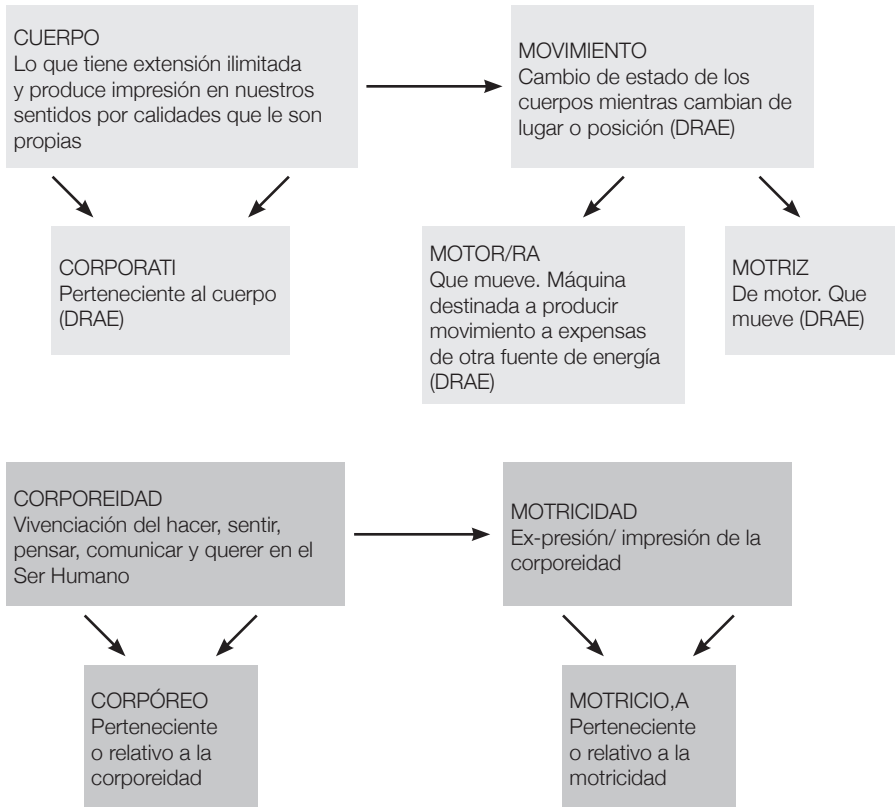


Ilustración 2: Glosario de términos (Trigo & Kon-traste 1999)

Posteriormente, en el año 2003, cinco investigadores de la RIIMH, coordinados por el Dr. Carol Kolyniak (Kolyniak 2003), elaboramos y publicamos un glosario en que se aclaran y desarrollan otros conceptos fundantes de la Motricidad Humana. Esa investigación nos llevó a conceptualizar la Motricidad así:

Processo adaptativo, evolutivo e criativo caracterizada por intencionalidade e significado, fruto de um processo evolutivo cuja especificidade encontra-se nos processos semióticos da consciência, os quais, por sua vez, decorrem das relações recíprocas entre natureza e cultura – portanto, entre as heranças biológica e sócio-histórica. A motricidade refere-se, portanto, a sensações conscientes do ser humano em movimento intencional e significativo no espaço-tempo

objetivo e representado, envolvendo percepção, memória, projeção, afetividade, emoção, raciocínio. Evidencia-se em diferentes formas de expressão – gestual, verbal, cênica, plástica etc. A motricidade configura-se como processo, cuja constituição envolve a construção do movimento intencional a partir do reflexo, da reação mediada por representações a partir da reação imediata, das ações planejadas a partir das simples respostas a estímulos externos, da criação de novas formas de interação a partir da reprodução de padrões aprendidos, da ação contextualizada na história – portanto, relacionada ao passado vivido e ao futuro projetado – a partir da ação limitada às contingências presentes. Esse processo ocorre, de forma dialética, nos planos filogenético e ontogenético, expressando e compondo a totalidade das múltiplas e complexas determinações da contínua construção do homem.

En subsiguientes estudios y procesos investigativos nos adentramos en los aportes de los físicos cuánticos que nos introducen en la comprensión del universo como un ser vivo en continua expansión, las investigaciones de Maturana y Varela sobre la *autopoiesis* y *ecoautopoiesis* (Maturana & Varela 1998), el concepto de *enacción* expuesto por Francisco Varela (Varela 2000b, a) desde la neurofenomenología, la actualización de la idea de *acción* desde los planteamientos fenomenológicos (Viau 2012, Sérgio 2008, Morin, Gadoua, & Potvin 2007), los aportes de António Damásio (Damásio 2003, Damásio 2000, 1995) y (Noë 2010) sobre la *consciencia* y el *sentido-propósito-intención* desde distintos enfoques temáticos. Con base en todos estos planteamientos, continuamos la fundamentación, desarrollo y aplicación de la CMH al mundo de la vida y no solamente a «actividades» específicas que realiza el ser humano. Comenzamos a pasar del mundo-material-de-las-cosas y/o actividades, al mundo de la vida, al mundo de los sapiens en sus diversas situaciones de vida consciente.

A partir de estos enfoques, en el 2016 (Trigo 2016) definimos la motricidad humana como la energía que nos impulsa a vivir, caminar en el más ser, percibirnos para así tomar consciencia de quiénes somos, dónde estamos y hacia dónde vamos (yo-otro-cosmos).

Vida Motricia en un mundo en crisis: De la sensación a la sensibilidad

En la actualidad nos hallamos en medio de un cambio radical: lo que actualmente se avecina en el horizonte es la inédita posibilidad de que la intervención humana perturbe catastróficamente el desarrollo de las cosas, provocando un desastre ecológico, una fatal mutación biogenética, una calamidad nuclear o socialmilitar similar, etc. [...] Ya no podemos confiar en el alcance limitado de nuestros actos: ya no se sostiene que, hagamos lo que hagamos, la historia continuará su marcha. [...] Lo que está amenazado actualmente no es solo la continuidad de la Historia; a lo que estamos asistiendo es a algo parecido al fin de la propia naturaleza.

(Zizek 2012, 438-439)

Zizek llama a esta etapa histórica como «apocalipsis ecológico» o «punto cero» en el sentido, como explica más arriba, que el problema-raíz de nuestra era es la permanencia de la posibilidad de la Vida en el planeta Tierra y que el resto de problemas se derivan de ese acontecer. Al mismo tiempo, nos comenta el autor, que las diversas violencias (violencia sociosimbólica -exclusión social-, física externa -violaciones, atentados terroristas, violencia callejera- y la destrucción de nuestra base material biológica -tumores cerebrales, alzheimer, etc.) que estamos viviendo en los más disímiles lugares del mundo se limitan a una única violencia: la lucha contra un sistema enfermo o, como dice Chomsky en una de sus míticas frases «el verdadero problema del mundo es cómo impedir que salte por los aires».

En el año 2002 (Timsit 2002) sintetiza esta manipulación en «las diez estrategias de manipulación mediática»: 1. La estrategia de la distracción; 2. Crear problemas y después ofrecer soluciones; 3. La estrategia de la gradualidad; 4. La estrategia de diferir; 5. Dirigirse al público como criaturas de poca edad; 6. Utilizar el aspecto emocional mucho más que la reflexión; 7. Mantener al público en la ignorancia y la mediocridad; 8. Estimular al público a ser complaciente con la mediocridad; 9. Reforzar la autoculpabilidad; 10. Conocer a los individuos mejor de lo que ellos mismos se conocen.

La pregunta ahora es sobre nosotros mismos. ¿De qué manera no caer en la *eco-ansiedad* y/o la frustración, la desesperanza, la desilusión?, ¿qué

podemos hacer desde nuestro lugar en el mundo para seguir viviendo con alegría, esperanza y consciencia?

Anteponer la esperanza a la desesperanza y desesperación, es quizás, una de las actitudes que nos pueden dar energía para el cambio. No tirar la toalla porque «nada de lo que hagamos podrá cambiar nada» o «para qué actuar si ya todo está perdido». El simple hecho de pensar en negativo sea posiblemente lo primero a cambiar. Como escribe (Klein 2017, 139): «la política odia el vacío: si no se ha llenado de esperanza, habrá quien lo llene de miedo» y nos recuerda (Morin 2007, 80-89 «preparémonos para todo, salvo para el porvenir radiante. [...] Sé que nada está decidido, que nada estará nunca decidido, definitivamente, salvo la muerte. Tendremos que caminar en la alegría y el sufrimiento, en la espera no ya de la promesa, sino de lo inesperado».

No es fácil, puesto que todas las noticias que nos llegan están sembradas de *thanatos*, pero si observamos nuestra propia vida y a nuestro alrededor, veremos muchas más noticias de *eros*. La escritora y periodista Naomi Klein nos advierte con contundencia y claridad del peligro de caer en la trama del *shock* y apunta diversas estrategias para no caer en esas negativas redes (Klein 2017). Sabemos que, a lo largo de toda la historia, *eros* y *thanatos* han sido nuestros compañeros de caminadas; no existimos sin dolor y sin alegría. ¿Por qué no vemos ambas cualidades y nos centramos en sembrar belleza, paz, alegría en nosotros mismos y alrededor en vez de provocar la violencia allá donde nos encontremos?

Tenemos la información, los datos están ahí y en poco que se indague sale a la luz el enfermizo sistema en que vivimos y mantenemos. ¿Qué nos ha sucedido como especie que no vemos la oscuridad a la que hemos llegado? ¿Qué está en la raíz de las multitudinarias manifestaciones (pacíficas y violentas) que estamos padeciendo en este 2019-2020 (Cataluña, Ecuador, Bolivia, Colombia, Hong-Kong, EE. UU., etc.)? Invito a revisar, entre otros, los artículos: «la rabia se toma el mundo, ¿están la democracia y el capitalismo en crisis?» (Semana 2019); «el virus de la protesta se extiende por el mundo» (Sara 2019); entrevista a Emilio Lledó: «en el conflicto catalán han sobrado ignorancia y pasión» (Constenla 2019) y esta otra a Chomsky (Hidalgo 2019): «ellos entendieron que era más sencillo crear consumidores que someter a esclavos», para tratar de comprender el mal global que nos inunda y volver a creer en las utopías y los sueños por «otros mundos posibles» que parece hemos olvidado.

¿Será que con tanta mirada en lo material hemos perdido la sensibilidad?, ¿será que nos conformamos con tener sensaciones que ya no distinguimos emociones, sentimientos y sensibilidad? Nos cuesta ponernos en el lugar del otro (empatía), entendiendo «el otro» como todos los otros seres vivos con quienes compartimos *Gaia*. Es como si ya nada nos tocara y preferimos continuar en nuestros caminos consumistas antes de detenernos a pensar «qué hacemos, qué queremos, hacia dónde vamos». Los acelerados ritmos del hoy, nos impiden ser seres creadores de futuros posibles, puesto que la *creatividad* (como cualidad humana) necesita tiempo de incubación para que puedan surgir nuevas ideas.

Pero ¿qué significa ser-y-estar-en-el-mundo como seres corpóreo-motricios? Como decíamos más arriba, somos cuerpo y fuera del cuerpo solamente existen otros cuerpos. Pero siglos de materialismo y cartesianismo, nos impiden sentirnos en plenitud como lo que somos: seres corpóreos. No existe ningún fenómeno humano fuera de nuestra corporeidad, de ahí que ya no sea posible continuar separando «la mente» del «cuerpo», o los sentimientos del cuerpo. Somos cuerpo y como tales actuamos. Sin embargo, es fácil decirlo, escribirlo, pero difícil asumirlo.

Esta separación histórica nos ha convertido en seres insensibles, puesto que, al poner el acento (en nuestras sociedades occidentales) en lo externo, lo cuantificable, lo medible y lo humano como eje del universo, hemos desconocido y despreciado lo que realmente nos hace humanos. ¡La gran contradicción!

O en palabras de Harari (2016, 212):

Una *experiencia* no está hecha de átomos, moléculas, proteínas o números. Por el contrario, es un fenómeno subjetivo que incluye tres ingredientes principales: sensaciones, emociones y pensamientos. En cualquier momento concreto, mi experiencia comprende todo lo que perciba (calor, placer, tensión, etcétera), cualquier emoción que sienta (amor, temor, ira, etcétera) y cualesquiera pensamientos que surjan en mi mente.

¿Y qué es «*sensibilidad*»? Significa dos cosas. En primer lugar, prestar atención a mis sensaciones, emociones y pensamientos. En segundo lugar, permitir que estas sensaciones, emociones y pensamientos influyan en mí. Doy por hecho que no debo permitir que cualquier brisa pasajera me lleve. Pero debo estar abierto a nuevas experiencias y permitir que cambien mis puntos de vista, mi comportamiento e incluso mi personalidad.

Experiencias y sensibilidad se retroalimentan en un ciclo que nunca acaba. No puedo experimentar nada si no tengo sensibilidad, y no puedo desarrollar sensibilidad a menos que esté expuesto a una diversidad de experiencias. La sensibilidad no es una aptitud abstracta que pueda desarrollarse mediante la lectura de libros o asistiendo a conferencias. Es una habilidad práctica que puede madurar únicamente si se aplica a la práctica.

Entonces buscamos el sentido, el sentido de la vida, más allá de nuestras fronteras corpóreas. Buscamos en la religión, la ciencia, el consumismo, las metas y nos olvidamos, como decía Merleau-Ponty que «no se trata de buscar el origen del sentido en la consciencia trascendental, sino justamente en el mundo de la vida como mundo sensible o mundo de la percepción» (Verano Gamboa 2009, 605).

Combinar placer y propósito (Dolan 2015) es uno de los grandes desafíos de este siglo. No podemos sentirnos alegres sin grandes dosis de placer (yo experiencial) al mismo tiempo que grandes dosis de propósitos (yo evaluador o narrativo), lo que significa vivir el día a día con encantamiento (Santos 2019) al tiempo que miramos hacia algún horizonte que nos dé sentido. Esto que era claro para las *filosofías perennes* (Cavallé 2013) lo hemos perdido los filósofos occidentales al querer sacar la filosofía del mundo-de-la-vida y «encerrarla» en las aulas académicas de historia de la filosofía. Somos grandes y eficientes narradores y débiles «vivenciadores» de experiencias buenas y alegres al unísono. O bien nos dejamos llevar por las inmediateces materiales (consumo, drogas, juegos de azar, etc.) o nos falta energía para vivir en intensidad nuestro día a día.

Otro asunto que hemos encontrado, después de consultar a más de un centenar de personas de distintas edades, contextos y países y que nos llamó la atención, fue al preguntar qué le hace feliz y qué le da sentido en la vida. La mayoría, con independencia de tener o no hijos, es que su sentido y felicidad estaba relacionado con la atención a los menores (hijos, sobrinos, nietos) y muy poco consigo mismos y mirando más a las metas-futuros que a los presentes. ¿Hemos perdido la capacidad de disfrute con nosotros mismos?, ¿estamos demasiado mediados por costumbres cristianas de culpabilidad para sentir placer con uno mismo? Preguntas en abierto para otros estudios y profundizaciones. Entonces, ¿qué significa una *vida motricia*? (ver Ilustración 3).

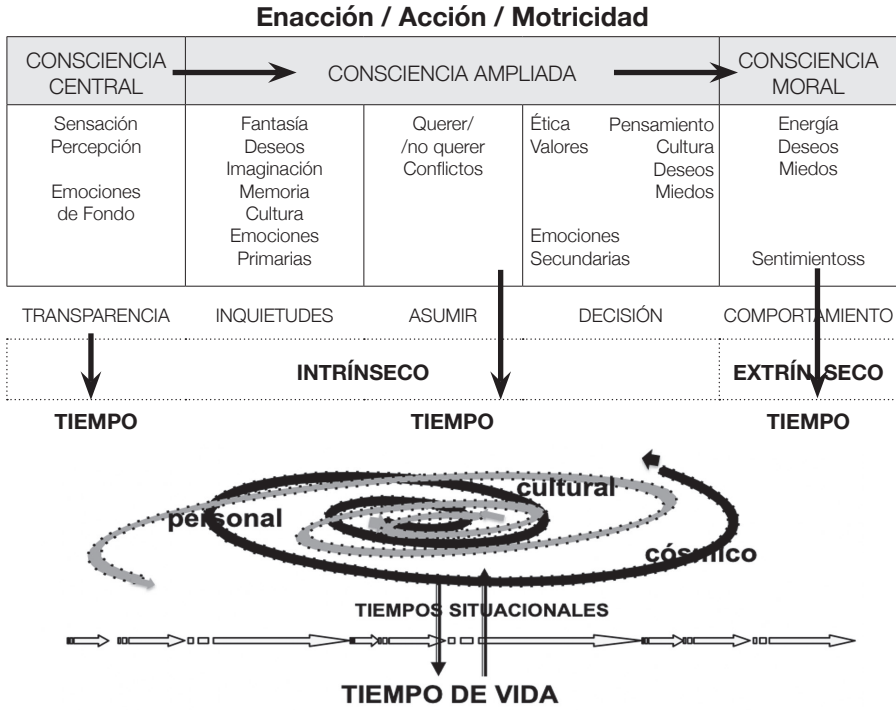


Ilustración 3: Vida motricia

Los seres humanos (de hecho, todos los seres vivos) vivimos en un tiempo que es nuestro *tiempo de vida*. La única certeza es que al cabo de ese tiempo llega la muerte (aunque a veces lo olvidemos o no queramos pensar en ello). Ese tiempo de vida se va llenando a través de los *tiempos situacionales*, las vivencias del día a día y eso se realiza en nuestro contexto histórico-cultural-cósmico. Cuánto menos conscientes seamos de esa ineludible realidad, menos disfrutaremos de una vida plena. O bien vamos dejando la vida en el día a día de los placeres inmediatos (vida experiencial), o bien nos la pasamos pensando en las metas de los futuros que puedan venir (vida narrativa). En uno y otro caso, hemos dejado pasar la Vida sin darnos cuenta. ¿Cómo afrontar esta situación-vivencia?

Si partimos de los tipos de consciencia que viene desarrollando Damásio y la relación con emociones y sentimientos, vemos que en el primer eslabón es la *consciencia central* en donde se ubican la mayoría de actividades que realizamos de manera «automática» o en «transparencia». Constituyen la base de nuestra evolución. No podríamos evolucionar si cada día que nos despertamos

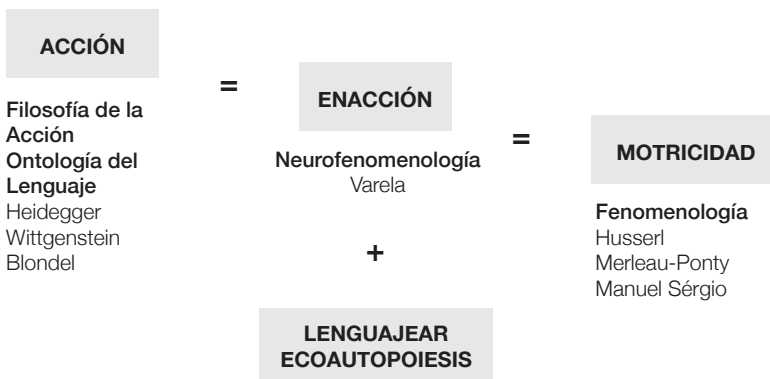
tuviéramos que comenzar a aprender cada una de las habilidades que nos permiten vivir en la cotidianidad. Es mantenida por las *emociones de fondo* (entusiasmo y desánimo) y se lleva a cabo a través de la sensación y percepción.

A continuación entra la *consciencia ampliada* que implica en primer lugar las *emociones primarias* (miedo, rabia, alegría, tristeza, disgusto...) a partir de las cuales se generan las preguntas, las inquietudes, los problemas y que posteriormente dan lugar a las *emociones secundarias o sociales* (vergüenza, desprecio, orgullo, envidia...).

Cuando salimos de la *transparencia*, es decir cuando nos hacemos «conscientes» que algo cambió en mí, es que puedo *asumir* o no el problema que se me presenta. Una vez lo asumo, estoy en capacidad de *decidir* si estoy dispuesto a realizar el cambio que ese problema/cuestión me supone en mi vida. Estos tres momentos son intrínsecos en la persona. Los cambios, si los hay, son exclusivamente para la propia persona. Los beneficios solamente los experimenta el sujeto en su interioridad, pero en realidad «nada cambió».

¿Cuándo se origina el cambio? Cuando aparece la *consciencia moral* en que se produce un cambio de comportamiento y por tanto la externalidad. Ahí sí ha habido una mudanza, el ser humano se ha hecho «visible» ante él y el mundo desde una nueva perspectiva, desde una nueva corporeidad.

Y como no podía ser de otra manera, todo este proceso lleva *tiempo*, no es de un día al otro (al menos los cambios que implican complejidad y tesón) y por ello, en la era de los ritmos desenfrenados, no conseguimos caminar en el más-ser en el ser-mejor para una vida plena, para una vida motricia.



Biología del Amor – Maturana & Varela 1998

Ilustración 4: Acción, enacción, motricidad

Desde estos desarrollos arriba expuestos, llegamos a entender que *acción, enacción, motricidad*, son nociones similares que solamente varían por la pertenencia a una u otra escuela de pensamiento (ver Ilustración 4). Fundamentándonos en ello, llegamos en la actualidad a conceptualizar de esta manera: *Percepción de nuestro ser-corpóreo (ser-en-el-mundo) que, desde la incompletud, nos inquieta a vivir y caminar en el más ser (trascendencia), nos compromete autoecopoiéticamente (co-implicados cooperativamente con el/los otro(s) y el cosmos), desde todas nuestras cualidades, lenguajes, culturas y habilidades que nos son propias como seres humanos, a la co-creación de un humanas / comunidades / sociedades / mundos que permita la VIDA de todos los seres presentes y futuros.* Definición que está en estudio por la comunidad internacional y que, nombramos inicialmente como «Motricidad Vital». Un vivir en plenitud, con alegría, esfuerzo, ética, trascendencia y colaboración.

De ahí que hayamos hablado de un nuevo paradigma sobre la tierra: el paradigma Vida o Motricidad Vital (Trigo 2016). Mientras no aprendamos y enseñemos a sentirnos como seres vivos en relación con el resto de lo vivo (y esto, repetimos, es Motricidad) no tendremos manera de ser-y-actuar-en-el-mundo de una manera pacífica y alegre. Oponerse al sistema-mundo-actual no tiene por qué pasar por la violencia (de todos contra todos) sino por la empatía, el diálogo, el encuentro en las diferencias para llegar a acuerdos que nos permitan continuar la VIDA. Retomar nuestro ser experiencial (placer) sin perder de vista nuestro ser narrativo (propósitos) al lado de nuestros congéneres es el fin prioritario en este *interregno* (Bauman & Bordoni 2016) que padecemos.

Sentirnos para sentir, tomar consciencia para ser conscientes de lo que nos jugamos como especie y actuar con calma, energía, alegría, compromiso y colaboración. He ahí la responsabilidad de la Motricidad como ciencia encarnada y política. Aquí estamos.

Síntesis

No son suficientes las lecturas para comprender en profundidad el mundo en crisis que vivimos. Todo conocimiento que no es pasado «por la piel» se queda en mero discurso repetible hasta la saciedad por cada uno de nosotros, los mass media y las redes sociales. Solamente cuando esas lecturas «se

encarnan» se pueden convertir en consciencia y conocimiento encarnado, el tipo de conocimiento que puede, si queremos, dar lugar a mudanzas. Cambio en las propias vidas y cambios en las sociedades que habitamos.

Tomar consciencia y actuar es el eje de la motricidad y por tanto será el lugar de partida para poder continuar teniendo el derecho de habitar *Gaia* en común-uniión con el resto de sus habitantes. A esto es lo que hemos denominado *vida motricia* o *Motricidad Vital* y que continuaremos elaborando corpóreamente (encarnadamente) en nuestras próximas investigaciones y escritos.

Bibliografía

- Álvarez, Miguel. 2017. *Vivir sin metas es la marca de estar realizado*. Medium 2019 (15 octubre). Accessed 15 octubre 2019.
- Bauman, Zygmunt, & Carlo Bordoni. 2016. *Estado de crisis*. 1.ª ed. Barcelona: Paidós.
- Chaz, Juan Pablo. 2018. «Vivir sin objetivos ni propósitos: quizá ahí se encuentre el sentido de la vida.» accessed 15 octubre.
- Capra, F., D. Bohm, P. Davies, J. Lovelock, R. Sheldrake, B. Dossey, & Griffiths y otros. 1999. *El espíritu de la ciencia*. Translated by Alfonso Colodrón. 1.ª ed. Barcelona: Kairós. Original edition, The spirit of science.
- Capra, Fritjov. 1982. *O Tao da Física*. Translated by José Fernandes Dias. 1.ª ed. 1 vols. Vol. 1. São Paulo: Cultrix. Original edition, The Tao of Physics.
- Capra, Fritjov. 1998. *La trama de la vida*. Translated by David Sempau. 1.ª ed. Barcelona: Anagramas. Original edition, The web os life.
- Capra, Fritjov. 2002. *Las conexiones ocultas. Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*. Translated by David Sempau. 1.ª ed. 1 vols. Vol. 1. Barcelona: Anagrama. Original edition, The Hidden Connections.
- Capra, Fritjov. 2007. *Sabiduría insólita. Conversaciones con personajes excepcionales*. 3.ª ed. Barcelona: Kairos.
- Cavallé, Mónica. 2013. «El sentido filosófico de la vida humana.» In *El sentido plural de la vida humana*, edited by Andrés Ortiz-Osés, Blanca Solares & Luis Garagalza, 56-83. Barcelona: Anthropos.
- Chomsky, Noam. 2012. *Cómo funciona el mundo*. Translated by María Victoria Rodil. 1.ª ed. Madrid: Katz. Original edition, How the World Works.
- Constenla, Tereixa. 2019. Emilio Lledó: «En el conflicto catalán han sobrado ignorancia y pasión». *El País*.
- Damásio, A. 1995. *O erro de Descartes*. 8.ª ed. 1 vols. Vol. 1. Portugal: Publicações Europa-América.
- Damásio, A. 2000. *O mistério da consciência*. Translated by Laura Teixeira. 1.ª ed. 1 vols. Vol. 1. Brasil: Companhia das Letras.

- Damásio, António. 2003. *Ao Encontro de Espinosa. As emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*. 1.ª ed. Portugal: Europa-América.
- Dolan, Paul. 2015. *Diseña tu felicidad: Cambia lo que haces, no lo que piensas*. Barcelona: Paidós.
- Echeverría, Rafael. 2003. *Ontología del lenguaje*. 6.ª ed. Chile: J.C. Sánchez.
- Ergas, Darío. 2014. *Sentido del sinsentido*. 3.ª ed. Santiago de Chile: Virtual Ediciones.
- Frankl, Viktor. 1991. *Em Busca De Sentido: Um psicólogo no campo de concentração*. 42 ed. Lisboa: Editora Vozes.
- García Aller, Marta. 2019. Lipovetsky: la gente no va a dejar de comer carne ni de ir en coche para salvar el planeta. In *El Confidencial*, edited by Gilles Lipovetsky: El confidencial.
- García Selgas, Fernando. 1994. «El “cuerpo” como base del sentido de la acción.» *Reis. Revista española de investigaciones sociológicas* 68:41-83.
- Harari, Yuval Noah. 2015. *Sapiens*. Barcelona: Debate.
- Harari, Yuval Noah. 2016. *Homo Deus*. 1.ª ed. Barcelona: Debate.
- Harari, Yuval Noah. 2018. *21 lecciones para el siglo XXI*. Translated by Joandomènec Ros. 1.ª ed. Barcelona: Debate. Original edition, 21 Lessons for the 21st Century.
- Hidalgo, María. 2019. Ellos entendieron que era más sencillo crear consumidores que someter a esclavos. Chomsky. <https://muhimu.es/>. Accessed noviembre 2019.
- Huntington, Samuel 2005. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. 1.ª ed. Barcelona: Paidós.
- Klein, Naomi. 2017. *Decir no no basta. Contra las nuevas políticas del shock por el mundo que queremos*. Translated by Ignacio Villaro & Ana Pedrero. 1.ª ed. Barcelona: Paidós. Original edition, No Is Not Enough.
- Kolyniak, Carol. 2003. «Propuesta para un glosario inicial para la ciencia de la motricidad humana.» *PerspectivasXXI* 10:39-50.
- kon-traste, & E. y cols. Trigo. 1999. *Creatividad y Motricidad*. 1 vols. Vol. 1. Barcelona: Inde.
- Lain Entralgo, P. 1999. *Qué es el Hombre. Evolución y sentido de la vida*. 1.ª ed. 1 vols. Vol. 1. Oviedo: Ediciones Nobel.
- Laszlo, Ervin. 2008. *El cosmos creativo. Hacia una ciencia unificada de la materia, la vida y la mente*. Translated by José Luis San Miguel de Pablos. 3.ª ed. Barcelona: Kairós. Original edition, The Creative Cosmos.
- Laszlo, Ervin. 2012. *El paradigma Akáshico*. 1.ª ed. Barcelona: Kairós.
- Lovelock, James. 2006a. *Homenaje a Gaia. La vida de un científico independiente*. Translated by José Luis Gil Aristu. 2.ª ed. 1 vols. Navarra-España: Oceano. Original edition, Homage to Gaia. The life of an Independent Scientist.
- Lovelock, James. 2006b. *La venganza de la tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*. 1.ª ed. Barcelona: Planeta.
- Manson, Mark. 2018. *El sutil arte de que (casi todo) te importe una mierda*. 1.ª ed. Estados Unidos: HarperOne.
- Marcos, Adeline. 2019. La vida no puede ser trabajar toda la semana e ir el sábado al supermercado. edited by Juan Luis Arsuaga. Madrid: El País.

- Maturana, H. 1999. *Transformación en la convivencia*. 1.ª ed. 1 vols. Vol. 1. Santiago de Chile: Dolmen.
- Maturana, H. 2003. *Desde la biología a la psicología*. 4.ª ed. 1 vols. Vol. 1. Santiago de Chile: Lumen.
- Maturana, H., & F. Varela. 1998. *De máquinas y seres vivos*. 5.ª ed. 1 vols. Vol. 1. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Maturana, H., & G. Verden-Zöller. 1993. *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*. 5.ª ed. 1 vols. Vol. 1. Santiago de Chile: Instituto de terapia cognitiva.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. 1 vols. Vol. 1. París: Gallimard.
- Morin, André, Gilles Gadoua, & Gérard Potvin. 2007. *Saber, Ciência, Ação*. Translated by Michel Thiollent. 1.ª ed. Sao Paulo: Cortez. Original edition, Savoir, science, action.
- Morin, Edgar. 2007. *Hacia dónde va el mundo*. 1.ª ed. Barcelona: Paidós.
- Morin, Edgar. 2015. *Enseñar a vivir*. 1.ª ed. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Noë, A. 2010. *Fuera de la cabeza. Por qué no somos el cerebro y otras lecciones de la biología de la consciencia*. 1.ª ed. Barcelona: Kairós.
- Santos, Sérgio. 2019. «Motricidade Humana e subjetividade: a rede de sentidos, valores e relações.» *Revista Internacional d'Humanitats CEMOrOc-Feusp / Univ. Autònoma de Barcelona* 44:65-78.
- Sara, Gemma. 2019. El virus de la protesta se extiende por el mundo. *La Vanguardia*. Accessed 1 diciembre.
- Semana. 2019. La rabia se toma el mundo: ¿Están la democracia y el capitalismo en crisis? *Semana*.
- Sérgio, M. 2008. *Textos insólitos*. 1.ª ed. Vol. 1.º Lisboa: Instituto Piaget.
- Sérgio, Manuel. 2005. *Motricidade Humana: Contribuições para um Paradigma Emergente*. 1.ª ed. Lisboa: Instituto Piaget.
- Sheldrake, Rupert. 2013. *El espejismo de la ciencia*. 1.ª ed. Barcelona: Kairós.
- Timsit, Sylvain. 2002. Las 10 Estrategias de Manipulación Mediática. Accessed 22 noviembre 2019.
- Trigo, E. 2008. "La investigación como acto creador." V coloquio internacional de currículo, Popayán-Colombia, octubre.
- Trigo, E. 2010. "Some ambiguities of the science of human kinetics (CMH). Algunos equívocos de la ciencia de la motricidad humana." *FIEP Bulletin* 79:75-81.
- Trigo, E. 2011. *Ciencia e investigación encarnada*. 1.ª ed. España: iisaber.
- Trigo, E., F. Bohórquez, & G. Rojas. 2013. *Procesos creativos en investigación cualitativa II*. 2 vols. Vol. 12. España/Colombia: iisaber.
- Trigo, Eugenia. 2016. *De la Motricidad Humana al Paradigma Vida*. 1.ª ed. Vol. 4. España/Colombia: iisaber.
- Trigo, Eugenia, & Sérgio Oliveida dos Santos. 2018. "Diálogos motricios." *Revista Internacional d'Humanitats CEMOrOc-Feusp / Univ. Autònoma de Barcelona* 46/47. mai-dez 2019:65-80.
- Varela, F. 1999. *Dormir, soñar, morir. Nuevas conversaciones con el Dalai Lama*. Translated by Henry Lowich-Russell. 1.ª ed. Chile: Dolmen.

- Varela, F. 2000a. *El fenómeno de la vida*. 1.^a ed. 1 vols. Vol. 1. Santiago de Chile: Dolmen.
- Varela, F. 2000b. Francisco Varela y la Mente Encarnada. http://www.inalambrico.reuna.cl/fichas/entrevistas/francisco_varela.htm.
- Varios. 2018. *La nueva educación*: https://www.youtube.com/watch?v=lp_l_eoRbGk.
- Verano Gamboa, Leonardo 2009. "Sentido encarnado y expresión en Merleau-Ponty." In *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, edited by Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 601-615. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Viau, Gerardo. 2012. "Maurice Blondel y la filosofía de la acción." <http://es.slideshare.net/Gerardo-Viau/maurice-blondel-y-la-filosofa-de-la-accin/10>, accessed agosto.
- Wallace, Alan, & Brien Hodel. 2009. *La ciencia de la mente. Cuando la ciencia y la espiritualidad se encuentran*. 1.^a ed. Barcelona: Kairos.
- Watzlawick, Paul, ed. 2000. *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* 1.^a ed. Barcelona: Gedisa.
- Zafra, Remedios. 2017. *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*. 1.^a ed. Barcelona: Anagrama.
- Zizek, Slavoj. 2012. *Viviendo en el final de los tiempos*. 1.^a ed. Madrid: Akal.

La encarnación en el contexto de Abya Yala

Sergio Alejandro Toro Arévalo¹

Javier Feliciano Vega Ramírez²

Eivar Fernando Vargas Polanía³

Introducción

La encarnación en el contexto de los pueblos originarios de la América Latina o Abya Yala, es muy diferente y hasta contrapuesta a la desarrollada por la visión predominantemente griega, racionalista y cartesiana, propia de la construcción social occidental. Es reconocido que desde la cristiandad se ha impulsado una perspectiva fragmentaria de la condición humana (Dussel 1974b, Merleau-Ponty 1985, Varela 2016). Este enfoque sin duda aportó elementos éticos y morales que favorecieron la evolución de la ciencia y tecnología (Sérgio 2007, Sérgio et al. 2014, Sérgio 2019) sobre todo en aquellas culturas que se encuentran dentro de Europa y que aportaron sustantivamente a un modo de desarrollo material de las sociedades humanas, pero al mismo tiempo ha traído una forma de comprensión de lo humano limitada, fragmentada y esquizoide. Donde lo espiritual, lo corpóreo, mental, social o cualquier otra distinción o dominio de la experiencia humana pueden ser

¹ Doctor en Ciencias de la Educación, Mención Didáctica (PUC-Chile), Post-Doctor en motricidad y fenomenología (UFSCAR-SP), Profesor del Instituto de Ciencias de la Educación y Director de la Escuela de Educación Física (UACH).

² Magíster en Educación, Mención Política y Gestión Educacional (UACH), investigador asociado al Centro de Estudios de la Religión de la PUC-Chile.

³ Magíster en Educación, Doctorando en Educación y Cultura Ambiental (Universidad Surcolombiana), Profesor de la Universidad de la Amazonia.

entendidos por sí mismas como un objeto en particular, susceptible a ser distinguido, estudiado y experimentado aisladamente y por su propia cualidad. Dicha fragmentación se ha expresado y llevado hasta la cotidianidad, al punto de que en el devenir del día a día la experiencia se constituye desde tales elementos en sí mismos.

«el uso lingüístico corriente de influjos platónicos y dualistas, que divide al hombre en cuerpo y alma espiritual, podría hacer creer que esta división responde a una evidencia original e indiscutible, evidencia que por eso mismo debería encontrarse entre todos los pueblos y en todas las antropologías...un conocimiento sumario de diversas antropologías hace ver, sin embargo, que muchas ponen el acento principal en la unidad del hombre con su propio cuerpo, dejando a la sombra la interpretación dualista». (Gevaert 2003, 70)

Este uso permanente y constante en la cotidianidad nos limita o más bien nos impulsa a formas de actuación que implican, a nuestro entender, una problemática existencial permanente con consecuencias enormes en lo personal y social, que comienzan desde la infancia con la negación de aquellas sensaciones, afectos y sentires de claro énfasis orgánico como un impedimento y descontrol de las nacientes espirituales o racionales, es decir, una pugna sin tregua de lo vivido como organismo y su interpretación simbólica e inspirativa en una determinada cultura. No obstante, dicha interpretación radica en una ontología que ha sido estudiada y desarrollada desde los tiempos de Platón hasta nuestros días (Vega 2017).

Encarnación y Motricidad Humana

Desde la perspectiva de Manuel Sérgio (2019), una ciencia o explicación teórica rigurosa, desde la motricidad humana, implica evidenciar que el fenómeno humano es una constante *poiesis* y *tránsito entre lo situado y lo trascendente, entre lo visible e invisible que tiene lugar en la experiencia de sentir-se el mundo. Por lo tanto, cualquier expresión terminológica es de suma importancia no solo desde su coherencia sintáctica, semántica o pragmática, sino de coherencia ontológica*, y sobre todo, desde nuestro punto de vista, cultural y fenomenológico:

«logo nos recém-nascidos, o espirito do ser humano desenvolve-se principalmente na convivência social, o que nos leva a dizer que o espirito não reside unicamente no cérebro, mas emerge do homem todo, corpo-mente-sentimento-desejo-natureza-sociedade (Sérgio 2019, 25).

De manera que, al referirnos desde la motricidad humana, desde una doble tarea y desafío, por una parte desde su definición como el movimiento trascendental de superación para la solidaridad, pero al mismo tiempo como una propuesta científica, ética y política (Pazos, Toro, & Sabogal 2019) que constituye significaciones que favorecen y posibilitan el desarrollo humano y planetario desde la cotidianidad directa, o dicho en términos tradicionales y propios del desempeño práctico de las diferentes disciplinas profesionales que se ocupan de la Motricidad Humana.

Lo espiritual como sentido y horizonte relacional.

En el contexto de la tradición occidental, donde nos ubicamos, enmarcadas por las influencias del pensamiento filosófico griego, el derecho romano y la tradición judeo-cristiana, podemos comenzar esta propuesta compartiendo la tesis de Dussel (1974b) que sostiene:

«la comprensión cristiana del hombre se constituyó dentro del horizonte del pensamiento hebreo y evolucionó homogéneamente en el cristianismo primitivo, sin embargo, originándose la cristiandad, (que es una cultura que no debe confundirse con el cristianismo), por helenización de la primitiva experiencia, se cambió de lengua y de instrumentos lógicos de interpretación y expresión, cayéndose así en un dualismo mitigado.» (1974b, 17)

El pensamiento filosófico griego ha sido marcado fuertemente por Platón y su perspectiva dualista heredera del Orfismo que le precedió, es ya muy reconocido que para este autor Alma y cuerpo (soma) son realidades completamente diferentes, cuya condición de yuxtaposición es solo en el contexto de la ilusoria vida temporal en la que se encuentra la vida humana en su tránsito hacia el mundo verdadero o de las ideas. En consecuencia, el propósito radical precisamente consiste en la liberación de esta suerte de

carga temporal, para llegar o alcanzar la vida plena y trascendente (Gevaert 2003).

Platón abre las puertas con su reflexión a una distancia entre lo que es y lo que visualizamos como lo que es. Sin embargo, no podemos establecer una diferencia entre ambos elementos como si fueran opuestos o distintos, sino que tenemos una explicación psicológica menos elaborada que las concepciones aristotélicas de la unión hylemórfica. Aristóteles avanza en su reflexión, luego de 20 años de compartir con Platón en la Academia (desde el 367 al 347 a. C.), y establece un conjunto de relaciones y reflexiones en sí en donde se verifica que no es posible establecer una dualidad de planos ni una oposición entre lo real y lo ideal. La realidad y la idealidad son dos planos de manifestación del ser en sí, cuya presencia y proyección tiene un componente interno (hyle) y un componente externo (morfé), imposible de separar ni reconocer como desvinculados entre ellos (Vigo 2010).

Sin embargo, y a pesar de la consistente explicación de la unión hylemórfica formulada por Aristóteles, su obra no logra difundirse con la misma fuerza que lo es la reflexión platónica, encontrándonos en una encrucijada histórica no menor al inicio de la era cristiana. Los grandes sistematizadores de la filosofía antigua, Platón y Aristóteles, suman un tercer exponente (con gran énfasis en la metafísica) como es Plotino. Entre Platón y Plotino está la irrupción del cristianismo, y su reflexión traspasada por la reflexión de Platón, aunque con una interpretación del mundo eidético con directa relación con una visión cosmológica que hace separación de planos naturales entre el mundo terrenal (equivalente a lo real) y el mundo celestial (equivalente a lo ideal). Lo interesante es la identificación del movimiento de las ideas desde el mundo ideal hacia el mundo real identificado en el cristianismo con la visión del *reditus*, en donde el alma (principio animal) hace el movimiento desde arriba hacia abajo (nacimiento) y vuelve hacia arriba (vida eterna).

Plotino sistematiza la reflexión platónica y funda escuela introduciendo el principio del Uno como principio divino, aún cuando lo divino sea interpretado como un Uno no equivalente a lo real (existente) sino como propio del ser en sí (*essente*). El cristianismo, que domina, aunque no transforma en exclusiva la reflexión, termina adoptando por conveniencia, el lenguaje dual como una forma de explicar la relación de planos diferenciados entre lo divino y lo humano para dar cuenta de una realidad temporal (la tierra), distante de una realidad eterna (el cielo). Esta visión, de separación y oposición entre planos, como elementos

inalcanzables e irreconciliables, organiza el discurso temporal del cristianismo y se convierte a su vez en un relato de sentido pleno (con la lógica del meta-relato) que vincula la secuencia tierra-cuerpo-temporal-visible-pecado, con la secuencia cielo-alma-eternidad-invisible-gracia (Hamman 2007).

Como podemos ver en esta breve relación, la influencia de la filosofía en los orígenes del cristianismo, no se produjo por un hecho en particular, sino que fue producto de un contexto histórico y político que se fue concretizando en diversos periodos e hitos que marcaron la importancia de la filosofía como actitud reflexiva y comprensiva que potenciaba mayores argumentos y solidez a diversas interpretaciones de quienes tuvieron oportunidad de intencionar determinados intereses y direcciones dentro de las comunidades cristinas de dichas épocas (Dussel 1974a). Sobre todo, dentro de culturas más habituadas y construidas sobre la base de la deliberación y consistencia argumentativa.

Por otra parte la tradición hebrea estuvo marcada por una condición diferente, en sus orígenes no estuvo interesada en la reflexión filosófica, sino más bien directamente en su relación con un Dios creador y presente en la vida normativa del cotidiano vivir hebreo (Gevaert 2003), el eje de la reflexión está puesto en la comprensión de la sabiduría, no como un objeto en sí mismo (propio de la reflexión griega), sino como un saber en uso. El término *hokmá* da cuenta de un saber práctico, lo que configura y confirma al sabio como aquel que «sabe vivir», y es capaz de introducir en el «saber vivir» a otros. Por lo mismo, y en su lenguaje cotidiano es posible encontrar que las palabras puedan tener sentidos que en la actualidad y en nuestro contexto pudieran ser considerados al menos ambivalentes o polisémicos. Es el caso de la palabra *Basar* que puede ser entendida como «persona» (Dussel 1974b) o también puede tener una doble acepción, como «lo vivo» (*sarx*, carne⁴) o como «lo inspirativo» (alma, *psyche*). Ambos son más que complementarios, son sinónimos en tanto su uso está relacionado con el contexto, pues el primero refiere a lo orgánico que se comparten los seres vivos, por lo mismo puede ser usado en términos parentales o familiares, en cambio el segundo se usa más en contexto de sentido, de respiración y vitalismo, es decir para hablar de lo vivo como algo que siente de acuerdo a lo que lo inspira y/o afecta en su organicidad en tanto condición de sí mismo y que da significado e interpretación al modo de existencia.

⁴ En este sentido *sarx* hace referencia a la carne en cuanto lazo, vinculación histórica, por lo tanto, precedero y temporal.

Existe otro término denominado, *Ruah* (*Pneuma*, espíritu) referido a viento y que usado mas bien hace referencia a lo personal, tanto orgánico como psíquico propio de lo humano, sino a una condición de respirar o adquirir algo que permite la existencia, en este caso como el oxígeno (Gevaert 2003). En el contexto hebreo se usa, aun *más concretamente hablando, en lo referido a Dios como condición de energía vital y de existencia. Por lo tanto, refiere mas bien a la condición de creyente o de condición de aceptación de Dios como creador y posibilitante de la propia vida, como condición radical de lo vivo, independiente de las estructuras y características humanas o de otros seres vivos. Desde esta perspectiva no hay oposición entre *Basar* y *Ruah*, sino que refieren a estados de relación diferentes. En tal sentido.*

«La oposición sarx-pneuma no tiene nada que ver con el binomio cuerpo-espíritu de la filosofía platónica. Se refiere a la condición natural del hombre terreno y el hombre redimido. Tampoco aquí la carne es el cuerpo pecaminoso, sino el hombre terreno, pecador desde el nacimiento, que vive apartado de Dios» (2003, 74)

Por lo mismo el uso óntico de las categorías griegas fue posterior y responde a diversas condiciones, pero lo que queremos resaltar es que tal situación no está en los orígenes del cristianismo como perspectiva y visión de mundo. Obviamente el flujo puede ser descrito y revisado con mayor profundidad en otro contexto y escapa a las posibilidades de este trabajo. No obstante podemos convenir con Henry (2001) quien sostiene:

«Por una parte, el Logos griego despliega su esencia allende el mundo sensible y todo lo que le pertenece – animalidad así como materia inerte –, apurando esta esencia en la contemplación intemporal de un universo inteligible... por otra parte, la incompatibilidad radical del concepto griego de Logos con la idea de su eventual encarnación alcanza su paroxismo tan pronto como esta última reviste la significación que le es propia en el cristianismo, la de conferir salvación. Tal es, en efecto, la tesis que se puede afirmar como “crucial” del dogma cristiano y en principio de toda su economía»

De manera que cuando hablamos de cuerpo estamos más cerca de la palabra y comprensión griega de «*soma*»⁵, que se aleja de la encarnación o carne de la tradición hebrea y más cercana a la totalidad de lo humano. De ahí que su condición es una totalidad, pero su situación es doble, con o en alianza con Dios o sin ella (ligado a Dios o des-ligado de Dios), el mensaje cristiano originalmente es lo opuesto a cualquier dualismo, pues la carne que somos no es otra cosa que aquello que, al experimentar-se, sufrir-se, padecer-se y soportar-se y por cierto gozar de sí según afecciones siempre emergentes, es susceptible, por lo mismo, de sentir el cuerpo exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él. Tal propiedad, por principio es incapaz de algún tipo de cuerpo exterior, el cuerpo (*soma*) es inerte del universo material.

«Carne y cuerpo se oponen como el sentir y el no sentir: por un lado, lo que goza de sí; por otro, la materia ciega, opaca, inerte. Tan radical es esta diferencia que, por evidente que parezca, nos resulta muy difícil, incluso imposible, pensarla verdaderamente... Lejos, pues, de que el análisis del cuerpo pueda convertirse en el de nuestra carne y en principio, un día, de su explicación; la verdad es totalmente otra: sólo nuestra carne nos permite conocer algo así como un “cuerpo”» (Henry 2001, 12).

Por lo mismo es posible la experiencia y el conocimiento en sí mismo, de superar y trascender la limitación, el construir sentido e inspirarse en formas de vida que sobrepasen que proyecten la contingencia directa de lo vivido, en el fondo constituir mundo. La fenomenología tradicional está inmersa del logos griego, donde no es posible entrar en la sensibilidad y lo sufrible como componentes epistémicos y ontológicos de lo humano. En tal sentido, desde Henry (2013), nos planteamos una filosofía radical o de la vida, donde la carne o encarnación se alza como la condición de conocer de la vida misma, la emergencia y situación de presencia en tanto ser vivo, y en conjunto con la emergencia del mundo se levanta y emerge el pensamiento, como una manifestación de lo vivo, que es lo que se manifiesta.

⁵ La presencia de dos términos para denominar realidades que, en su traducción al español corriente terminen equivaliendo, habla de la amplitud de la experiencia griega. En su visión antropológica griega «*soma*» tiene un alcance más global, generativo e integrador que el concepto de «*sarx*», estableciéndose así en el ámbito conceptual de la trascendencia. La misma situación se advierte en la actual traducción del Credo (Vega 2017, Ruiz 1988)

Encarnaciones/espiritualidades originarias

Se caminará ahora desde las relacionalidades de Latinoamérica. O tal vez no de ella, sino de sus relaciones milenarias y ancestrales, de aquellas que nacieron antes que Latinoamérica fuera nombrada así. Se tratará sobre Abya Yala y su espiritualidad, es decir, del espiral de su vida que son muchas vidas y muchas motricidades. Son estas, espiritualidades encarnadas desde sus pueblos, y por ello se acude a algunos de ellos; Mapuche, Aymara, Kogui, Kalapalo, Coregueje y Nasa, para develar con fuerza y rebeldía otras formas de ser, estar y vivir la espiritualidad. Y se hace así, porque tratar la motricidad-espiritualidad Abya Yala, es hacerlo desde la lucha y resistencia de sus pueblos, del dolor y la muerte de la colonia, del ocultamiento como relacionalidades, del no reconocimiento de su sabiduría. Se hace así, porque son estas y más, las tramas de la relación de la telaraña de sus motricidades-espiritualidades, que se ha hecho en el serpenteo de la vida, que para la Abya Yala, son sus formas tan diversas como sus colores.

La diversidad de la vida desde Abya Yala, es su espiral. El ir y venir, el desenrollar y enrollar, que para los pueblos originarios es su caminar la vida y la palabra. Nada está por fuera, y nada está suelto de la espiral. Todo hace parte de una relación milenaria, ancestral, presente y futuro. Como lo relata Aquiles, un originario del pueblo Coreguaje:

«Nuestra vida es una relación que viene desde la madre; la tierra. Y la madre fue la primera. De ella viene todo, por eso ella es la relación de todo, y nosotros estamos en esa relación. La vida para nuestro pueblo ha sido una relación como parte de la madre tierra desde siempre, pues somos gente de tierra, a ella pertenecemos. Esto es algo compartido con muchos hermanos mayores. Pues todos los pueblos originarios somos hermanos, porque compartimos el origen que es la madre» (Bolaños, 2019, p. 12)

Abya Yala es la relación de la gran madre; la madre tierra. Esto provoca relacionalidades-existencias diversas, que son una rebeldía ante los centros, pues son periferias vividas desde la selva y las montañas, desde la tierra y el agua, desde Pachamama. Es de ella, y perteneciendo a ella, desde donde sienten, emocionan y piensan sus vidas. Es en la relación desde ella, como su caminar toma sentido, «de ella vienen las energías y las intenciones del

caminar la vida». Esto hace que la relación de la madre sea su motricidad, pues para Sérgio:

«la motricidad es la energía para el movimiento centrífugo y centrípeta de la personalización es decir, que es la energía que da sentido al movimiento intencional de trascendencia, y si se entiende que un movimiento con sentido es una acción, hablamos que la motricidad es la energía para la acción de trascendencia, pero una trascendencia que no solo es física, sino también emocional, encarnada, espiritual, política, social, cultural y en todo lo que convoca la existencia humana» (1999, 57)

Si para Sérgio la motricidad es el camino desde donde toma sentido la existencia humana. Para los pueblos originarios es la espiritualidad.

«La espiritualidad es nuestra misma existencia. Desde antes de nacer, ya estamos en una relación espiritual, que es la relación del pueblo Nasa, que ha nacido de la madre tierra, y se ha aprendido desde el territorio y los ancestros. Sin la espiritualidad no seríamos nada, no existiríamos. La espiritualidad es el sentido de la existencia nasa, que es la lucha y la resistencia por el cuidado de la vida, que está representada por la madre tierra. Y si hay que dar la vida por la gran madre, se entrega» (Ramos 2019, 7).

«para el mundo nasa, la espiritualidad es la manera de darle sentido a su existencia, de interpretar las manifestaciones naturales que se dan a lo largo del caminar en su vida. Manifestaciones que se hacen evidentes en algunos miembros de la comunidad, por medio de los fenómenos naturales; color de las nubes, las montañas, los rayos, los truenos, aparición del arco iris, los sonidos de plantas y animales los cuales son interpretados» (Guachetá, 2019, p. 62).

Nos encontramos con una motricidad que es espiritualidad o una espiritualidad que es motricidad, pero no en oposición, sino en relación, pues la vida en los originarios no sucede desde las superposiciones y fragmentaciones de la razón, ni en las jerarquías verticales y horizontales de la cruz-religión. Contrario a ello, nace en la espiral de la relación de la gran madre. Pues en ella, no solo hacen su energía, intenciones y mundo, sino que como relación situada y encarnada, es de ella de quien vienen las energías, y es ella su mundo. Esto presenta una motricidad-espiritualidad en trascendencia de lo humano hacia

Abya Yala o Pachamama, en la cual los originarios expresan, que no son ellos los que hacen la relación, sino que están en la relación, la relación de la gran madre, desde donde vienen relacionándose y comprendiéndose milenaria y ancestralmente.

Vivir la relación Pachamama, es entregarse a su relación como encarnación y conciencia desde el cuidado de la vida. Es esta una relación que no se agota en lo humano, sino que sucede en y desde todo lo que convoca la vida, configurando lo humano, tan solo como una distinción de toda la trama de la vida, como lo manifiesta el mayor Inocencio «nosotros los Nasa, no tenemos territorio, sino que somos territorio, somos de la territorialidad. Somos de la madre naturaleza» Esta relación territorial desde la madre naturaleza, hace que la existencia encarnada humana, no suceda solo desde su carne, sino desde la carne de toda la vida con la que co-existe; tierra, montañas, ríos, plantas, animales. Es esta vida y toda la que habita a la gran madre, su carne, que en reciprocidad es la carne de Pachamama, quien es la creadora y cuidadora de la vida. Pachamama es una madre, una feminidad que consiente la vida. Es la gran relación; ser vivo y conciencia. Vivo, porque es organicidad que se siente y se produce a sí misma desde toda la magnitud de la vida que ha creado y que la habita, y que por consiguiente se hace su carne. Una carne que es muchas carnes, la carne de toda la vida que existe. Y es también conciencia, porque su sentido, energías e intencionalidad, es la armonización y el cuidado de la vida. Es ella el gran espíritu, el espíritu de todos los espíritus, dicen los Coreguajes, y esto la convierte en la cuidadora del cuidado.

La espiritualidad originaria desde Pachamama; el sentido, las energías y la intencionalidad por el cuidado de la vida. Es una relación que ha caminado milenaria y ancestralmente, lo que la hace ser vivo consciente y el origen de toda la creación de vida. Pachamama es sí misma espiritualidad, y el estar los originarios en su carne y relación, hace que compartan también la espiritualidad:

«la espiritualidad, para nuestro pueblo, es la fuerza, las energías, y las intenciones de nuestra existencia. Esto tiene que ver con la creación de la vida, y las formas para la armonización de la vida, y el cuidado de la vida que hacemos de la gran madre. Esta armonización y cuidado, se da desde la resistencia, y en su relación orgánica de toda la vida; árboles, animales, montañas, ríos, páramos, abuelas, abuelos y todo lo demás que hace parte de la vida. Esto es un saber

milenario y ancestral. Eso es lo que aprendemos de Pachamama. La relación del cuidado, siempre el cuidado» (Ramos 2019, 12).

La espiritualidad originaria se presenta como la energía y el sentido de la existencia de los pueblos originarios, la cuales convocan la armonización y el cuidado de la vida. Esto devela una relación profunda entre su espiritualidad y el origen de la vida, situación que la pone en semejanza con la espiritualidad occidental, pues para esta, Dios es el creador de toda la vida, y es quien otorga la fuerza y la energía. Es Dios el camino. En suma, es Dios su espiritualidad. De esta forma, el origen de la vida y su espiritualidad configuran un encuentro entre las espiritualidades: Pachamama y Dios, como creadora y creador de la vida, y fuerzas espirituales. Pero es la vivencia de la vida, es decir, la encarnación, la gran diferencia entre la espiritualidad Pachamama, y la espiritualidad cristiana occidental, dogmática e imperial.

Para los pueblos originarios, es el fundamento de su existencia espiritual, pues si la espiritualidad es el sentido de la existencia, les cuesta comprender una existencia sin existir, sin vivir, sin sentir. Esto es algo que para los originarios representa el caminar la vida, debido que para desenrollar y enrollar su espiritualidad, es necesario encarnar la existencia, vivir a Pachamama, hacerla piel y entrañas:

«Nuestra espiritualidad es la espiritualidad de la Madre Naturaleza. Ella es la que cuida la vida, y la hace desde la armonización de los espíritus, es decir, de todas las energías, pues todo tiene espíritu; los ríos, las lagunas, las montañas, los animales, las plantas, la luna, y los abuelos, que son guardianes también de la vida, por eso vive espiritualmente. La Madre Naturaleza es el gran espíritu, y la relación de toda la espiritualidad, cuyo sentido es el cuidado y la resistencia de la vida» (Ramos 2019, 10)

«La espiritualidad se aprende de la Madre Naturaleza, y para eso hay que vivirla, caminarla, sentirla. Aprender a cuidar la vida es aprender la espiritualidad y para eso es necesario interpretar ese cuidado, abrirse a sentir la espiritualidad de la vida, de los animales, las plantas, las nubes, la luna, y entender que somos parte de ella, pues, somos también de Pachamama». (Ramos 2019, 3)

Los relatos presentan una espiritualidad en espiral, que siendo comunidad se reconoce en la relación Pachamama como parte de ella pues «todo

está relacionado, nada está por fuera de la espiritualidad, nada está separado, nada existe por sí solo» (Guachetá 2019, 4). Esto deja ver una distancia con la espiritualidad hecha por el cristianismo dogmático de la modernidad, en la que imperó la ontología de las fragmentaciones y dualidades; alma/cuerpo, hombre/mujer, humano/tierra, razón/emoción, vida/muerte, cielo/tierra. Es este cristianismo como dogma y verdad absoluta, una adoración al idealismo-racionalismo y una condena de la relación, la encarnación, la emoción y la sensibilidad, y con ello de la existencia. Pero al mismo tiempo, es una negación de sí misma, de su propio andar.

Por su parte, y se ha venido develando, la espiritualidad originaria es una espiral-relación y no una ontología de las fragmentaciones y las dualidades. Desde ese caminar se hacen distinciones, pero no separaciones, pues la vida desde la espiral-relación, ha sido un andar milenario y ancestral en el que nada ha estado por fuera. Es un andar no solo de lo humano, sino de Pachamama, en donde se hace carne de ella. Tampoco se muere, como lo dice Aquiles; «en nuestra comunidad, se siembra en la tierra para existir siempre» (Bolaños 2019, 13). Cambia la existencia, pero sigue presente desde el viaje espiritual. Esta relación de la espiritualidad como espiral-relación, no habría sido posible sin el sentir-emocionar la vida, lo que hace a la sensibilidad y la emoción fundamentos en y desde Pachamama como feminidad, que hacen posible la expansión del conocer en la experiencia del vivir el fenómeno de la vida que hacen los originarios en y desde el mundo. Es esta expansión desde la sensibilidad y la emoción, la posibilidad para poder comprender-ser espiritualidad, entrañando los mensajes de la tierra, la luna, los animales, la vegetación y la relación de todas las vidas. Por consiguiente, comprender-ser la espiritualidad de Pachamama, es ser, estar y conocer en su relación. Algo que no podría ser desde la tradición racional:

«no somos razón, eso lo trajo la cruz. Somos relación. Solo así podemos sentir a la Madre Tierra, la Madre Agua, y la energía de lo que existe, sus emociones. No pensamos con la cabeza blanca y occidental, sino con el corazón amazónico» (Bolaños 2019, 3).

La espiritualidad desde la encarnación de los pueblos originarios, son mundos que emergen desde la distancia del dogma y las verdades absolutas, lo cual no hace un mundo, sino muchos mundos. Esto los hace «verdaderos

mundos relacionales, donde prima lo comunal sobre lo individual, la conexión con la Tierra sobre la separación entre humanos y no-humanos, y el buen vivir» (Escobar 2016, 74).

Lo abordado hasta el momento, presenta a la espiritualidad originaria como una existencia casi en contradicción con el cristianismo dogmático, fragmentario e imperial impuesto por el modernismo y el capitalismo. Pero parece, que vivir la espiritualidad sin la encarnación-existencia, es algo que ni el cristianismo dogmático ha podido lograr, aunque las intenciones imperiales que lo dirigen lo nieguen. Para este cristianismo, Dios es su deidad, el origen de todo, y con ello de la vida. Un dios masculino, omnipotente, que todo lo hace y que todo lo puede, y que las escrituras del antiguo testamento lo revelan no tan comprensivo y algo castigador. Es este un Dios que hace y dirige el mundo desde la distancia, como deidad, sin vivir el mundo terrenal, sin la encarnación. Pero en algún momento del andar de su creación, le fue necesario hacerse carne en Cristo, Jesús, para sentir y emocionar el mundo; caminarlo, sufrirlo, apropiarlo, comprenderlo. Vivir el dolor, la gracia y el perdón. Parece que a Dios le fue necesaria la encarnación para comprender su propia creación. Fue así, desde la encarnación, y luego de ella, que se reconoce como un Dios sensible ante la realidad del mundo, comprensivo del pecado, y con ello una espiritualidad del amor en la otredad y el perdón. Esto presenta un cristianismo dogmático que parece ser en sí mismo una contradicción, al creerse lejano de la encarnación, entendiéndose que este asumió la experiencia encarnada platónica, lo que la hace pecado y condena. Hacer del cristianismo una relación dualizada ha sido más un triunfo del poder, que la realidad de su relación, la cual se revela desde la encarnación, haciéndola en una relación entre lo intangible y lo tangible, lo ideal y encarnado, materia y energía. Dios y Jesús representan la espiral, y no una separación.

Desde otro sentido, la espiritualidad originaria encuentra gran cercanía con Cristo y su encarnación de la vida, pues algunos Taitas de las comunidades amazónicas, mayores y líderes espirituales, hablan sobre como él vivió, caminó y anduvo la tierra, las selvas, los ríos, las montañas. Caminaba el territorio como ellos, dicen los Taitas, conociendo y aprendiendo del mundo. Cristo caminaba la palabra, y lo hacía en la territorialidad; cerros, montañas, cumbres, y no en templos. Honraba la vida y su cuidado, y lo hacía en una relación de amor desde la semejanza. Bautizaba y limpiaba los pecados con el agua de ríos y lagunas, develando una comprensión del agua como limpieza, como lo

hace el pueblo Nasa, para quienes el agua es revitalización. Así lo hacía Cristo, bañaba para un retorno a la vida.

La cristiandad se fundamentó, sobre cómo el verbo se hizo carne, que es acto, acción en el mundo; existencia encarnada, existencia sintiente, Es decir, desde una espiritualidad encarnada. Algo que es compartido por los Nasa, «solo puede vivir espiritualmente quien vive la existencia. Cuando se nace en la tierra, se vive para siempre, encarnada y espiritualmente» (Ramos 2019). El relato del mayor, lleva a otro fundamento, que es la vida eterna de Cristo, pues tuvo Dios que hacerse encarnación, para vivir eternamente. Quien cree en mí, no morirá para siempre, dicen las escrituras. Esto podría interpretarse como ser acto, responder a la vida encarnada de Cristo con encarnación, seguir sus actos con coherencia y firmeza. Amar a los otros, entregarse a los más humildes, de esta forma es como la cristiandad y el amor de Dios vivirá para siempre. Esto mismo sucede en la espiritualidad originaria, y tiene que ver con ser encarnación desde sus principios de vida, de manera que la relación-espiritual, que es el sentido, la energía, y la resistencia por el cuidado de Pachamama, es su propio cuidado como pueblo «la resistencia es encarnarnos en Pachamama. La resistencia es ser coherentes con los principios de Pachamama, y ser Pachamama es ser coherentes como Nasa. Esta la pervivencia de nuestro pueblo en el tiempo» (Ramos 2019, 8)

Pachamama aparece como un encuentro entre la espiritualidad originaria, y la espiritualidad de la cristiandad. Y aparece en una relación de semejanza, como lo evidencia San Francisco de Asís, citado por el Papa Francisco, en su cántico de las criaturas; «alabado seas, mi Señor, por la hermana nuestra madre tierra, la cual nos sustenta, y gobierna y produce diversos frutos con coloridas flores y hierba» (Francisco 2015, 4). Y que continúa el mismo Papa diciendo:

Esta hermana clama por el *daño* que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que *éramos* sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. (Francisco 2015, 4).

Vivir la encarnación desde la espiritualidad y ser espiritualidad desde la encarnación parece ser la pervivencia en el tiempo de la espiritualidad y con ello

de la existencia. Así caminan la espiritualidad originaria y la cristiandad, para vivir siempre, para cuidar la creación de la vida, y la vida siempre.

Desde las culturas originarias de Abya- yala (América Latina), podemos encontrarnos con comprensiones similares, en un sentido global, mas al cristianismo original y su tradición hebrea más que las posturas helénicas. Tanto en la cultura *Mapuche* (mapu, tierra; che-gente) no se entiende lo humano como divisible en componentes (Toro, Sabogal, & Vargas 2019), sino mas bien como énfasis que se pueden dar en el lenguaje de acuerdo al contexto y sentido de la conversación. Pues si bien existen entidades y/o deidades, estas tienen espacio-tiempo dentro de la misma cotidianidad, en dimensiones diferenciadas pero no inmatriciales o no presentes. Por lo mismo, la existencia para esta cultura, se da en la relación permanente e irrenunciable desde lo propio con el cosmos, con todo lo visible e invisible. En este sentido en la cultura *Coreguaje*, de la región del Amazonas colombiano, hablan de caminar la palabra y pensar desde la piel (Toro & Sabogal 2018), de igual forma Rivera (2018) sostiene que en la cultural *Aymara* se dan dos expresiones al momento de referirse al pensar y al desarrollo de lo que inspira, y ambas están centralizadas en la acción misma, es decir, en el caminar y su pensar, el bailar y su pensar, en fin, cada acción, cada verbo tiene su lógica de sentido en el aspecto más sensible y configurativo del término que se manifiesta en virtud con la situación y lugar. De manera que se genera el plano de comprensión, no es sólo lo personal, que de suyo es presente, sino también todo lo que está en la situación configura lo entendible o signifiante. De ahí que el entorno no es un elemento pasivo, sino activo en la situación, con propiedades que afectan directamente o humano.

Así, el contexto no es solo un escenario (Heidegger), sino actor en todos los planos que configuran el existir, de ahí que la espiritualidad o espíritu en tanto elemento de condición de vida está presente y fluye de unos a otros en distintos planos de permanente reciprocidad y orientados por el «buen vivir o vivir bien». Lo fundamental de esta idea es su énfasis relacional de lo existente, pues «nada preexiste a las relaciones que lo constituyen» (Escobar 2016, 151), de manera que el vivir humano solo es posible en la misma medida que todo lo que lo sostiene y sostiene la vida (Sierra 1991), lo que implica que una actuación en virtud de lo espiritual es una redundancia de la acción misma, pues toda ella está destinada y originada desde allí, toda vez que tal distinción desde como lo comprendería el dualismo sería inconcebible, pues todo está

en la trama de la vida como lo plantean la cultura *Kogui en la Sierra Nevada de Santa Marta* en Colombia o la cultura *Kalapalo* en Brasil.

Es importante establecer aquí que hablamos de espiritualidad y no, por definición en sí misma, de religiosidad, dado que la condición natural del establecimiento de la relación constituyente con Dios se hace desde la perfecta armonía entre el mandato del amor y la respuesta amorosa ante Dios.

«debemos asumir que (en este contexto) la expresión “espiritualidad” es mucho más correcta que la expresión “religiosidad” y, claramente, independiente de la noción de “visión eclesial”, dado que mientras la espiritualidad hace referencia a la posibilidad de desarrollar el diálogo con lo divino desde la supresión de las limitaciones temporales (Mandli 2018, Bodling et al. 2014), la religiosidad hace alusión al intencionamiento de la reparación de la fractura del pecado, cuestión que no sufren las manifestaciones de conexión con lo divino no abrahámicas, como ocurre con la vivida por los pueblos latinoamericanos (Sierra 1991, Casaldáliga & Vigil 1992) y la visión eclesial referencia directamente a la sistematización del sistema de reconciliación con Dios mediante ritualidades y tradiciones concretas (Lohfink 1999)» (Toro & Vega en prensa, 75).

Una fe sin religión: Abya Yala

Esto establece la diferencia fundamental de la encarnación como eje y experiencia reflexiva. Mientras que la configuración del cristianismo original mantiene la categoría del pecado como fractura («hatta» como falta legal a un acuerdo de pervivencia), que encuentra su punto de anclaje en la percepción dualista del cuerpo y el alma (con el cuerpo en la concepción platónica como receptor de lo percedero y por lo tanto imperfecto: pecado), nos encontramos con que esta experiencia original influye directamente para que los países occidentales que se constituyen bajo el influjo del cristianismo «dualizado», particularmente de Europa, adopten naturalizando el modelo de la «Re-ligio», del conjunto de acciones tendentes a recomponer la relación con Dios. Pero, si atendemos a la experiencia original, en Abya Yala no hubo entre los pueblos originarios una fractura conocida como lo fue la experiencia hebrea, por lo tanto no hay Religión anterior desde la cual fomentar el núcleo de la fe. Los

pueblos originarios no necesitan «religarse» con Dios, ya que jamás se «desligaron», los pueblos originarios simplemente seguir fomentando su relación. De manera que el horizonte de sentido que establece la presencia como pueblo es el de la relacionalidad y la afirmación de la vida, en la dinámica la bondad de ser benefactor y beneficiario del vivir como el conjunto de lo viviente y no viviente. El desafío es, por tanto, contribuir con la propia existencia a esa condición (Estermann 2008).

Esta experiencia relacional se extiende a otros ámbitos, como es el de la Justicia. La justicia entendida clásicamente como dar y recibir lo que a cada uno le pertenece, dar y conservar en su derecho al otro, pasa a un carácter más comunitario, se trata de una nueva justicia redistributiva: velar porque a todos se les dé lo que es debido. El «Nuevo Mundo» era y es literalmente eso, un nuevo marco simbólico-referencial, que fue en primera instancia negado en todos los sentidos y en un segundo como una emergencia de las resistencias, acomodados y dominaciones culturales. La justicia es un orden de las relaciones sociales, es de importancia decisiva para que la persona pueda alcanzar su despliegue, pero eso también podemos indicarlo y entenderlo hacia lo natural, pues la condición orgánica nos evidencia que lo humano y lo natural son lo mismo en diferentes lugares a la luz de la experiencia y de la observación, pero en condición y características en la actual situación son interdependientes.

Aquí es donde desde la experiencia de los pueblos originarios podemos volver a comprender la raíz original del Evangelio antes de la cristiandad, tal como advirtió uno de los «padres de la iglesia de América Latina» (Scatena, Sobrino, & Susin 2009) en el acertado trabajo de Gutiérrez (2009): Fray Bartolomé de las Casas, quien dice:

«quien ofrece en sacrificio algo mal obtenido su ofrenda será culpable...ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia de su padre» (citado por Dussel, (1974a, 16).

No hay medio más apto que la justicia como predicación evangélica, y al mismo tiempo nadie se salva si no observa la justicia. La condenación eterna se manifiesta en el sistema en primer lugar desde la injusticia, allí donde hay degradación espiritual su signo más palpable es la injusticia: la paz sin justicia no existe, o no podría darse, pues la justicia es la condición relacional básica.

«Ya que en ultima instancia, la compulsión de los infieles a la fe no provocaría sino una conversión motivada por el miedo. Era una ilusión esperar de aquí una vida cristiana auténtica y, en consecuencia, una liberación real y efectiva de la infidelidad» (Dussel 1974a, 57)

Sin la libertad «todo es fuerza y violento, injusto y perverso». La libertad es condición fundamental, al igual que la justicia para un cristianismo auténtico. La libertad se funda en el libre ejercicio del entendimiento y de la voluntad. Pues una conversión es la expresión misma de la libertad, nadie adhiere en verdad por imposición, como nadie aprende sin voluntad y confianza de aprender. No promover una opción libre en los infieles es obrar en contra del derecho natural y divino.

Conclusiones

La espiritualidad en la dinámica o comprensión del Abya Yala se refiere a estar orientados en hacia la relación de todo lo que constituye el existir, en un dónde en que tiene lugar lo vivo como no lo vivo, entendida la tierra, así como fuente y repositorio de todas las formas y condiciones de vivir. Por tanto, la apreciación de lo personal es la contribución directa y explícita a la mencionada relación, la Motricidad en tal sentido se entiende como despliegue existencial, y la espiritualidad como el sentido que inspira y sostiene el cuidado del vivir. Es más que una actitud conversa o de restablecimiento de un vínculo roto (como es el sentido de la «Religión»), pues de hecho esta relación ni se ha roto, ni puede ser rota, lo que constituye la diferencia fundamental con la visión espiritual que ofrece el cristianismo heredado y llegado a nuestra tierra. Es por esto que afirmamos que en dicha forma de entender lo humano no hay lugar para el dualismo o fragmentación del ser, sino más bien para la complejidad, complementariedad y poética del existir en función del cuidado y responsabilidad por lo que nutre y posibilita todo lo viviente. De modo que lo espiritual es la constitución y conciencia de que todo lo que se está siendo es parte de una red de redes que generan tanto las condiciones como el sujeto y experiencia de vivir en una constante reciprocidad y confluencia existencial.

Este sentido es el que se expresa y sostiene en la inmanencia de lo contingente y que permite ser parte de aquello que se quiere que trascienda: la vida en todas sus posibilidades y oportunidades.

Bibliografía

- Bodling, Angela, Miranda Heneghan, Jane C. Walsh, Dong Pil-Yoon, & Brick Johnstone. 2014. «The Brief Multidimensional Measure of Religiousness/Spirituality with an Irish sample: a factor analysis.» *International Journal of Therapy and Rehabilitation*, 20, n. 2. DOI: 10.12968/ijtr.2013.20.
- Casaldáliga, Pedro, & José María Vigil. 1992. *Espiritualidad de la Liberación*. Madrid: Sal Terrae.
- Dussel, Enrique. 1974a. *Bartolomé de las Casas (1474-1974) e Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Editorial Nova Terra.
- Dussel, Enrique. 1974b. *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*. Editorial Guadalupe.
- Escobar, Arturo. 2016. *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial.
- Estermann, Josef. 2008. *Si el sur fuera el norte*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Francisco. 2015. *Laudato Si*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Gevaert, Joseph. 2003. *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. 13 ed. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, Gustavo. 2009. «"Si fuésemos indios...": Bartolomé de las Casas.» *Revista Concilium* 333:665-674.
- Hamman, Adalbert-Gautier. 2007. *Para leer a los padres de la Iglesia*. París: Desclée de Brouwer.
- Henry, Michel. 2001. *Encarnación*. Translated by Javier Teira. Edited by Hermeneia. Vol. 29.
- Henry, Michel. 2013. *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal, Opuscula philosophica*. Madrid: Editorial Encuentro.
- Lohfink, Gerhard. 1999. *¿Necesita Dios la Iglesia?* Edited by San Pablo: San Pablo.
- Mandli, Nadia. 2018. «Perfeccionismo, Espiritualidad y Religiosidad: una revisión bibliográfica.» *PSOCIAL* 4 (2):47-57. DOI: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/psicologiasocial/article/view/47>.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1985. *Fenomenología de la percepción*. Translated by Jem Cabanes. Vol. 26, *Obras maestras del pensamiento contemporáneo*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Pazos, José, Sérgio Toro, & Alejandra Sabogal. 2019. «Motricidad, educación y contexto: la dimensión política de la motricidad.» *Revista Internacional d'Humanitats* 46:51-64.
- Ramos, Inocencio. 2019. *Espiritualidad desde la madre naturaleza*, ed. Eivar Vargas.
- Rivera, Silviaq. 2018. *Un mundo Ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.
- Ruiz, Juan Luis. 1988. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental, Presencia Teológica*. Madrid: Editorial Sal Terrae.

- Scatena, Silvia, Jon Sobrino, & Luis Carlos Susin. 2009. *Padres de la Iglesia en América Latina, Revista Concilium*. Barcelona: Editorial Verbo Divino.
- Sérgio, Manuel. 1999. *Um corte epistemológico: da educação física à motricidade humana*. Madrid: Instituto Piaget.
- Sérgio, Manuel. 2007. *Algunas miradas sobre el cuerpo*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Sérgio, Manuel. 2019. *Da Ciência à Transcendência – Epistemologia da Motricidade Humana*. Vol. 1. Lisboa: Universidades Católica.
- Sierra, Malú. 1991. *Donde todo es Altar. Aymaras, los hijos del sol*. Santiago de Chile: Editorial Persona.
- Sérgio, Manuel, Eugenia Trigo, Marta Genú, & Sérgio Toro. 2014. *Motricidad Humana. Una mirada retrospectiva*. 2da ed. Vol. 2, *Léeme*. Colombia-España.
- Toro, Sérgio, & Alejandra Sabogal. 2018. «Sentidos de la motricidad en Abya Yala: Orientaciones para la práctica.» *Tándem: Didáctica de la educación física* 59:8-13.
- Toro, Sérgio, Alejandra Sabogal, & Eivar Vargas. 2019. «Sentir y emocionar: surgimiento de un conocimiento ancestral en y desde Abya Yala.» *Revista Internacional d'Humanitats* 46:47.
- Toro, Sérgio, & Javier Vega. en prensa. *Manifestaciones de la Motricidad Humana*. Valdivia: Ediciones Uach.
- Varela, Francisco. 2016. *El Fenómeno de la Vida*. Santiago de Chile.
- Vega, Javier. 2017. «Religiosidad y Motricidad Humana.» VII Colóquio de Pesquisa Qualitativa em Motricidade Humana, Aracajú.
- Vigo, Alejandro. 2010. «Explicación causal y holismo de trasfondo en la filosofía natural de Aristóteles.» *Kriterion*:587-615.

Parte II

Cinema e culturas desportivas

A força de viver em *A Solidão do Corredor de Fundo* de Tony Richardson

Inês Mendes Gil¹

No final da década de 1950, Colin Smith de 17 anos, originário de Nottingham, é levado para um centro de detenção juvenil em Borstal por ter assaltado uma padaria. Durante um jogo de futebol, o diretor do estabelecimento correcional repara nele e desafia-o a participar numa competição de corta-mato que organizou contra um colégio de jovens ricos. Colin não convive bem com a sua posição de privilegiado e apesar de beneficiar de liberdade para correr diariamente no meio da natureza para se preparar para a prova, o jovem atleta está determinado a não atraiçoar os valores da sua classe social. No dia da corrida, Colin, deliberadamente, deixa que o seu adversário o ultrapasse e ganhe perante os olhares incrédulos do diretor de Borstal e dos seus colegas.

O Free Cinema em A Solidão do Corredor de Fundo

De costas para a câmara, um jovem de calções e *t-shirt* corre numa estrada esburacada com pequenas poças de água. O céu está encoberto e postes

¹ É Professora Associada na ECAATI da Universidade Lusófona onde leciona cinema e fotografia desde 2000. Trabalhou na UCLA Film Archive (Los Angeles) de 1994 a 1997 na edição dos *outtakes* de *The Night of the Hunter* (Charles Laughton, 1955) e foi coordenadora do Arquivo de Fotografia de Lisboa do CPF até 2001. Concluiu o Doutoramento em Cinema na Universidade Paris VIII em 2002, com uma tese sobre a *A Atmosfera no Cinema* publicada pelas Edições Gulbenkian em 2005. É realizadora de documentários e de instalações em videoarte.

elétricos cercam o caminho de ambos os lados. O corredor pisa o alcatrão molhado por uma chuva recente e o som dos seus passos ressoa no espaço. De uma forma lacónica, os seus pensamentos aparecem em *voz off*: «Correr foi sempre importante na nossa família, especialmente para fugir da polícia. É difícil de compreender. Tudo o que eu sei é que se deve correr, correr sem saber porquê, pelos campos e bosques. E a meta não é o fim, mesmo que uma multidão enfurecida esteja a vibrar como idiotas. Assim é a solidão de um corredor de fundo.» Continua a correr de costas durante o genérico inicial do filme, nunca lhe chegamos a ver o rosto, só depois o descobrimos num grande plano que revela um jovem zangado, de boca serrada e olhar fixo. Está algemado num carro da polícia juntamente com outros rapazes. Assim começa *A Solidão do Corredor de Fundo* realizado por Tony Richardson em 1962.

O filme passa-se no final da década de 1950 numa Inglaterra em reconstrução após a grave crise económica que se sucedeu à Segunda Guerra Mundial e que desenvolveu o materialismo frenético e a sociedade de consumo. A classe operária foi excluída desse privilégio e revoltou-se contra a exibição ostentatória do poder de compra das classes mais altas. A população dos subúrbios das grandes cidades cresceu e os problemas sociais também. Nas famílias com dificuldades económicas, muitas vezes desestruturadas e sem espaço para o afeto, os jovens entregaram-se à pequena criminalidade. *A Solidão do Corredor de Fundo* questiona o sistema institucional de reinserção social e aproveita para ir mais além: pode o desporto ser a salvação desses jovens mal-amados e mal tratados? E qual o lugar reservado ao amor, ao afeto? Do social à espiritualidade, é através da libertação do corpo na natureza que o realizador representa a escolha de uma liberdade interior e a renúncia da ambição pessoal.

Tony Richardson adaptou o conto de Alan Sillitoe ao ecrã três anos depois da sua primeira publicação em 1959. Se Richardson ficou particularmente sensível à personagem de Colin, foi porque se sentiu próximo da corrente literária dos *Angry Young Men*, em que jovens heróis da classe operária britânica se revoltaram contra a injustiça social e rejeitaram os valores tradicionais ingleses. Aliás, o realizador criou a sua própria produtora, a Woodfall Film Productions, com o escritor John Osborne, um dos fundadores desse estilo literário. Mas é sobretudo pela introdução do *Free Cinema*² no cinema britânico

² O *Free Cinema* é um movimento cinematográfico também chamado Nova Vaga Britânica,

A força de viver em *A Solidão do Corredor de Fundo* de Tony Richardson

que Richardson é conhecido. Tal como a Nova Vaga francesa, os realizadores do *Free Cinema* queriam acabar com um academismo cinematográfico que romantizava a realidade. Foi com este movimento que, pela primeira vez, se falou abertamente da importância do quotidiano da época, do amor sem compromisso, da liberdade sexual, da prostituição, da gravidez das adolescentes e de realidades escondidas como a homossexualidade³. O *Free Cinema* privilegiou a realidade dos trabalhadores de uma forma crua, elegendo-a como o tema principal da narrativa dos seus filmes, acabando com os estereótipos depreciativos utilizados pelo cinema inglês tradicional para a caracterizar. Os protagonistas eram pessoas normais que lutavam contra os obstáculos da vida real. O *Free Cinema* foi um cinema humanista que anunciou o realismo social britânico de Ken Loach e Mike Leigh uns anos mais tarde.

Tom Courtenay, no papel de Colin Smith, fez a sua segunda aparição no cinema e recebeu o prémio BAFTA para o ator inglês mais promissor. De facto, a força do filme reside na maneira como Courtenay manifesta o que se passa no seu mundo interior através da sua expressão corporal e facial. Com um ar de passarinho que acabado de nascer está a tentar voar, e preso a um corpo que sente não ser ainda o seu, Smith realça a sua determinação em combater as tentações que o podiam desencaminhar dos seus valores sociais e existenciais. Michael Redgrave, que interpreta o diretor do centro de Borstal, era um ator já conceituado e vencedor de prémios prestigiosos⁴. Ele representa tudo o que Colin detesta e projeta nele o seu maior adversário. Com uma assinalável fotografia a preto e branco da autoria de Walter Lassely, as personagens de *A Solidão do Corredor de Fundo* deixam-se levar pela atmosfera sisuda do território inglês, atravessada por uma luz que transfigura a sua natureza.

A estrutura narrativa do filme não é linear, isto é, vamos descobrindo o passado de Colin Smith através de *flashback*, de memórias que surgem durante os seus treinos. A focalização interna, logo no início do filme com a utilização

que surge nos anos 1950 e acaba em meados da década seguinte. Os seus fundadores estabeleceram um manifesto para caracterizar os seus filmes: «[...] Existe uma atitude comum entre os filmes (do *Free Cinema*): acreditam na liberdade, na importância das pessoas e no sentido do quotidiano.»

³ Em 1961, Tony Richardson realiza *A Taste of Honey* (*Uma Gota de Mel* – título português), em que uma das personagens é homossexual.

⁴ Ganhou o prémio do melhor ator em 1951, no Festival de Cannes, para a sua interpretação em *The Browning Version* (*A Sombra de um Homem*) de Anthony Asquith.

da voz *off*, permite manter o ponto de vista da personagem principal até ao fim, através de um constante acompanhamento narrativo. A câmara nunca o larga e agarra todas as oportunidades para representar visualmente ou exprimir musicalmente o que o jovem pensa e sente durante uma determinada situação. Nós, espectadores, somos impelidos a identificar-nos com ele e a partilhar as suas escolhas. Esta identificação alterna com um distanciamento que acontece quando Colin corre na natureza. E é nesses momentos que o filme se torna espiritual e que a sua liberdade se torna na verdadeira questão de responsabilidade e num desafio existencial. À medida que a intriga se desenvolve, a tensão aumenta no confronto entre o seu passado e o presente. O diretor do centro pressiona-o para ser atleta profissional e ambicioso, para que tenha um futuro radioso. Mas Colin vive o seu talento para correr não como uma possibilidade de ser mais do que os outros, mas como um instrumento político que lhe permite afirmar os seus valores. A corrida é o agir livre de Colin.

No seu conto, Alan Sillitoe, que também foi o argumentista do filme, acreditava num desporto puro, através de um trabalho corporal e espiritual sem alienação, isto é, totalmente livre. A partir do momento em que o corpo se institucionaliza, ele deixa de ser genuíno e perde a sua liberdade. Quando as questões económicas entram em jogo, o corpo coisifica-se e o desporto deixa de ser puro⁵. O herói da história, Colin Smith, escolhe perder – perder-se na natureza deambulando nela e perder a corrida ao recusar-se cortar a meta – para não entrar no jogo e nesse sentido, torna-se num anti-herói porque não quer ser um modelo para os outros. Ele pertence a uma classe social que critica a ideologia do *self made man* capitalista e não a quer atraiçoar, como se pode comprovar no diálogo com um dos seus colegas do estabelecimento prisional:

Colega: «Se ele (o diretor de Borstal) achar que o podes fazer ganhar, serás o seu favorito.»

Colin: «Não sou o favorito de ninguém!»

Colega: «Se eu corresse como tu, não estaria neste lugar!»

Colin: «Porquê fugir? O melhor é ser esperto e ficar onde estás. Vou deixá-los acreditar que me domesticaram...»

⁵ Sobre este assunto, é interessante comparar a atitude em relação ao desporto entre o diretor e Colin à luz das teses sobre o desporto expostas por Manuel Sérgio (2019).

A força de viver em *A Solidão do Corredor de Fundo* de Tony Richardson

Colin Smith vê na ambição do diretor a imagem de uma sociedade que o quer controlar, transformando-o numa coisa que ele rejeita, por isso não a pode aceitar. Durante o primeiro encontro com os recém-chegados, o diretor faz-lhes um discurso paternalista: «Vieram para aqui para que tentemos fazer algo de vocês, transformar-vos em cidadãos e trabalhadores honrados». A atitude desconfiada do jovem corredor em relação aos «interesses» do diretor de Borstal, percebemo-la mais à frente no *flashback* em que ele desliga o som da televisão quando estão a fazer o mesmo tipo de discurso inócua. Colin afirma o seu direito à existência sem ter de se submeter a regras e valores com os quais não se identifica. Para ele, não faz sentido ser «reabilitado», porque para ele o problema está na outra parte, na sociedade. Encara o discurso institucional como a demonstração de uma arrogância condescendente que tira proveito do trabalho para lucrar com ele, à imagem dos patrões das fábricas com os trabalhadores⁶. O diretor investe nele como se fosse um cavalo de corrida, para aumentar o prestígio da instituição que dirige.

O que é curioso, é a forma como o filme se desvia da narrativa clássica e do modelo do herói cuja motivação é resolver uma disrupção na organização do mundo, ultrapassando uma série de obstáculos para resolver os conflitos e restabelecer a ordem perdida. Aqui, a motivação mais explícita é a do diretor que vê em Colin um possível caso de sucesso numa redenção pelo desporto. Esta possibilidade é questionada logo no princípio do filme, quando os jovens estão na carrinha em direção a Borstal, dois guardas expõem as suas dúvidas:

- «Este pessoal? Daqui a uma semana já deu tudo de frosques.»
- «Otimista!»
- «Sabes, às vezes não acredito neste sistema.»

A dúvida sobre se a punição é a solução para reabilitar socialmente os jovens colocada pelos próprios guardas, que apenas se limitam a cumprir ordens, continúa no diálogo entre o diretor e o psicólogo (Brown) de Borstal. Enquanto o diretor não tem dúvidas e é condescendente em relação ao facto

⁶ Numa cena do filme, Colin diz: «Não me agrada a ideia de me matar para que os chefes beneficiem. Isso parece-me errado. O meu pai dizia que os trabalhadores deviam ficar com os lucros.»

de Brown ter acabado de chegar ao centro de correção, Brown questiona o sistema de recuperação da delinquência e os métodos da instituição:

Brown: «Acredita que um reajustamento emocional pode ser a solução de alguns dos seus problemas?»

Diretor: «Claro que acredito, senão não estaria aqui.»

Brown: «Mas como abordamos a agressividade primitiva que sentem?»

Diretor: «Canalizando-a na direção certa.»

Brown: «Estava a perguntar-me se a vida não é mais complicada do que um jogo de futebol.»

Será o desporto o remédio para a agressividade e para o mal-estar interior desses jovens? Quando Brown pergunta «se a vida não é mais complicada do que um jogo de futebol», ele põe em causa um sistema de crenças rígido e limitado⁷. De facto, será que o desporto salva os jovens? É ele suficiente para quem transporta consigo os seus demónios? Em *A Solidão do Corredor de Fundo*, os dois melhores atletas acabam por ser os maiores perdedores, isto é, o desporto não foi uma solução para se livrarem da raiva que os devora. Stacy, a jovem esperança de Borstal antes de Colin chegar, é castigado fisicamente por ter fugido da instituição e Colin mantém a sua integridade moral ao recusar ser cúmplice do projeto do diretor. Estarão Stacy e Colin, de facto, interessados no desporto? Se se entender o desporto como fator de inclusão na sociedade⁸ e o momento em que o animal cede ao social⁹, percebemos que Colin não está interessado nisso. Tanto para o diretor, como para Colin, o desporto é um terreno neutro onde as suas vontades podem coabitar, mas é um espaço ilusório: o diretor não se interessa pelo desporto a não ser que isso lhe permita a ascensão social, enquanto Colin vê nele a possibilidade de agir livre.

⁷ Foucault deixou-nos o estudo mais aprofundado sobre métodos e práticas de encarceramento como prevenção da marginalidade social (cf. Foucault 2013).

⁸ «Considera o desporto, sobretudo como um fator educativo insubstituível, que visa tanto a saúde como a promoção e a libertação dos agentes do desporto; que procura tanto o lazer e a reabilitação, como a construção de um espaço onde seja possível educar para a cidadania» (Sérgio 2019, 35).

⁹ «O desporto é, na realidade, um meio de catársis. Por ele, deves purgar-te do homem que foste antes do que és, isto é, do primarismo e do selvagismo que ainda te habita» (Sérgio 2019, 38).

A força de viver em *A Solidão do Corredor de Fundo* de Tony Richardson

Colin tem marcas profundas e o propósito de Richardson (e Sillitoe) é expô-las e não curá-las. O primeiro *flashback* acontece depois do jogo de futebol que destaca Colin do resto dos jogadores. Enquanto está no duche, ele ouve o diretor dizer a seu respeito: «Não é difícil adivinhar que tipo de lar este teve». Logo a seguir, mudamos de espaço e encontramos o jovem em casa, com uma mãe ríspida, uns irmãos barulhentos e um pai moribundo. É nessa altura que percebemos que Colin é vítima da sua condição, como todos os outros rapazes que estão no centro.

Da liberdade espiritual

Colin Smith encontra a sua liberdade espiritual em dois contextos específicos: quando está com a namorada e quando corre na natureza. No entanto, o amor e a corrida estão prisioneiros da sua ideologia. Ele foi apanhado por não ter sido suficientemente veloz após ter assaltado a padaria. O roubo é para ele uma forma de insubordinação à normalização social alienante. Aliás, o dinheiro que leva consigo é sempre para partilhar com outros. É ele quem convida o seu amigo e respetivas namoradas a viajar e quem paga a estadia. Se não consegue viver plenamente os seus sentimentos para com Audrey, é porque a sua revolta social é mais forte do que o amor. No seu último encontro, fica chateado quando ela lhe pergunta porque não arranja emprego. Para ele, o trabalho significa a exploração pelo patrão e a injustiça social. Os seus encontros com a rapariga são apresentados através de *flashback* e logo no início do namoro, percebe-se que haverá sempre uma barreira entre os dois jovens apesar de Richardson sobrepôr a fealdade da realidade com a poesia e beleza das personagens. Na cena em que Colin e o amigo roubam o carro e convidam as raparigas a passear, vão dar ao topo de uma pedreira. Passamos da poluição da cidade para outro lugar inóspito e árido. Num plano quase abstrato e sem profundidade de campo que anuncia um futuro cinzento (se tivesse profundidade, poderia exprimir a esperança), o realizador escolheu não o cortar criando uma sensação de desolação, como se se tratasse de uma ressonância da vida de cada um deles. Esta ideia acentua-se logo a seguir quando Colin encara Audrey (o amor) e ambos procuram sair de uma zona em que o arame farpado os cerca (Ilustração 1).



Ilustração 1

O segundo encontro com Audrey é o verdadeiro momento de libertação de Colin. Numa longa sequência que começa no comboio numa viagem para Skegness e acaba na praia, os dois namorados entregam-se um ao outro, física e emocionalmente. Longe do espaço familiar que não os deixam libertar-se do peso da sua origem e da revolta social que carregam, os jovens podem finalmente existir. Na praia, enquanto estão a passear, Colin faz confidências a Audrey sobre a sua história familiar, revelando-lhe que em criança procurava constantemente perder-se, mas percebeu desde cedo que isso era impossível. Colin está confiante e pode abrir-se, o amor flui. E se Colin tem, como disse no início do filme, o hábito de correr para fugir à polícia, aqui ele escolhe correr nas dunas para ser apanhado pelo amor (Audrey). Os dois amantes podem livremente abraçar-se num corpo só, e abandonarem-se a um tempo indefinido com o único projeto de viver. Quando Audrey lhe pergunta: «O que vais fazer agora?», Colin responde por duas vezes: «Viver suponho...». Não há objetivos, tal como não os há quando corre na natureza durante o presidio. De facto, viver por viver é o projeto mais difícil da vida para cada um de nós. O problema é que essa promessa de «viver» se vai transformar num futuro de «viver a vidinha» quando Audrey lhe pergunta do que é que ele foge e porque não arranja um emprego. Colin Smith ensina-nos que apreender a viver livre é viver em harmonia consigo próprio. Viver é em si um trabalho, viver de forma íntegra, sem mentiras nem arrogâncias. É nesse momento e no final do filme



Ilustração 2

que o protagonista de *A Solidão do Corredor de Fundo* se torna maduro espiritualmente (Ilustração 2).

A natureza é um elemento fundamental no filme e é o elemento espiritual por excelência da corrida. É ela que dá força de viver a Colin e é nela que ele encontra a plenitude. Nela, não tem de provar nada e ela não exige nada dele. Ele pode existir tal como é. A natureza não foi corrompida pelo sistema social e permite a existência de um corpo em estado puro. A primeira vez que Colin faz a experiência de correr no meio da natureza acontece quando o diretor da escola o desafia a treinar em liberdade diariamente. Nesta cena, o ponto de vista muda e deixa de ser o de Colin. Em vista aérea, seguimos os seus primeiros passos em direção à floresta, depois do portão do estabelecimento prisional ter voltado a fechar-se. É como se de repente, o olhar de controlo da instituição ultrapassasse os seus limites físicos, aliás o diretor diz-lhe para voltar à hora habitual. Logo a seguir, o ponto de vista volta a ser o de Colin que olha para cima, para a copa das árvores nuas, enquanto corre. Subitamente, o inverno deixa de ser cinzento e o sol projeta os seus raios através dos ramos despidos. O corpo de Colin solta-se e desengonçado saltita ao som de uma banda sonora *jazzística*¹⁰. Tal como o *jazz*, musicalmente livre com muito espaço para a improvisação, o jovem atleta reencontra a sua espontaneidade.

¹⁰ Música original composta por John Addison.

Jean-Louis Bory descreve o trabalho da câmara nesse momento: «A câmara procura sugerir os movimentos sobre os quais a história se desenrola. [...] Esforça-se, corre, respira, arfa, deslumbra-se em acordo com Smith, ou imobiliza-se (plano geral) para melhor estender-se nas paisagens.»¹¹

Esta primeira corrida, ao apontar para o céu, invoca a liberdade de ser, de agir livre. Esta cena é muito semelhante ao último plano dos *400 Golpes* que François Truffaut realizou três anos antes, quando o pequeno Antoine Doisnel corre em direção ao mar para se libertar e crescer (Camy & Camy 2015, 20). Tal como em *A Solidão do Corredor de Fundo* é um momento de grande lirismo, acompanhado por uma câmara também livre que nos permite observar o protagonista e viver o seu sentimento de liberdade interior através da alegria musical. O seu corpo parece como embriagado pela liberdade que encontra na natureza e quando de repente escorrega na humidade das folhas do chão, a sua cabeça continua às voltas como se o mundo continuasse a girar dentro dele. Do céu passa para a terra e apesar do cinema não tem odor, conseguimos imaginar o cheiro do chão húmido e a sua textura que penetra a espessura da pele (Ilustração 3).



Ilustração 3

¹¹ Tradução do francês, pela autora: «la caméra travaille à suggérer par son mouvement les mouvements sur lesquels l'histoire se déroule. [...] Elle s'efforce, court, souffle, halète, s'éblouit en accord avec Smith, ou s'immobilise (plan général) pour mieux s'étendre sur les paysages» (Bory 1971).

A força de viver em *A Solidão do Corredor de Fundo* de Tony Richardson

Aos poucos e poucos, à medida que a corrida se torna numa rotina quotidiana, o seu corpo acalma e encontra uma forma mais focada de treinar. Os seus movimentos estão sincronizados e despreocupados. Cada corrida podia ser uma meditação de Colin com a natureza e a cada momento de introsversão corresponde uma estética visual diferente como se cada um fosse singular e irrepitível, apesar de fazerem parte de uma rotina instalada. No entanto, essa harmonia contrapõe-se às memórias que surgem nesses momentos de pacificação. Apesar de serem pretextos narrativos para representar o passado de Colin, esses *flashbacks* lembram-lhe constantemente a sua ideologia social. É como se não tivesse o direito de se entregar totalmente a outra coisa, nomeadamente ao prazer da corrida livre. A corrida é para Colin uma experiência espiritual de liberdade, em relação à dureza da vida real do dia-a-dia, seja com a família, seja na instituição punitiva. Ele encontra o seu espaço espiritual durante a corrida e utiliza as suas memórias para encontrar a sua força existencial. Está com uma enorme sede de liberdade, mas sente-se preso nas desigualdades da sociedade, que estigmatiza quem não aceita seguir as suas normas.

Como os filmes do *Free Cinema* eram realizados fora da indústria com pouco dinheiro, tinham o privilégio de não ter os produtores a imporem as suas exigências e o seu poder. Os filmes eram a preto e branco e o som era captado depois da rodagem (para beneficiar de uma câmara totalmente livre). Usavam o 16mm para permitir uma maior ligeireza da câmara e facilidade de manipulação. Além disso, o *Free Cinema* propõe uma liberdade formal na montagem e na pós-produção. Por exemplo, existem dois ou três momentos no filme em que um plano é acelerado para criar um efeito cómico, como no burlesco do cinema mudo. Richardson não hesita em utilizar o estilo publicitário, com os *inserts* das estrelas, para reforçar a aversão do protagonista em relação à sociedade de consumo. Não há a preocupação em quebrar com a continuidade estilística, é um estilo livre.

É nesta sequência que a mãe de Colin aproveita o dinheiro que recebeu da fábrica, depois da morte do seu marido, para esbanjá-lo em bens materiais típicos do capitalismo, em coisas supérfluas como roupa vistosa ou uma televisão (Ilustração 4). Colin acompanha a sua mãe, constrangido, mas também divertido de ver como o dinheiro pode criar a ilusão de felicidade nas pessoas. Aliás, num dos momentos mais fortes do filme, ele decide queimar uma nota que a sua mãe lhe deu para agradecer ter ajudado a carregar o saco das



Ilustração 4

compras. Em memória do pai, este ato simbólico e transgressor reforça a sua repulsa em colaborar com posturas falsas.

A Solidão do Corredor de Fundo fala de um desporto puro, na sua relação com o corpo e com o espírito que é distinguido e quase consagrado. Só se é livre na solidão, porque quando se entra em relação social, automaticamente os mecanismos do controlo são acionados. Através do seu protagonista, Tony Richardson reforça a sua posição contra o desporto como negócio em vez de ser uma prática humana pura que permite a superação e a expansão a todos os níveis. No princípio do filme, quando Colin entra no centro de correção, ele clarifica a sua posição durante uma altercação com Stacy, o seu rival:

Stacy: «Não se esqueçam: eles têm o chicote.»

Colin: «Sabes o que eu faria se tivesse o chicote? Apanhava todos os bófiás, diretores, prostitutas finas, oficiais do exército e deputados e colocava-os contra essa parede e meteria o tal chicote neles porque é o que gostariam de fazer com tipos como nós.»

Stacy: «Bem, há de aprender.»

Colin: «Veremos.»

Esta cena introduz a consciência do protagonista que se mantém até ao fim. Assim, o realizador constrói uma narrativa em círculo. Na última cena antes da corrida final, Colin conversa com os seus colegas na cantina:

Colin: «Treinam-me como um cavalo de corrida só que não cuidam de mim como um cavalo de corrida. Ele (o diretor) quer que eu seja profissional. Trabalhar por dinheiro. Uma libra para inspirar e um guinéu para expirar. Aposento-me aos 32.»

A força de viver em *A Solidão do Corredor de Fundo* de Tony Richardson

Colega: «Mas pensa, que maravilha. Vais ter um grande jaguar e uma rameira de luxo a responder às cartas de fãs. Pensa, tu rodeado nas ruas!»

Colin: «Não é para mim.»

Esta conversa final, é a concretização da promessa de Colin para Stacy quando este duvida dele («hás de aprender»). Colin sabe exatamente o que lhe espera se entrar no meio profissional do desporto e não quer vender a «alma» ao dinheiro. É um Fausto ao contrário. Recusa deixar-se alienar pela promessa de uma vida fútil e artificial, vida que ele sempre renegou.

É interessante ver como Richardson trabalha a construção da personagem ao longo do filme. Se no princípio, Colin é um rebelde impulsivo que responde à autoridade para afirmar a sua posição, ele vai a pouco e pouco jogar o jogo da instituição, isto é, enquanto está a treinar ter um interesse pessoal implícito num projeto aparentemente coletivo, tal como o diretor ambiciona o prestígio à custa do seu esforço. É através da escolha da derrota que Colin atira à cara do diretor toda a sua hipocrisia para com ele. De facto, Colin não passa de um possível troféu sem alma. Aliás, ele e todos os outros jovens. Quando Colin mostrou que tinha maiores capacidades de ganhar a corrida do que o Stacy, o diretor do estabelecimento prisional desinteressou-se totalmente por este e o jovem acaba por tentar fugir da instituição.

Colin Smith é desde logo mostrado como um rebelde, que odeia o poder e está pronto a enfrentá-lo. Está próximo dos mais fragilizados e dos puros de coração. Nesse sentido, Colin é uma personagem crística, um pouco como o Cristo em *A Paixão Segundo Mateus* de Pier Paolo Pasolini (1964). Este último não corre, mas passa o tempo a andar, também numa posição de meditação ativa. Colin sacrifica-se para lutar contra a hipocrisia do interesse e do poder pessoal. Sempre íntegro e solidário com os seus colegas, ele denuncia-se também para que as culpas não caiam todas sobre Stacy o seu rival, depois de uma briga entre eles. Se no filme o jazz significa liberdade, o hino *Jerusalem*¹² proposto pelo pastor de Borstal aos jovens reclusos é um apelo à sede de liberdade e de justiça numa instituição punitiva. Em montagem paralela, enquanto todos estão a cantar sentados numa cadeira, descobrimos Stacy que

¹² *Jerusalem* é uma adaptação do poema *And did those feet in Ancient Time* que William Blake escreveu por volta de 1808. Hubert Parry compôs a música em 1916 e atualmente *Jerusalem* serve de hino nacional depois de ter sido também um hino religioso em muitas igrejas no território inglês.

depois de ter fugido foi apanhado pela polícia. De regresso ao estabelecimento correcional, ele está a ser brutalmente castigado com uma corrente de metal, entre dois planos de *Jerusalem*. A música contrasta com a violência como Stacy está tratado. Não existe nenhum tipo de sentimentalismo, pelo contrário, esta forma narrativa permite-nos distanciar-nos de uma possível sedução pelo canto e descobrir uma realidade escondida da instituição. As últimas imagens do filme, também acompanhadas pelo mesmo canto, mostram a forma como Colin está a ser tratado depois da corrida. No conto, é dito que além de ter perdido a sua saída em liberdade condicional, ele ficou seis meses a limpar o chão de Borstal. Haverá uma solução melhor para «endireitar» um jovem revoltado?

Durante a corrida final e enquanto corre, Colin faz um esforço para se lembrar de tudo o que lhe desagrada. O momento mais forte acontece quando Colin, de repente, pára muito próximo da meta e se deixa ultrapassar pelo concorrente da escola adversária fazendo-lhe uma vénia (Ilustração 5).



Ilustração 5

No primeiro plano que corresponde ao ponto de vista da assistência, Colin está de pé, o seu corpo mexendo ainda ao ritmo do movimento da corrida. Apesar da tensão que existe entre a verticalidade da sua figura e a horizontalidade da paisagem, o jovem faz parte deste espaço natural, os ramos das árvores chamando por ele. Este plano contrasta com os planos da multidão em delírio, puxando por ele para continuar até o fim. É nesse instante que o seu conflito é resolvido cinematograficamente em grande plano, como um duelo final com quem representa tudo o que ele detesta: o diretor do estabelecimento correcional. Finalmente, obteve a sua vitória e concretizou o seu «veremos» da conversa que tinha tido com o Stacy no princípio do filme. De facto, ele conseguiu dar uma chicotada na instituição ao deitar fora as ilusões do diretor (Ilustração 6).



Ilustração 6

Conclusão

O filme é uma excelente metáfora sobre o ritual de passagem para o mundo adulto (e social). O processo de institucionalização (agir segundo as regras sociais) não é assim tão simples, quando há uma dimensão psicológica desajustada por detrás. O processo é penoso para Colin que não se identifica com a sociedade de consumo e do trabalho associado a ela que lhe levou o pai e transformou a mãe numa pessoa corrompida. O materialismo da mãe e os interesses particulares do diretor representam, para Colin, o que ele mais detesta no mundo adulto: a falsidade. A natureza (através da corrida) é onde ele se expressa livremente, por isso, pode corrigir a única vez que correu com um objetivo (fugir da polícia) e falhou (foi apanhado e levado para o estabelecimento correccional). Mas na corrida final, ele não falha: pára antes de chegar à meta contrariando as intenções pessoais do diretor. Supostamente, também não falha quando corre na praia e por entre as dunas em busca do amor, só que a sua parceira vai falhar quando lhe pergunta porque não arranja emprego. É difícil crescer para Colin, por causa da desestruturação familiar que afeta a forma como ele entende a sociedade. A prova da corrida é por isso a prova da vida de Colin Smith e da sua solidão à procura de libertação. A sua vitória é uma vitória moral, e é o que faz do jovem atleta um verdadeiro vencedor numa viagem iniciática interior.

Bibliografia

Sérgio, Manuel. 2019. *Algumas Teses sobre o Desporto*. Lisboa: Vega (6.ª edição).

Foucault, Michel. 2013. *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*. Lisboa: Edições 70.

Bory, Jean-Louis. 1971. *Des yeux pour voir*. Paris: Ramsay Poche Cinema.

Camy, Julien & Camy, Gerard. 2015. *Sport & Cinéma*. Nice: Éditions du Bailly de Suffren.

Entre o êxito e a consciência no desporto: o treinador de basquetebol universitário em *Blue Chips*

Eduardo Cintra Torres¹

Blue Chips chama ao título uma expressão, *blue chip* ou *blue chips*, que referencia uma «boa aposta» empresarial; o termo vem originalmente do jogo de casino, sendo as fichas azuis no *poker* as mais valiosas; no mundo da bolsa, refere-se a ações de alto preço ou de alta qualidade. Este filme, que assim usa uma expressão que tanto se refere ao preço como à qualidade de um bem, centra-se por completo no treinador Pete Bell (interpretado por Nick Nolte), de uma equipa de basquetebol de uma ficcional universidade californiana, Western University Dolphins. Além de Nolte, tem interpretações de Mary McDonnell, J. T. Walsh, Shaquille O'Neal, Anfernee «Penny» Hardaway e Matt Nover.

Estreado em 1994 (em português *Vitória a Qualquer Preço*), *Blue Chips* foi realizado por William Friedkin, nascido em 1935 numa família pobre de Chicago, Illinois. Terminado o liceu, trabalhou na WGB-TV em Chicago, começando a realizar documentários dois anos depois. Em 1965 mudou-se para Hollywood, começando por realizar programas televisivos antes de iniciar a carreira no cinema. Apesar de enormes êxitos cinematográficos desde o início dos anos 70, continuou a realizar documentários e episódios televisivos, até à segunda década do século XXI. Ao primeiro filme de grande sucesso que realizou, *Os Incorrúptíveis contra a Droga* (1971), seguiram-se *O Exorcista*

¹ Doutoramento em Sociologia no ICS/UL (2010), Mestre em Comunicação, Cultura e Tecnologias da Informação (ISCTE/UL, 2003) e Licenciado em História (FLUL, 1980). É autor de 19 livros. Professor auxiliar convidado da Faculdade de Ciências Humanas (FCH) da Universidade Católica Portuguesa (UCP). Crítico de TV e *media* no *Público* (1996-2011), *Correio da Manhã* (2011-) e CMTV (2013-) e de publicidade no *Jornal de Negócios* (2003-). É autor de materiais didáticos para o Ministério da Educação e de programas de rádio e TV.

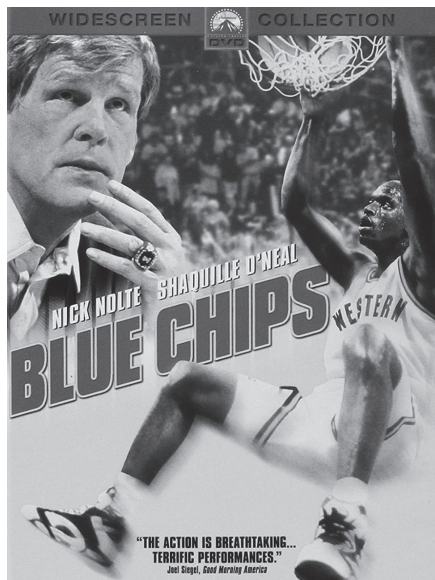


Ilustração 1:
Promoção de *Blue Chips* (1994)

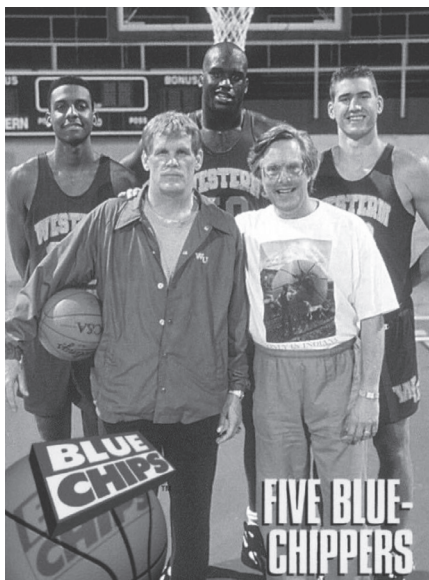


Ilustração 2: O realizador William Friedkin (em baixo à direita) com Nick Nolte (em baixo à esquerda) e os três basquetebolistas atores no filme: Anfernee «Penny» Hardaway, Shaquille O'Neal e Matt Nover (da esquerda para a direita)

(1973), *O Comboio do Medo* (1977), *A Grande Jogada* (1978), *A Caça* (1980), *Viver e Morrer em Los Angeles* (1985). Na realização, procura nos atores a inteligência de mostrar as «tremendas complexidades» das personagens, sem tentar compreender a sua verdadeira natureza: «há uma espécie de desespero nas personagens, na qual estou interessado»; «nos meus filmes, exploramos todos os seus medos». A realização procura fugir aos lugares-comuns, usar o suspense e a variedade dos pontos-de-vista e a diferente duração dos planos. O uso da câmara em movimento em diversos filmes acrescenta o realismo das cenas, nomeadamente de ação. No conjunto, os seus filmes mais marcantes conseguem juntar a intensidade da ação e aventura à profundidade psicológica das personagens, assim se diferenciando do cinema de ação e suspense das últimas décadas, prejudicado, segundo declarou, pelos lugares-comuns e personagens vazias².

² As citações foram reproduzidas a partir da plataforma *imdb.com* (<https://imdb.to/38vKOP2>).

Tendo sido um bom jogador de basquetebol na sua juventude, não espanta que lhe interessasse o argumento de *Blue Chips*, escrito por Ron Shelton (n. 1945), também realizador e ator, também ele um desportista na juventude e autor de outros filmes situados no mundo desportivo. Essa experiência terá contribuído para o realismo do filme, realçado na receção crítica do filme, que foi, todavia, mista, revelando alguma perplexidade resultante de o filme, numa narrativa simples, usar o desporto para tratar da sua corrupção e não para emular o seu lado heroico e vencedor.

Corrupção: saber ou não saber

A narrativa começa no balneário: a equipa está à beira de perder o campeonato, pela primeira vez em anos. Acaba por perder, e Pete Bell detesta perder. Tem de procurar novos jogadores para a equipa. Nesse processo, confronta-se e é confrontado com o agora instalado modelo no desporto universitário, que ele sempre rejeitou: as regras ditam que os jogadores são amadores, mas eles mesmos e as respetivas famílias querem benefícios materiais («já não acontece», diz-se no filme, os miúdos irem para as universidades jogar sem compensações). Na busca dos melhores, o treinador ouve pedidos como uma casa com relvado e um emprego melhor para a mãe dum dos prospetivos jogadores; um trator para o pai de outro, agricultor endividado, bem como 30 mil dólares em dinheiro; e um carro não solicitado para o terceiro.



Ilustração 3: Quando o treinador tenta convencer a mãe de um dos jovens a contratar sem corrupção, perguntando-lhe «o que quer que ele seja no futuro?», ela responde com outra pergunta: «Um milionário?»

O treinador, Pete Bell, tem o dilema: ou entra no esquema, deixando que outros o ponham em prática, ou não consegue que os três jogadores que deseja trazer para a equipa entrem como alunos na Universidade, isto é, na equipa de basquete. No início do filme, Bell diz algo surpreendente: há duas razões para não intrujar: 1.^a, se ele intrujar as regras, sendo apanhado é expulso de treinador; a 2.^a, diz ele, é que «posso não ser apanhado». Ora, poder *não* ser apanhado é uma razão bem estranha para não intrujar. Coloca, no início do filme, o dilema moral: ficamos a saber que *não* ser apanhado a intrujar também é um problema moral para Pete Bell, um problema que fica com ele e com a sua consciência, em segredo³. E, deste modo, por causa desta frase, o começo do filme transmite um ligeiro tom de tragédia: dá-nos a entender que é precisamente o problema moral que levará à queda (profissional) do herói.

A personagem da sua ex-mulher representa o anjo da guarda, ou «grilo falante». Happy, o chefe da corrupta associação de antigos alunos da Universidade, através da qual se fazem os negócios proibidos, representa a corrupção no desporto amador; ele leva uma boa vida e é, literalmente, o mau da fita.



Ilustração 4: A ex-mulher do treinador, seu Grilo Falante, pergunta-lhe: «Tu intrujas?»

³ Durante a narrativa, Bell rejeita repetidamente o rumor de que, três anos antes, houvera um caso de corrupção num jogo da sua equipa (*point shaving*: implica o pagamento a um jogador para impedir uma certa distância em pontos entre duas equipas; não implica a derrota da equipa do jogador; favorece apostadores, que são os agentes corruptores). Bell rejeita a acusação porque não sabe, só vem a saber, digamos assim, no «terceiro ato» da tragédia.

Blue Chips é uma história inventada. Mas, baseada na realidade do desporto e da sua institucionalidade, pretende simular um caso real. Essa sensação de realidade na ficção, em que Hollywood consegue ser genial, é conseguida neste filme de diversas maneiras. No final, indica-se o que aconteceu, depois de terminada a narrativa mostrada, aos protagonistas, o que é habitual em filmes que realmente se inspiram em casos reais; alguns dos atores foram realmente jogadores de primeira categoria, como Shaquille O'Neal, «Penny» Hardaway e Matt Nover; o grande jogador Larry Bird faz um *cameo*; outras figuras da história do basquete americano fazem papéis secundários; e há ainda inúmeros jogadores autênticos; finalmente, a forma de filmar o desporto aproxima-se das reais transmissões televisivas, com movimentos de câmara rápidos e deslocando-se de jogador em jogador, mostrando a audiência e a *cheerleaders*, etc.

A estrutura narrativa é, como referi, muito simplificada. Segue um modelo canónico das estruturas narrativas das histórias populares, tal como analisadas pelo estruturalista russo Vladimir Propp (1968), que se mantém em grande medida válido nas narrativas contemporâneas da cultura popular. As personagens dizem frases «célebres». Por ser a narrativa simplificada, o filme foi criticado na época da sua estreia⁴. Há os bons, o mau e o hesitante, o treinador hesitante, a personagem trágica. Centremo-nos nele.

Pete Bell é um excelente treinador de basquetebol universitário; teve sucesso desportivo, e por isso financeiro, oito anos a fio. Faz parte da máquina: recebe excelente salário como treinador (e pelos decorrentes programas televisivos) de jogadores que não recebem, que têm de estudar (ou «estudar») para continuarem como jogadores. Se falharem os estudos, não podem continuar a jogar nas universidades. Portanto, são acarinhados de modo a poderem continuar inscritos como estudantes. As universidades ganham muito dinheiro com este desporto paradoxalmente amador.

Homem honesto, Bell rejeita o pagamento dos jogadores por baixo da mesa. Diz as suas mentiras, mas não são graves: a uma família diz que é católico, a outra que é protestante da 1.^a Igreja Baptista, ao terceiro jogador diz que foi criado numa Igreja Pentecostal. Bell está casado com o desporto e a equipa, razão por que está divorciado da mulher, muito embora esta seja

⁴ Há várias críticas facilmente acessíveis na web, nomeadamente em imdb.com.

amiga e, como referido acima, «grilo falante» do treinador. A ela, sim, diz uma mentira mais grave: nega ter entrado no esquema de corrupção.

O Diabo responde pelo nome de Happy

Bell tem sede de vitória e é isso que o leva ao dilema, ao problema de consciência: se não houver pagamento aos candidatos, eles não se inscreverão na Universidade e entrarão em equipas concorrentes. Bell cede à tentação. Deixa que o mau da fita, Happy, arranje meios ínvios de fazer chegar os bens materiais e o dinheiro aos três jogadores. As conversas tensas entre Bell e Happy acrescentam uma bem conhecida estratégia de agentes dos processos de corrupção: é suposto Bell não saber de nada, Happy trata de tudo. Pete Bell é, como qualquer ser social, um indivíduo entre o Eu, a sua consciência, e o Nós, o sistema errado imposto pela sociedade.



Ilustração 5: O Diabo Happy tenta o treinador

Bell poderia, pois, fingir não saber, mas *ele sabe*, e saber é tudo para um homem que sabe ser necessário escolher entre o bem e o mal. Ele fica mal com a sua consciência, mas o dilema só transborda para a ação quando a ex-mulher, que ele ainda ama, termina a amizade. Numa perspetiva filosófica, a situação é, para Happy, uma questão, e para Bell é um problema, que é transmitido como uma aporia visual, quando mais do que uma vez o treinador, só, leva as mãos à cabeça perante a dificuldade em obter uma resposta à sua dúvida. Ele está numa situação de uma «igualdade de conclusões contraditórias»

(Aristóteles, 2007). É uma aporia no sentido filosófico aristotélico e no sentido retórico. Em vez de «ser ou não ser», o nosso treinador Hamlet tem de decidir entre ser ou não ser cúmplice de corrupção desportiva. Ao entrar no esquema, a sua posição muda radicalmente. Happy diz-lhe: «eu sou o teu dono.» Pete Bell entregou-se ao Diabo.

O dilema ainda persiste no primeiro jogo da nova temporada, contra a equipa mais forte do campeonato. O jogo vai renhido, mas Pete Bell ouve, em *flashbacks* sonoros, vozes de diálogos que já vimos e ouvimos sobre a trapaça e o seu significado moral. Quer dizer, Bell sente culpa e remorso. No final do jogo e quase final do filme, voltamos ao balneário, depois da vitória da equipa. Ganhou, mas o treinador diz aos jogadores que não pode pactuar com a trapaça. E despede-se dizendo que os ama muito.

A seguir, voltamos a outro palco anterior, o das conferências de imprensa pós-jogo. Desta vez, através da confissão, da confissão pública, Pete Bell purifica a consciência libertando-se do pecado, da culpa. Happy, o mau da fita, é empurrado para fora da sala, furioso com a publicitação dos negócios ilícitos; a ex-mulher mostra facialmente a sua admiração por Pete: os seus mais próximos companheiros, *idem*. Diz o treinador: «Tornei-me o que desprezo. Intrujei a minha profissão. Intrujei-me a mim mesmo. Intrujei o basquetebol. Demito-me.» A frase-chave, na minha interpretação, é esta: «Intrujei-me a mim mesmo.» Pete Bell demite-se e sai das instalações desportivas da universidade de consciência tranquila. Sai da universidade e encontra uns miúdos a jogar basquete, a quem vai dar instruções. O filme termina.



Ilustração 6: Um homem com um problema de consciência é um homem só.

O final depois do final

Termina? Não. Há uma coda escrita no final, que diz o futuro desta narrativa terminada, diz o que sucederá a alguns dos jogadores e o que sucederá a Pete Bell: ficamos a saber a recompensa financeira que a sociedade lhe proporciona. Será, no futuro desta estória, treinador duma equipa duma escola secundária duma terra de província. Ter a consciência limpa tem um preço. Ao escrever no final, ou depois do final, em coda, que Pete Bell continua a refilar com os árbitros, lá no fim do mundo ignoto onde se encontra, o filme sugere que a consciência tranquila vale mais do que o êxito à custa da corrupção desportiva.

Todavia, o espectador pode concluir facilmente no sentido inverso: vejam lá no que dá ser honesto. Aqui poderemos considerar que o texto fílmico nos deixa perante uma aporia pós-moderna, dado que o sentido nele inscrito atingirá invariavelmente o nível da indeterminação ou da indecidibilidade. Com aquelas breves palavras sobre o destino de Bell depois de denunciar o caso e se demitir, o sentido do texto não se pode fixar, competindo ao leitor, pela desconstrução do texto, identificar o impasse: deveria ele, devemos nós aderir ao sistema, que todos praticam, ou deveria ele e deveríamos nós denunciá-lo com prejuízo próprio?

Apesar de altamente moralista, o argumento tem essa perturbadora possibilidade interpretativa, que podemos relacionar com o contexto do desporto universitário dos EUA, do negócio que envolve, do êxito e da notoriedade que tem nos estádios e nos *media*, das suas audiências, que foram e são seguramente, também, audiências do basquetebol universitário, audiências de fãs que facilmente colocam o amor à camisola de uma equipa vencedora acima dos negócios por debaixo da mesa, que não querem conhecer.

O fim do filme pode ser considerado um *happy end*, dado que o protagonista ultrapassou o dilema respeitando a lei moral. Esse é o final sugerido pelas imagens. A campainha, o sino da consciência, soou na cabeça de Pete Bell, e talvez por isso a personagem se chama Bell, sino ou campainha. Mas o fim da narrativa pode também ser considerado pela coda uma suave tragédia, dado que o treinador arruinou a carreira de êxito e um excelente retorno financeiro ao renegar a trapaça e dizer a verdade em público.

O dilema moral apresentado não é entre duas ações diferentes conduzindo a um mesmo desfecho, rompendo princípios morais equivalentes, mas

simplesmente entre proceder bem, com um desfecho, ou proceder mal, com um desfecho diferente.

O filme é invulgar no sentido em que se afasta dos argumentos de filmes centrados no desporto em que a questão é ultrapassar a adversidade e a derrota para, no final, ganhar. Aqui, a equipa ganha o primeiro jogo da temporada, mas a equipa não é o centro do argumento: é o problema moral do treinador, é a trapaça no desporto amador. A trapaça é denunciada, mas o espectador fica na certeza de que continuará. A exceção da denúncia da desonestidade confirma a regra, não a altera. E a denúncia só tem consequências por partir de dentro do desporto, do treinador. O filme tem como personagem secundária um jornalista que insiste na hipótese de uma trapaça anterior e que investiga as que decorrem no tempo da narrativa, mas não é ele quem desata o nó narrativo e desencadeia o desenlace final. É por isso, um filme de denúncia, que vence por a fazer, através do protagonista, mas pode ser também um filme da derrota, que transmite a ideia de que tudo ficará na mesma, exceto para a tranquilidade da consciência do treinador, um átomo que já não tem lugar num corpo corrupto.

Nesse sentido, e do ponto de vista do contexto desportivo e social, o filme, passados 25 anos, mantém-se atual. É que, parece-me, a falta de ética no desporto, ou pelo menos em alguns desportos, só terminaria se a sociedade, no seu conjunto, quisesse que ela acabasse. Mas não quer, e as instituições de topo, mesmo que não corruptas e corruptoras, também não querem. Não querem elas, não querem os adeptos, não querem, amiúde, os *media* entrar no confronto da denúncia — precisamente porque a sociedade não a quer. As pedras lançadas à engrenagem são esmagadas pela roda. Mas pode-se e deve-se continuar a lançá-las. Parafraseando Aristóteles, é a diferença entre o ser em potência e o ser plenamente realizado, isto é, em ação. A consciência, na vida em sociedade, não se limita ao foro íntimo do indivíduo: é uma potência ativa; põe-se em prática.

Bibliografia

Aristóteles. 2007. *Tópicos*. Lisboa: INCM.

Propp, Vladimir. 1968. *Morphology of the Folktale*. Austin e Londres: University of Texas Press.

Perder e ganhar como homens: ética e estética do desporto em *Any Given Sunday*

Rui Manuel Brás¹

Introdução

O desporto, pelas paixões que provoca, pelos valores que lhe têm sido associados, não esquecendo o movimento económico que gera, é um tema que não podia passar ao lado do cinema, muito menos do cinema produzido em Hollywood. Seja na vertente biográfica, ou mais centrada no universo desportivo em geral, desde muito cedo que os Estados Unidos da América têm proporcionado filmes de qualidade diversa, criando representações mais ou menos memoráveis de atletas individuais, ou de equipas confrontadas com obstáculos que dificultam a concretização dos objetivos, retratos da luta de desportistas contra os efeitos das lesões físicas ou de traumas psicológicos, a que se juntam habitualmente linhas narrativas românticas secundárias. No enquadramento da estrutura narrativa típica do cinema do período clássico (até aos anos 60, mas que não foi totalmente abandonada desde então), é particularmente atraente a representação da superação das dificuldades, da ascensão (e/ou queda) do menos favorito ou do campeão, ou o triunfo sobre a adversidade, permitindo reflexões e leituras sobre a existência humana a partir do fenómeno desportivo (Bordwell 1985, 16).

¹ Doutorado em Estudos de Cultura pela Universidade Católica Portuguesa (UCP) com a tese *Agón, Pathos, Katharsis. A memória das origens nos filmes de exílio de Andrei Tarkovsky*. Leciona Géneros Cinematográficos na licenciatura de Comunicação e Cultura, da Faculdade de Ciências Humanas (FCH) da UCP. É investigador do Centro de Estudos de Comunicação e Cultura, integrado na Linha de Investigação CULTCIT (arte, cultura e cidadania). Na área dos Estudos Fílmicos, para além da obra de Andrei Tarkovsky, tem desenvolvido investigação sobre cinema russo contemporâneo (da perestroika à atualidade) e sobre géneros cinematográficos. É autor do livro *Tarkovsky: A memória das origens em «Nostalgia» e «O Sacrifício»*.

Nessas abordagens, cada filme tende a concentrar-se num só desporto, sendo o beisebol, o basquetebol, o futebol americano e o boxe, os mais comuns. Se o boxe é o subgénero mais representativo, e que nos tem dado filmes de excelente qualidade como *Raging Bull* (Martin Scorsese, 1980), ou *Million Dollar Baby* (Clint Eastwood, 2004), assim como filmes de grande popularidade como *Rocky* (John G. Avildsen, 1976), com as respetivas sequelas e *spinoff*, o futebol americano também tem merecido a atenção dos cineastas. Desde o longínquo *Knute Rockne: All-American* (Lloyd Bacon, 1940), com Pat O'Brien e Ronald Reagan, *biopic* do treinador da equipa de Notre Dame, até *Jerry Maguire* (Cameron Crowe, 1996), drama romântico envolvido nos bastidores do jogo e no trabalho dos agentes, protagonizado por Tom Cruise e Cuba Gooding Jr., passando por *The Last Boy Scout* (Tony Scott, 1991), um filme de ação centrado nos meandros do futebol americano, onde pontificam Bruce Willis e Damon Wayans, várias têm sido as abordagens. De entre essas, escolhemos para a nossa análise *Any Given Sunday* (Um Domingo Qualquer, 1999), realizado por Oliver Stone, única incursão do cineasta no mundo do desporto até ao momento.

William Oliver Stone nasceu em 15 de setembro de 1946, na cidade de Nova Iorque. Formou-se na escola de cinema da Universidade de Nova Iorque, onde estudou com Martin Scorsese e realizou o seu primeiro filme, uma curta-metragem intitulada *Last Year in Vietnam* (1971). Nos anos seguintes realizou alguns filmes que receberam pouca atenção da crítica e do público, como *Seizure* (1974) e *Mad man of Martinique* (1979), e escreveu os argumentos de filmes como *Midnight Express* (Alan Parker, 1978), por cujo argumento recebeu o seu primeiro Óscar, ou *Scarface* (Brian de Palma, 1983). O ano de 1986 marcou a projeção da sua carreira para outros níveis de audiência e de receção por parte da crítica, com a realização de *Salvador* e o muito aclamado *Platoon*. Os dois filmes refletem a relevância que a problemática política e a experiência pessoal do realizador no Vietname teriam na sua obra até hoje². Posicionado à esquerda do espectro político dos Estados Unidos,

² A sua trilogia dedicada ao Vietname inclui os filmes *Platoon* (1986), *Born on the 4th of July* (1989) e *Heaven and Earth* (1993). Em 2007, iniciou o projeto para a realização do que seria o seu quarto filme sobre o Vietname, *Pinkville*, mas o financiamento foi cortado na sequência da greve dos argumentistas, iniciada uma semana antes das primeiras filmagens. *Platoon*, pelo qual recebeu vários prémios, de que se destaca quatro Óscares, incluindo para melhor filme, foi selecionado para o Arquivo Nacional do Filme pela Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos, pela

Oliver Stone realizou diversos filmes em que assume um olhar crítico sobre a subversão da ética na esfera dos negócios, como em *Wall Street* (1987) e a sequência *Wall Street: money never sleeps* (2010), sobre a investigação do assassinato do Presidente Kennedy (*JFK*, 1991), ou sobre as personalidades e os mandatos de dois presidentes, ambos do Partido Republicano, Richard Nixon e George W. Bush (*Nixon*, 1995 e *W.*, 2008). O seu último filme até à data, *Snowden* (2016), pretendeu ser um alerta contra as ameaças à liberdade que pendem sobre a sociedade norte-americana (e não só...), espelhando as preocupações de Stone e de outros setores com os mecanismos postos à disposição pelas novas tecnologias. Sinal dos tempos, *Snowden* foi um filme de baixo orçamento e com financiamento oriundo da Europa. O realizador venceu, ainda, a sua simpatia por governos sul-americanos com políticas *anti-imperialistas* (ou seja, anti-EUA), como Cuba (os documentários *Comandante* (2003) e *Looking for Fidel* (2004), ambos produzidos para a HBO), e a Venezuela de Hugo Chávez (*South of the Border*, 2009). Como exceções a esta vertente mais obviamente política da sua obra cinematográfica, encontramos *The Doors* (1991), *Natural Born killers* (1994, com argumento de Quentin Tarantino) e o épico *Alexander* (2004). Atualmente, Oliver Stone está envolvido em projetos para televisão, nomeadamente, uma série de entrevistas com o Presidente da Federação Russa, Vladimir Putin, e uma série de ficção sobre a prisão de Guantanamo.

Com maior ou menor pendor político, Oliver Stone usa o cinema como meio para refletir (e fazer o espectador refletir) sobre diversos tópicos relacionados com a sociedade e a cultura norte-americanas, desde a mistificação do *American Dream*, desconstruída no documentário *The Untold History of the United States* (2012), à defesa do modo de vida americano, como no emocional *World Trade Center* (2006), passando pela crítica aos que, no seu entender, possam pôr em causa esse mesmo modo de vida. Essa é, na nossa perspectiva, também a aproximação que faz ao universo do mais americano dos desportos no filme *Any Given Sunday*. Nas próximas páginas, procuraremos mostrar como Stone apresenta no seu filme uma representação crítica do desporto e da sociedade em que se insere, representando o desporto atual enquanto negócio destruidor do prazer inerente ao jogo, em que o jogador é um herói efêmero que, no caso de um desporto coletivo como o futebol americano,

sua significância cultural, histórica e estética.

só triunfará através do trabalho do grupo, mostrando que só dessa forma o atleta (e o indivíduo) poderá transcender-se. Assim, com estes objetivos em mente, começaremos por enquadrar conceptualmente o desporto enquanto forma alterada do jogo competitivo, recorrendo ao filme para exemplificar esse enquadramento, para depois nos debruçarmos mais especificamente sobre o conteúdo e os aspetos formais do filme.

Do desporto enquanto forma de jogo

O desporto é uma atividade humana que inclui características do jogo, se bem que alteradas, e aplicáveis de forma diversa consoante a modalidade desportiva³. De facto, desde que, no final do século XIX, os jogos e os exercícios físicos foram reconhecidos como valores culturais importantes, a sistematização e a regulamentação inerentes ao desporto fizeram com que algumas características do jogo se perdessem no processo. Nas sociedades contemporâneas, o desporto desempenha uma função importante que consiste em fornecer algum simbolismo e ritual coletivos, que incluem a solidariedade de grupo, a competição, um panteão de heróis e a libertação de energias reprimidas (Eagleton 2003, 96). Desde a Antiguidade, o conceito de jogo, a partir do qual nasceu o desporto, estava também impregnado pelo significado do ato sagrado, o que não impedia que correspondesse a um aspeto *não sério* da vida. Isso significa que o jogo era percebido como *diagoge*, ou seja, pura diversão (Aristóteles 2011, VIII, 1399A), como brincadeira, à qual, no entanto, não se retirava utilidade educativa. Como Platão referia em *A República*, os jogos deveriam ter regras de maneira a que as crianças, quando se tornassem adultos, fossem indivíduos «submetidos às leis e virtuosos» (425a). Assim, se o jogo em si não pressupõe a seriedade, pode, no entanto, servir interesses sérios da vida, como o de ajudar a formar os futuros cidadãos, pois o jogo implica a existência de ordem e de regras preestabelecidas a que todos os participantes devem obedecer. Quebrar as regras, destrói o espírito do jogo, tal como violar a lei é ir contra a ordem estabelecida na *polis*. Podendo relacionar-se com a vida quotidiana, o jogo era (e ainda o é), de acordo com Johan Huizinga, uma atividade livre, conscientemente fora da vida

³ Cf. neste volume, a abordagem feita por Inês Espada Vieira ao universo do ténis a partir do filme *L'Empire de la perfection*, realizado por Julien Faraut.

normal, isto é, tem um lugar e um tempo próprios, delimitados, o que dá ao jogo as características do ritual associado ao ato sagrado (Huizinga 2003, 29). Por isso, também era normal que, para lá da especificidade do tempo e do espaço, o jogo promovesse a separação em relação à vida normal através dos disfarces usados pelos participantes, tornando-se, desse modo, outras pessoas. Jogar é fazer algo que se distingue do quotidiano pelas suas características, uma atividade que sendo supérflua porque está acima dos processos essenciais de nutrição, reprodução e autodefesa, é inerente à própria vida e absorve o jogador de forma intensa e completa, retirando do jogo um prazer meramente lúdico, sem qualquer interesse material. Em suma, o jogo é mais do que um fenómeno fisiológico, ou um reflexo psicológico – tem função significativa, tem algo na sua essência que transcende as necessidades imediatas da vida e, enquanto construção social, é um fator cultural (Huizinga 2003, 20).

Das características do jogo, de que acima apresentamos uma síntese, algumas passaram para a esfera do desporto, desde logo a existência de regras, cuja observância é garantida pelos árbitros e pelas instâncias superiores de cada modalidade. A competição organizada, tal como o jogo, não tendo uma função moral, tem uma função ética que deriva da necessidade do cumprimento das regras. Seja no jogo como mera diversão, seja no desporto, a violação dos regulamentos é condenável e punível através de medidas proporcionais à gravidade da infração. Naturalmente que, com a introdução do interesse material, com a transformação do desporto em negócio potencialmente gerador de lucro, a quebra das regras vai para lá do campo de jogo, originando redes de corrupção que, além da disciplina desportiva, caem na alçada da justiça criminal. Viciar o jogo contraria o carácter desinteressado do ato lúdico, defrauda a satisfação de necessidades humanas que estão na essência do jogo: o prazer, a intensidade com que é vivido e a forma como absorve quem joga e quem assiste ao jogo. Em *Any Given Sunday*, várias são as sequências em que Oliver Stone retrata o futebol americano como uma modalidade rendida ao negócio: desde a proprietária da equipa dos *Sharks* de Miami, Christina Pagniacci, herdeira da marca, que nem sequer gosta do desporto, mas está disposta a tudo para rentabilizar os seus investimentos, passando pelas sequências em que nos mostra a ligeireza com que o médico principal da equipa diagnostica a lesão de Cap, um dos *quarterbacks*, e a maneira como manipula os resultados dos testes de um jogador, até à exploração comercial do *herói* do momento.

No primeiro caso, é significativa a sequência em que Christina Pagniaci entra nos balneários, com total indiferença pelo facto de alguns jogadores estarem nus. Através de uma sequência que, não obstante inclui planos de nu frontal, perde toda a carga erótica devido à atitude da proprietária que evidencia o seu desinteresse nos jogadores como homens, e para quem eles são tão-só instrumentos que, pelo seu esforço, podem aumentar o seu lucro. Nas palavras de Manuel Sérgio: «O capitalismo transforma tudo em mercadoria e o desporto é mais uma mercadoria, até os jogadores aparecem como mais uma mercadoria» (Roque & Carmo 2019). Para ela, o futebol americano não é apenas um desporto, mas sim e acima de tudo um negócio com relações perigosas com o poder político, aqui representado pelo *mayor* de Miami, interessado em manter a equipa na cidade, apesar das ameaças da proprietária da equipa. Em contraponto, o treinador principal, Tony D'Amato, e o coordenador da defesa, Montezuma Monroe, representam os que sentem a nostalgia de um jogo supostamente *puro*, dominado pelo prazer não maculado pelo negócio. A sintonia entre ambos é clara na sequência do diálogo no bar após um jogo, em que D'Amato condena a sujeição do futebol americano ao poder do dinheiro, enquanto o seu colega manifesta o desejo de voltar a treinar nas escolas, de voltar ao básico, porque «os miúdos só querem jogar». O grande plano intensifica a emoção das palavras do treinador principal quando afirma que apenas lhe interessa o jogo, «porque é puro», sublinhada pelos olhos marejados de lágrimas e pela expressão sofrida da personagem (Ilustração 1). O treinador representa todos aqueles que desejam que o desporto não sucumba ao mundo dos negócios, ou à falta de ética, como a que o médico revelou ao não alertar para a condição clínica de Luther, um jogador cuja vida poderia estar em risco se continuasse a jogar. Se Tony D'Amato expulsa o médico, numa clara rejeição da sua ação, contradiz-se ao permitir que o mesmo jogador continue a jogar, desde que assine um termo de responsabilidade. O próprio jogador, apesar de saber os perigos que enfrenta, pede para não sair da equipa, a fim de garantir o prémio de um contrato de patrocínio. Enfim, o poder do dinheiro é demasiado forte e sobrepõe-se ao valor da vida humana num desporto que deixou de ser pura fruição do jogo pelo jogo.



Ilustração 1

Esta é uma cedência de Tony D'Amato que *humaniza* a personagem ao mostrar as suas contradições, patentes não apenas neste ato, mas também no facto de, apesar do desencanto manifestado, nunca pôr a hipótese de deixar o futebol. O amor pelo jogo parece ser superior a tudo e D'Amato exprime-o implicitamente quando, durante uma partida, procura motivar o jovem *quarterback* Willie Beamen fazendo-o recordar a infância, quando jogava de forma desinteressada, pelo puro divertimento, sem se preocupar com o ambiente em redor, ou com os jornalistas, ressoando o *carpe diem* horaciano: «Diverte-te! É para isso que estás aqui.» As palavras do treinador são coerentes com a ideia de que o jogo deve ser vivido como diversão, com espontaneidade, pois só assim o jogador poderá mobilizar as suas capacidades integralmente. Ou seja, da mesma forma que para Platão as crianças beneficiariam em aprender como se de um jogo se tratasse (*A República* 536e), também os jogadores darão mais de si se se libertarem da pressão da alta competição, dos recordes, das estatísticas e a exigência de *performances* de excelência constante. Em suma, o desporto beneficiaria em todas as suas dimensões se nele predominassem as características do jogo, o mesmo é dizer, se regressasse à pureza inicial, de quando o jogo valia por si, sem no entanto perder a intensidade e a capacidade de absorver quem joga e quem assiste.

Particularmente, a competição e a incerteza em relação ao resultado acrescentam tensão ao jogo, fazendo com que se esqueça que se está *apenas* a jogar, ou a assistir a um jogo. Introduce-se, então, um fator agónico, que fazia parte

do *ethos* grego e era um domínio fundamental da vida quotidiana, o dos jogos atléticos, dos concursos de poesia, ou dos debates políticos na ágora:

«O *agón* na vida dos gregos, ou a competição em qualquer outra parte do mundo, assume todas as características formais do jogo e, no que respeita à sua função, insere-se quase exclusivamente na esfera do festival, que é a esfera do jogo» (Huizinga 2003, 48).

O *agón* refere-se, então, ao jogo, por um lado, enquanto função lúdica, inerente ao próprio jogo e, por outro lado, enquanto competição própria do jogo agonístico. Porém, o carácter antitético do jogo não faz com que este seja necessariamente agonístico. Para isso, é preciso que a antítese seja colocada em primeiro plano, ou seja, que a expressão da contradição entre os jogadores se torne o mais relevante, dado que é a partir da e na contradição que o *agón* se realiza. Assim, a competição não retira o carácter lúdico ao jogo, mas faz com que a oposição entre os atletas individuais, ou as equipas passe para o primeiro plano, tal como acontece no desporto nas sociedades contemporâneas. Isso faz com que a vitória e a derrota sejam vividas de forma intensa, com o êxito a provocar o êxtase dos vencedores e dos seus apoiantes. O sucesso do jogador (ou da equipa) dá uma satisfação que é apenas temporária e é intensificada pela presença dos espectadores, se bem que esta não seja essencial. O jogo pode decorrer, por exemplo, «à porta fechada» e o sentimento de elação dos jogadores existir, porém terá menor intensidade do que quando se tem um estádio, ou um pavilhão cheio de adeptos. A presença do público transmite mais emoção, um sentido de celebração e de festa que contribui para que o efémero da vitória adquira mais brilho e valor para o próprio jogador (Ilustração 2).



Ilustração 2

Contudo, se este é o lado positivo, a tensão provocada pela competição e pela exacerbação das paixões pode dar lugar a conflitos entre os espectadores que, também eles, se esquecem de que o que estão a ver é apenas um jogo, obliterando a frivolidade inerente ao jogo em si. Nas sequências dos jogos, Oliver Stone foca-se muito mais no campo do que nas bancadas, mas não deixa de mostrar um público que vibra com o espetáculo, que com a sua cor e entusiasmo emoldura o espaço onde os jogadores exibem as suas qualidades atléticas, e cujo comportamento oscila entre a euforia e o confronto (Ilustração 3).



Ilustração 3

O êxtase ou a frustração que o espectador sente são provocados pela ação do jogador. Dentro do espaço e do tempo próprios do jogo, o jogador é o protagonista, revestido por uma aura que está para lá do mero humano, pois o desporto, tal como o jogo, está associado ao ritual, ao ato sagrado. Nas *Leis*, Platão estabelecia um nexó entre o ritual e o jogo de forma ineludível:

«Só Deus é digno da suprema solenidade, mas o homem é o brinquedo de Deus e isso é o melhor que há nele. Assim sendo, todo o homem e toda a mulher deveriam viver a vida em conformidade, jogando os jogos mais nobres e pensando de maneira diferente da que pensam presentemente. [...] A vida deve ser vivida como um jogo, jogando certos jogos, fazendo sacrifícios, cantando e dançando e então será possível ao homem agradar aos deuses, defender-se dos seus inimigos e vencer na competição» (VII, 803).

A proximidade entre o jogo e o ato ritual não desvaloriza o sagrado, pelo contrário, eleva o jogo a uma condição superior, associando-lhe uma espiritualidade que o liga à esfera do belo e do sagrado. O desporto retém essa dimensão desde logo pela separação entre o espaço onde se desenrolam os jogos e os espaços dedicados à vida *normal*: o estádio, o *court*, ou o pavilhão. A sacralização desse espaço pode ser reforçada pelo nome que lhe é atribuído (*Catedral*, *Theatre of Dreams*, ...), mas é evidente pela demarcação clara em relação aos outros espaços, tal como sucede com os que são destinados à prática do ritual. O espaço do jogo é aquele onde tem lugar o *dromenon*, o ato ritual e, nesse sentido, é o palco do drama sob a forma da competição agónica. O estádio é, no exemplo do filme, a *casa dos Sharks*, um espaço especial onde a equipa não deve perder, muito menos ser humilhada, como o treinador lembra durante uma preleção no intervalo de um jogo que estava a correr particularmente mal (Ilustração 4).



Ilustração 4

O desporto tem, também, um tempo próprio, durante o qual a vida comum se suspende. O que acontece no espaço e no tempo do jogo corresponde a uma realidade outra, desde logo pela transfiguração dos comportamentos individuais dos espectadores, que ali muitas vezes exteriorizam as suas emoções de um modo diverso do *normal*, até ao jogador que é um *outro*, um ser diferente do real.

Com a criação do desporto, faz-se a divisão entre o jogador amador e o jogador profissional, distinguindo-se este pelas qualidades técnicas, pela excelência que lhe é constantemente exigida, enfim, pelo facto de ser pago para pôr em campo a sua habilidade natural desenvolvida através do treino cada vez mais científico. A tensão provocada pela pressão que o desportista profissional sente para alcançar os padrões de *performance* esperados é mostrada por Oliver Stone através de planos muito aproximados dos rostos de Willie Beamen ou de *Cap*, em particular nos momentos em que têm de tomar a decisão da jogada seguinte. Em ambos os casos, o grande plano amplia a percepção da ansiedade que transparece na expressão, em particular no olhar do jogador, a que se associa o efeito de câmara lenta e a passagem para segundo plano do som do ambiente no estádio, sobreposto, no exemplo relativo a Beamen, pela recordação das palavras ditas pelo treinador na sequência anterior (Ilustração 5).



Ilustração 5

O jogador profissional tem de se superar enquanto ser humano para atingir o grau de excelência técnica exigida, a *aretê* na dimensão que lhe dá Homero nas suas epopeias. Nesta qualidade, o jogador transfigura-se, torna-se *outro* ao vestir o equipamento para exibir os seus dotes perante o público, ou seja, para realizar um ato ritual. Assim, o jogo é também *performance* no contexto da teoria performativa do ritual, dado que aquela tem, tal como este, um tempo limitado, um princípio e um fim, um programa de atividades organizado, um conjunto de atores – neste caso, os jogadores –, um público, um lugar e uma ocasião para se realizar. Pela sua própria definição como representação ou dramatização de atos cerimoniais, o ritual tem um carácter intrinsecamente público. As diversas teorias que abordam o conceito de ritual concordam que o ritual é uma exibição destinada a alguém que observa, seja esse alguém um deus, um teórico, ou uma comunidade, ao mesmo tempo que se constitui como projeto epistemológico. Os atos rituais destinam-se a serem vistos a fim de comunicarem algo, nomeadamente os valores da cultura de uma dada comunidade. Ao dramatizar, representar ou materializar um sistema de símbolos, o ritual constitui um significado que é apreendido pelos atores do ritual e pelos que o observam, pelo que não apenas tem uma função de simbolização, mas desempenha também uma função de comunicação (Bell 1992, 39).

O jogador é o ator principal neste ritual, quer num desporto individual, quer num desporto coletivo. No caso do futebol americano representado em *Any Given Sunday*, os jogadores desempenham os seus papéis no âmbito de um

drama devidamente codificado cujo significado todos os presentes compreendem. Eles são os ídolos que corporizam um ideal de transcendência das limitações do humano. Como dizia o médico dos *Sharks* na discussão com Tony D'Amato, como forma de justificar o seu comportamento, os jogadores são «gladiadores», «guerreiros» e ele não se queria interpor entre eles e os seus sonhos (Ilustração 6).



Ilustração 6

Esta ideia é reforçada por Oliver Stone na sequência do almoço de Willie Beamen em casa do treinador. O filme que está a passar na televisão é *Ben-Hur*, um épico clássico que remete desde logo para a relação entre os gladiadores do passado e os novos gladiadores – os jogadores de futebol americano. A inclusão de um filme dentro do filme pretende ser um *mise en abyme* da vida dos jogadores de futebol americano, e nesta sequência Oliver Stone recorre a vários tipos de plano para o demonstrar, como o plano geral, em que a televisão (com a personagem de Charlton Heston em grande plano)⁴, Beamen e D'Amato são os vértices de um triângulo, pontuando depois a parte inicial do diálogo à mesa com a inserção de planos do filme para, no final da sequência, voltar a incluir no enquadramento o jogador, o treinador e a televisão, de maneira a intensificar visualmente o paralelismo entre passado e presente (Ilustração 7 e 8).

⁴ É significativo que Oliver Stone tenha feito questão em incluir Charlton Heston no elenco de *Any Given Sunday*, no papel de um comissário.



Ilustração 7



Ilustração 8

A indumentária própria ao jogador de futebol americano e a virilidade que esta modalidade desportiva implica tornam ainda mais evidente a semelhança com os gladiadores romanos. Também estes viviam triunfos efémeros, glorificados pelos espectadores pelas capacidades que demonstravam nas arenas. O jogador é o herdeiro do espírito dos antigos, o que reforça mais ainda as suas características excecionais na perceção do espectador. Num jogo coletivo, as qualidades de cada jogador estão ao serviço do grupo, por isso, mesmo quando existe um que se destaca por ser aquele que tem por função *pensar*

o jogo, como o *quarterback*, cujas decisões de passe são tomadas em milésimos de segundo, ou que marca o ponto decisivo numa vitória, de certo modo o triunfo passa do indivíduo para o grupo a que o jogador pertence, isto é, a equipa, mas também para os adeptos do clube que a sentem como sua. Os jogadores são considerados como heróis, o que de novo remete para o nexo entre o desporto e o sagrado, seres acima do *normal*, detentores de *poderes* extraordinários.

Estas proezas não estão apenas imbuídas de carácter técnico, como incluem uma forte componente estética. O espetáculo desportivo assenta no ritmo e na harmonia dos movimentos dos jogadores, em que a beleza do corpo humano atinge níveis muito elevados. Os movimentos quase coreográficos dos jogadores são bem apresentados ao longo de diversas sequências do filme. O realizador volta a usar um conjunto de técnicas que intensificam o valor das imagens: recurso à câmara lenta em planos sem o som do estádio, seguidos por planos muito curtos, com movimentos rápidos, marcados por música muito ritmada e o som do público (Ilustração 9).



Ilustração 9

Um plano particularmente interessante, porque sublinha a integração entre a estética e a importância da capacidade técnica do jogo, é aquele em que Oliver Stone concede a primazia à bola lançada pelo *quarterback*, seguindo o seu trajeto em câmara lenta, sem o som do estádio, mas acompanhado por uma música extradiegética contrastante pelo seu ritmo

rápido⁵, e concluído com o isolamento dos sons do corpo do jogador e da bola a baterem no solo, marcando o fracasso da jogada. Esta sequência relaciona-se com um grande plano da bola colocada no centro do campo, de certo modo personificando-a, surgindo a mão de um jogador que como que a acaricia antes de lhe pegar para prosseguir o jogo. A bola é, afinal, o objeto do desejo cuja posse os jogadores querem garantir, correspondente ao *objet petit a* da álgebra lacaniana (Lacan 1998, 243), e perdê-la é um momento de frustração para a equipa e para os seus adeptos (Ilustração 10). Todos querem triunfar e a competição torna-se mais tensa devido a essa necessidade humana.



Ilustração 10

O jogador envolvido na competição e que é privilegiado pelo gosto do público é aquele que se sacrifica, que sofre para atingir os objetivos individuais e coletivos. É o caso de Jack Rooney (*Cap*), o *quarterback* e capitão dos *Sharks* antes da ascensão de Willie Beamen que, regressado ao campo depois de uma longa recuperação de lesão, não hesita em pôr em risco a sua integridade física para marcar um *touchdown* num momento importante do jogo. A sua *agonia*, palavra cuja etimologia remete para o sofrimento derivado dos efeitos do carácter agónico da competição, como já observámos, é devidamente valorizada e exaltada pelos espectadores. O realizador dá-nos essa noção numa sequência em que junta planos de câmara subjetiva, através

⁵ Trata-se da canção da autoria de Bill Withers, *Use me*, interpretada por Al Jarreau.

dos quais acompanhamos a perspectiva de *Cap* a correr em direção à linha de fundo, ritmados pela respiração do jogador, aos planos do choque brutal do *quarterback* com os defesas adversários. Estes planos são apresentados de três ângulos diferentes, de maneira a reforçar no espectador a violência e, logo, a heroicidade da ação do jogador que se sacrifica em prol da equipa. As imagens são intensificadas pelo som: primeiro o som do embate dos corpos, seguido dos sons que sublinham o entusiasmo e a admiração dos colegas de equipa e do público. Ao clímax dessa sequência corresponde um anticlímax, quando a música, os movimentos cambaleantes de *Cap* e as expressões de Tony D'Amato e da mulher do jogador contrastam com a alegria dos espectadores. Eles aperceberam-se, e nós com eles, de que algo está mal, de que o esforço do jogador foi excessivo, e isso ainda reforça mais o sentimento de respeito por aquilo que fez: *Cap* só pensou na equipa, no coletivo, colocando-se num plano secundário, e por isso é um líder e um exemplo para todos dentro e fora do campo, em evidente contraste com Willie Beamen.

O confronto entre objetivos opostos representados por personagens bem definidas é uma das características do cinema clássico de Hollywood que não perdeu atualidade após os anos 60 do século passado (Bordwell 1985, 13). Neste filme, o treinador Tony D'Amato e *Cap* representam uma visão do jogo em que a equipa, isto é, o coletivo se tem de sobrepor aos interesses individuais de cada um; em contraponto, Willie «Steamin'» Beamen, que passa de um momento para o outro de terceira opção na posição de *quarterback* dos *Sharks* à condição de estrela em ascensão na equipa e no campeonato. Esta personagem representa o deslumbramento de quem se vê na ribalta, adorado pelos adeptos, reconhecido pelos meios de comunicação social e alvo da maior atenção por parte dos interesses económicos ao desporto. A estima, a honra e a glória que o jogador individual acumula devido à sua *performance*, sendo efémera, pode tornar-se prejudicial se ele não assimilar os valores considerados adequados. Como afirma o treinador no já mencionado almoço: «Este jogo tem de ser algo mais do que ganhar.» O comportamento de Beamen, na prática, a única opção que D'Amato tem para a função de *quarterback*, é caracterizado pela arrogância de quem se considera o salvador da equipa, mostrando desrespeito pelo treinador, seja na entrevista que concede a um canal televisivo, onde as suas opiniões são ampliadas por um jornalista com poucos escrúpulos, seja no campo, ao alterar as jogadas definidas, mas também pelos próprios colegas de equipa, criticando-os de forma pouco correta e

implicitamente dizendo-lhes que tem de fazer tudo sozinho em campo. O seu individualismo acaba por também afetar a vida pessoal quando a namorada decide abandoná-lo. É o primeiro sinal do isolamento a que Beamen irá ser votado à medida que a narrativa avança, mas que não compreende, ou não quer compreender, extasiado como está com o sucesso alcançado. Contrariamente a D'Amato, não mostra qualquer sinal de desencanto pelo lado empresarial do desporto: a sua imagem é desejada pelo público, e ele vende-a, seja na publicidade, seja ao protagonizar uma canção de evidente autopromoção (*My name is Willie*) que alcança o terceiro lugar no top.

Uma questão que se deve colocar é a quem atribuir a causalidade deste comportamento. No cinema clássico, esta seria totalmente entregue à personagem; porém, Oliver Stone, se não isenta a personagem da cedência ao fascínio pela popularidade e aos poderes económicos, acaba por responsabilizar principalmente o sistema que envolve os jogadores: estes são levados a assimilar a ideia de que «o futebol [americano] é uma empresa», como Beamen afirma numa entrevista. No limite, todos os agentes desportivos são, de alguma forma, vítimas de um sistema que foi dominado pela esfera do negócio, contra o qual pouco podem fazer. A diferença está em que uns compreendem que é preciso pensar para lá do momento, pois a vida de um atleta de alta competição é curta, enquanto outros se comportam como se durasse para sempre. Esta é a lição que Luther procura dar a Beamen, em vão num primeiro momento, na sequência do diálogo na sauna. Aquele jogador, que como vimos anteriormente havia preferido assinar um termo de responsabilidade para poder continuar a jogar a fim de receber o bónus do patrocinador, tem, no entanto, a lucidez suficiente para avisar o seu jovem colega para a efemeridade do êxito e da carreira profissional. Luther alerta-o para a necessidade de aprender a ter orgulho em tudo o que fizer no desporto e para lá dele, sob pena de não passar de apenas mais um «rapazola» (*punk*): o jogador não é apenas isso, é um ser humano integral que deve viver de acordo com valores dentro e fora do campo.

O individualismo e a arrogância de Beamen são exponenciados de jogo para jogo, à medida que a sua qualidade como jogador se consolida. Em contrapartida, os companheiros de equipa cada vez menos aceitam a sua liderança em campo. *Cap* dá mais um sinal desse isolamento ao avisá-lo: «Se fores lá para fora sozinho, vais ter uma morte muito solitária.» A reação de Beamen aparece sob a forma de um sorriso desvalorizador das palavras do experiente

capitão. No fundo, ele está convencido de que a equipa não pode vencer sem ele e, por isso, segui-lo-á custe o que custar. Porém, Willie Beamen é uma personagem que desempenha uma função: servir a Oliver Stone para afirmar uma posição quanto ao desporto e à sociedade dos Estados Unidos da América. Por isso, define o ponto de viragem no comportamento do *quarterback* através de uma sequência caracterizada por uma iluminação fraca e por um fator meteorológico.

Trata-se da sequência de um jogo realizado numa noite de chuva intensa, escolha estética que se adequa perfeitamente à intenção do realizador: a noite representa o momento de desunião que a equipa vive devido à clivagem entre Beamen e os seus colegas; a iluminação é necessariamente fraca o que, associado à chuva intensa que marca toda a sequência, acentua o dramatismo do que acontece; por fim, no cinema de Hollywood, os fenómenos atmosféricos muitas vezes servem como símbolo de rutura na situação narrativa, ou dos comportamentos das personagens (Ilustração 11). De facto, este jogo define o ponto de viragem já que os colegas de equipa fazem ver a Beamen que, sem eles, nada pode fazer para vencer. Em síntese, eles não protegem as suas ações, o que faz com que seja presa fácil das placagens dos adversários. *Cap* percebe o que se passa e avisa o treinador que os companheiros «não vão jogar para ele».



Ilustração 11

Na verdade, não o fazem, preferindo perder o jogo, dando uma última e definitiva lição à estrela da equipa. Finalmente, Beamen compreende os seus

erros e inverte o seu comportamento, uma rutura epistémica para a qual também contribui a emocional preleção de Tony D'Amato no intervalo do último jogo. O discurso é todo centrado na necessidade de a equipa se assumir como um coletivo que deve sarar as suas feridas se quiser triunfar. Além da motivação que as palavras procuram incutir nos jogadores, procura-se reforçar a ideia de que os interesses da equipa sobrelevam os dos indivíduos, por mais qualidade que cada um possa ter (Ilustração 12). Beamen, de regresso aos suplentes devido à titularidade de *Cap*, assimila o discurso do treinador, revela-se um verdadeiro jogador de equipa, vibrando com as jogadas dos outros e, quando volta a ser chamado ao jogo, pede desculpa aos colegas e procura também motivá-los para a vitória, a qual é conseguida, inevitavelmente, com uma jogada protagonizada por ele, mas apenas possível com o contributo da equipa.

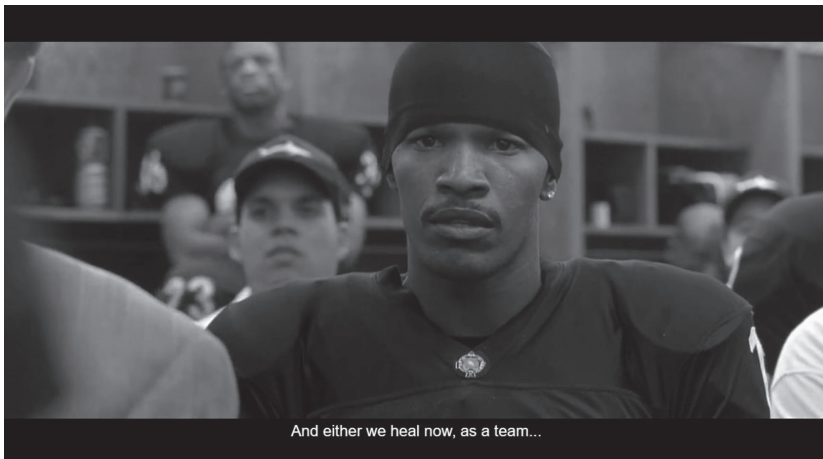


Ilustração 12

Num final tipicamente à Hollywood, carregado de momentos de redenção (até Christina Pagniacchi, a proprietária que não gostava de futebol, se emociona com o jogo e se reconcilia com a mãe...), destaca-se a sequência no estádio quase deserto, onde Willie Beamen e Tony D'Amato se encontram após a vitória no jogo final. O diálogo é próprio da fase da estrutura narrativa em que se inclui, isto é, o desenlace após o clímax, sem euforia pela vitória conquistada, mas pleno de significado por consolidar as ideias que Oliver Stone quis transmitir através do filme, em particular a de que o futebol americano precisa de ter uma ética associada sob pena de ser destruído pelo

individualismo induzido pelo sistema dominante. Beamen admite ter aprendido mais a ver jogar *Cap* na primeira parte do jogo, do que durante cinco épocas, e quer dedicar a próxima vitória ao capitão; parece ter percebido o erro de deixar o sucesso subir-lhe à cabeça, no entanto, mais importante do que essa mensagem, é o último plano de Beamen, sozinho no campo, olhando para o estádio e a admitir que sentia medo. Anteriormente, numa entrevista, afirmara de forma arrogante que, ao contrário dos outros, ele não sentia medo ou terror. Estava na fase em que se afirmava na equipa como um novo tipo de *quarterback*, moderno, do século XXI, ou seja, antecipando o futuro do desporto (recordemos que o filme data de 1999), o mesmo é dizer, demasiado centrado em si para ter consciência do peso do seu papel como jogador, isto é, como protagonista do jogo, com tudo o que isso implica dentro e fora do campo (Ilustração 13).

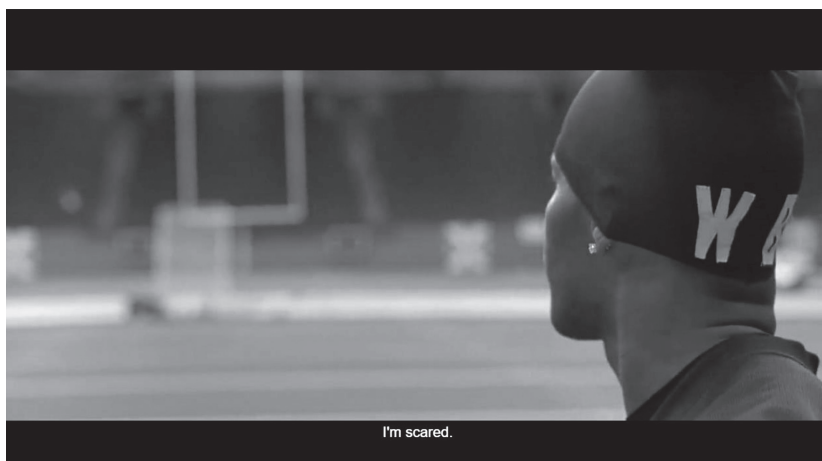


Ilustração 13

O jogador é um ser humano que, para lá da excelência técnica, deve também viver de acordo com valores éticos, transcendendo as suas limitações a todos os níveis, contra um sistema poderoso, e isso pode parecer assustador. Corresponder às exigências do jogo competitivo e, ao mesmo tempo, libertar-se da condição que Manuel Sérgio definiu como «“herói” manipulado, reificado, um verdadeiro “homem-máquina” ao serviço da selva institucional» (Sérgio 2019, 20) é uma tarefa complexa, mas necessária porque só assim o jogador será o homem integral no movimento da transcendência inerente à prática desportiva (Sérgio 2019, 81).

Conclusão

O título do filme *Any Given Sunday* remete para uma frase do treinador Tony D'Amato: «Num domingo qualquer, vais ganhar ou perder. Mas consegues ganhar ou perder como um homem?» Estas palavras são significativas das intenções de Oliver Stone ao realizar um filme sobre o desporto mais identificado com a cultura dos Estados Unidos da América.

Em primeiro lugar, parece-nos evidente que o realizador procurou fazer uma representação crítica do desporto e da sociedade de que este faz parte. A reflexão que Stone faz através do filme vai, na nossa opinião, para lá do mero contexto americano e torna-se universal, no sentido em que as conclusões que dele podemos tirar, abrangem o desporto contemporâneo em si. Para Terry Eagleton, o desporto «combina convenientemente o aspeto estético da Cultura com a dimensão corporativa da cultura, transformando-se para os seus devotos simultaneamente numa experiência artística e em todo um modo de vida» (Eagleton 2003, 96). Esta é, também, a perspetiva que o realizador segue, ao abordar o desporto, por um lado, enquanto fenómeno que reflete a sociedade capitalista, e por outro, como expressão de beleza. No primeiro caso, apresenta uma visão crítica do poder económico pela forma como condiciona e distorce o mundo do desporto, fazendo com que perca as características próprias do jogo *puro*, para retomar a expressão do treinador Tony D'Amato. De facto, o desporto reflete as virtudes e os defeitos da sociedade em que se insere, no caso concreto, a sociedade capitalista, de que Oliver Stone quase só destaca o lado negativo. Os ditames do negócio, que impõem paragens no jogo para introduzir *spots* publicitários, e exigem que os jogadores se esforcem ao máximo dentro do campo, não para se superarem enquanto seres humanos, mas apenas para aumentar o lucro dos investidores, fazem com que o desporto não possa ser a mera fruição que caracterizava o jogo. A perda desse sentido desprendido e desinteressado afeta também o comportamento dos espectadores, levando-os a cometer atos de violência, não só motivados pela tensão que a competição envolve, mas também devido ao ambiente que rodeia o desporto, o qual é, em grande medida, induzido pelos meios de comunicação social e exacerba as paixões clubísticas ou outras.

A imposição das prioridades capitalistas pode levar a que, por vezes, se esqueçam valores éticos que deveriam presidir à prática desportiva. Neste caso, a existência de reguladores que podem supervisionar as ações de todos

os envolvidos no desporto é importante, mas é pelos próprios agentes desportivos que passa a afirmação desses valores. As palavras e os atos de Tony D'Amato, principalmente, mas também de outras personagens, como vimos, são fundamentais para manter o desporto dentro de um enquadramento ético que não permita que tudo seja válido em nome da vitória. A vontade de vencer, legítima em si no âmbito de um jogo de competição, não pode ser manchada pela corrupção material ou de qualquer outro tipo que levaria, no limite, à destruição do espírito do jogo. Se o desejo de regresso à pureza inicial do jogo é impossível no desporto profissional, dadas as características organizativas e de competição que o afastam daquele, não é, contudo, ingénuo. O desejo de D'Amato e do seu colega coordenador da defesa é a expressão de quem ama o jogo, e não quer vê-lo destruído por forças estranhas.

Esse amor ao jogo e à sua beleza intrínseca é enaltecido no filme através da forma como Oliver Stone faz uso da linguagem fílmica. Diz-nos Edgar Morin: «*Se a estética é a característica própria do cinema, este é a característica própria da estética: o cinema é a mais ampla estética possível*»⁶ (Morin 1997, 196). A beleza do corpo humano em movimento, o ritmo e a harmonia que se revelam durante o jogo, e que são devidamente enaltecidos pela mobilização de diversas técnicas cinematográficas conforme vimos, derivam da aplicação, do conhecimento e da habilidade que o desportista apresenta no terreno de jogo. Essa estética contribui para atrair o público, absorvido e entusiasmado pelas jogadas postas em prática através da *performance* dos seus heróis no palco onde se desenrola o ritual coletivo que é o jogo. Jogadores e espectadores, como todos os restantes agentes ligados ao desporto, todos estão envolvidos neste ato cultural que simboliza a vida *normal*. Enquanto experiência estética e atividade que mobiliza milhões de pessoas, o desporto satisfaz necessidades relevantes, se bem que não essenciais, da existência humana, pelo que é difícil imaginar uma sociedade sem desporto. A função cultural que desempenha, relacionada com o simbolismo e os rituais coletivos que lhe estão associados, torna o desporto uma atividade que vai muito para lá do mero espetáculo, do clubismo ou da manipulação mediática. Por isso, a valorização que no filme se faz do espírito coletivo e da humildade, do respeito pela ética inerente ao jogo e a condenação da submissão do desporto ao economicismo, aponta para

⁶ Em itálico no original.

uma outra via em que o homem como um todo seja colocado no centro do espaço de transcendência que é o desporto.

Bibliografia

- Aristóteles. 2011. *A Política*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Nova Iorque & Oxford: Oxford University Press.
- Bordwell, David. 1985. «The Classical Hollywood Style, 1917-60.» In *The Classical Hollywood Cinema. Film Style & Mode of Production to 1960*, editado por David Bordwell, Janet Steiger e Kristin Thompson, 1-84. New York: Columbia University Press.
- Eagleton, Terry. 2003. *A Ideia de Cultura*. Lisboa: Temas e Debates.
- Huizinga, Johan. 2003. *Homo Ludens*. Lisboa: Edições 70.
- Lacan, Jacques. [1973] 1998. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*, (trad. Alan Sheridan). Nova Iorque e Londres: Norton.
- Morin, Edgar. 1997. *O Cinema ou o Homem Imaginário*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.
- Platão. 1966. *La République*. Paris: Flammarion.
- Platão. 2000. *As Leis (Livros VI e VII)*. Lisboa: Didáctica Editora.
- Roque, Ângela e Octávio Carmo. 2019. «Manuel Sérgio: “O treinador devia ser um educador e muitas vezes não o sabe ser”». Acedido a 17-7-2019.
<https://rr.sapo.pt/noticia/144418/manuel-sergio-o-treinador-devia-ser-um-educador-e-muitas-vezes-nao-o-sabe-ser>
- Sérgio, Manuel. 2019. *Da Ciência à Transcendência. Epistemologia da Motricidade Humana*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- Turner, Victor. [1957] 1996. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press.

O Domínio da Perfeição: o filme-ensaio sobre John McEnroe, o movimento e a vida

Inês Espada Vieira¹

Para a Mafalda Melo

[...] *Sempre em busca do ser humano, no movimento intencional de transcendência, ou superação.*

Manuel Sérgio, 2018

L'Empire de la perfection (2018)² é a primeira longa metragem do realizador francês Julien Faraut (n. França, 1978). A experiência de trabalho com o arquivo fílmico do Instituto Nacional do Desporto (INSEP), onde foi responsável pela coleção de filmes de 16mm, permitiu-lhe um conhecimento profundo do material bem como a reflexão sobre o diálogo entre o desporto, o cinema e a arte, que observamos neste filme.

Como veremos adiante, esta reflexão confere a *L'Empire de la perfection* o tom e o conteúdo de um verdadeiro ensaio que nos revela a dimensão excepcional de um atleta de alta competição, no caso o tenista norte americano John McEnroe (n. Alemanha, 1959). Trata-se de um retrato de McEnroe, mas não é um filme biográfico. A epígrafe escolhida por Faraut – «O cinema mente, o desporto não»³ – é uma frase do cineasta suíço Jean-Luc Godard (n. França,

¹ Investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e Cultura e Professora Auxiliar da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. Doutorada em Estudos de Cultura, investiga sobre Cultura e Conflito, Cultura Espanhola, relações entre intelectuais portugueses e espanhóis (século xx). É tradutora de e para a língua espanhola e autora de *Intelectuais, Modernidade e Memória* (2012).

² Usaremos neste trabalho, tanto o título original francês, como o título português, *O domínio da Perfeição*.

³ Em inglês, no filme. São da minha responsabilidade todas as traduções, do francês, do inglês e do espanhol, apresentadas ao longo deste ensaio.

1930) que desde logo alerta o espectador para a relação primordial que será apresentada (questionada, reequacionada): cinema e desporto. Veremos em maior detalhe que estes nomes se podem destringir em outros, como imagem e movimento, como tempo e corpo.

Comecemos, pois, por regressar ao cume do momento filmado, a final do torneio *open* de França em 1984.



Ilustração 1: John McEnroe inicia o serviço

A final do torneio de Roland Garros cujas imagens são o cerne do filme de Faraut teve lugar no dia 10 de junho de 1984 e que opôs McEnroe a Ivan Lendl (Checoslováquia, 1960). McEnroe chega ao jogo com um currículo de 42 vitórias seguidas, mas é Lendl que ganha o *Open* de França em 5 sets.

A dimensão mítica dos acontecimentos é muitas vezes acrescentada pela distância temporal e por essa razão fomos ler os jornais portugueses publicados na semana seguinte ao referido jogo (entre segunda-feira 11 e domingo 17 de junho).

Assim, consultámos na Hemeroteca Municipal de Lisboa oito títulos da imprensa de referência, generalista ou desportiva: *A Bola*, *A Capital*, *Correio da Manhã*, *Diário de Notícias*, *Diário Popular*, *Expresso*, *O Jornal* e *Record*.

O jornal desportivo *A Bola* não dedicou uma só linha à final do torneio. Já o outro jornal desportivo desta lista, o *Record*, teve um «enviado especial» em Paris, patrocinado por uma marca de uísque, aliás com chamada de primeira página (da notícia e do patrocínio). Na edição de terça-feira, dia 12 de junho de 1984⁴, o jornalista Moura Diniz escreve três peças sobre o ténis em Roland

⁴ Em 1984, o jornal era trisemanário, saindo aos sábados, terças e quintas-feiras.

Garros: uma sobre o jogo das senhoras e a vitória da norte-americana de origem checa, Martina Navratilova, uma coluna com a reprodução de algumas intervenções das conferências de imprensa de Ivan Lendl e de John McEnroe e a peça principal com o expressivo antetítulo: «O incrível aconteceu.» Leiamos um excerto relato:

«Aparentemente, o “turning-point” aconteceu a 2-2, quando McEnroe se estatelou ao comprido, na tentativa de chegar, em vôlei, a um “passing-shot” de Lendl. Nessa altura, quando se vivia uma situação de igualdade na partida, o americano perdeu subitamente a concentração [...] e a confiança foi-se escoando» (p. 19).

Este extrato vivaz do momento de mudança do jogo – da expectável vitória de McEnroe, para a vitória de Lendl num «jogo quase perdido», para usar o título da peça –, coloca o ónus dessa viragem em duas características perdidas por McEnroe: a concentração e a confiança. Na conferência de imprensa citada na mesma página do *Record*, o tenista norte-americano reconhece a perda de concentração, mas responsabiliza o público: «O perigo é que o público, num torneio destes, apoia o jogador que está a perder» (p. 19), numa atitude muito frequente no seu modo de estar em campo, como veremos adiante.

O *Correio da Manhã* também tinha um enviado especial na partida, neste caso com o patrocínio de uma marca de margarina para barrar. Na peça publicada a 11 de junho, o repórter, Rui Oliveira, é mais comedido nos adjetivos e refere-se a McEnroe como «o irreverente americano»; descreve várias vezes o ambiente «escaldante» pela alta temperatura sentida naquela tarde de junho, mas que condiz bem com o ambiente humano das bancadas, com um «público francês que gosta de ver os favoritos em dificuldade» (p. 40) facto que, como já vimos, McEnroe refere na conferência de imprensa citada pelo *Record*.

O semanário *O Jornal* faz um perfil do vencedor no 2.º *Caderno* de dia 15 de junho, com o inventivo (e intertextual) título de «Ivan, o terrível», relegando o tenista americano para um adjetivo entre parêntesis: «(o intratável John McEnroe)» (p. 13).

Numa clara demonstração da polissemia da palavra, o suplemento desportivo do *Diário Popular* de dia 11 de junho usara o mesmo adjetivo para

caracterizar o campeão do mundo – «O terrível McEnroe» (p. 11) – fazendo vários elogios ao seu jogo.

McEnroe é um desportista em conflito permanente. Vemo-lo de forma exemplar no filme de Faraut e é uma das características da personagem que chegou até nós, várias décadas após a retirada do jogador. Não surpreende por isso a facilidade com que encontramos relatos contemporâneos deste traço de carácter (ou quiçá, desta *persona*, ao mesmo tempo máscara, ao mesmo tempo indivíduo).

O título de *A Capital* é exemplificativo: «Braço firme em jogo de raiva.» A tensão é evidente e a notícia, de dia 12 de junho, descreve o jogo como uma corrida de fundo, uma prova de resistência a que McEnroe sucumbiu: «[...] em terra batida, a resistência do corredor de fundo é um trunfo precioso. McEnroe cansou-se no combate» (p. 40). Ocupando a primeira posição do *ranking* desde 3 de março de 1980, há um ano sem perder, com todos os troféus conquistados até ali, e depois de vencer os dois primeiros *sets* do jogo contra Ivan Lendl, McEnroe era o favorito absoluto: «vitória de Lendl em Paris foi ainda mais bela pelo adversário com que se bateu: McEnroe, invencível em 42 jogos este ano, o favorito do torneio, que chegou a Paris com uma motivação real» (p. 40), reza o relato do vespertino.

No *Diário de Notícias*, o destacável *Desporto* de dia 11 de junho traz uma foto grande de Lendl em jogo, raqueta no braço direito estendido, a bola suspenso ali diante, o rosto, um sinal de esforço; a legenda descreve a vitória do checoslovaco, mas de McEnroe não reza a história, referido apenas como o derrotado (cf. p. vii).

Já as fotografias escolhidas para ilustrar a crónica do jornalista João Paulo Bessa no semanário *Expresso* de dia 16 de junho, parecem manter por mais alguns momentos o confronto da terra batida parisiense: à direita na página, uma foto de Lendl segurando a raqueta com as duas mãos ao nível do ombro esquerdo, pernas fletidas em posição para receber a bola. À esquerda, um pouco maior, a fotografia de McEnroe mostra-o cabisbaixo, braços caídos ao longo do tronco. Em primeiro plano, no canto inferior direito da imagem, a raqueta do tenista prestes a tocar no chão (foto extraordinária, diga-se de passagem, menos pela precisão do momento exato do que por ilustrar o gesto de frustração típico de John McEnroe). Para o repórter, «o ténis atacante e espetacular de McEnroe não deixava dúvidas sobre a sua superioridade» (p. 23), mas afinal sobreveio a derrota.



Ilustração 2: Detalhe da página 23 do jornal *Expresso* de 16 de junho de 1984, com a notícia da final do torneio de Roland Garros, assinada por João Paulo Bessa

Os sete relatos dos sete jornais que lemos, mais ou menos detalhados, mais ou menos focados no vencedor ou no número um do mundo, destacam aspectos diferentes do jogo, mas coincidem numa ideia sobre o momento chave em que se concretiza a mudança: «rápida reação podia **virar a tendência**» (*Correio da Manhã*), «teve o talento necessário para **virar o jogo** a seu favor» (*Diário de Notícias*), «o **turning-point** aconteceu a 2-2» (*Record*), «uma final aparentemente sem história **transformou-se** num momento ímpar» (*Expresso*), etc. [negritos meus].

Muitas das boas histórias, ficcionadas ou vividas, têm também *turning point*. O momento de virar o jogo, ou de virar a História. O cinema, justamente, utiliza várias estratégias para marcar esses momentos, que amplificam a «emoção» do final, como a música, a cor, o tempo atmosférico, o plano, o controlo do tempo. O paralelismo entre o cinema e o ténis é evidente e referido, aliás, no próprio documentário.

O tempo no ténis tem uma particularidade em relação a outros desportos não individuais: são os jogadores que determinam a duração do jogo. A contagem decrescente para o final da partida é apenas relativa porque não há um ponto final preestabelecido.

Como tão bem mostra Faraut, McEnroe inventava o tempo do jogo, controlava-o, dominava o tempo do jogo de acordo com a necessidade que tinha de se concentrar, de controlar a sua cólera, provocando intervalos em que procurava recenrar-se. De certa maneira, é McEnroe quem dirige e atua nessas encenações que acompanharam a sua fama de jogador. Em cada partida, é o tenista que serve que dá início à contagem do tempo; da mesma forma que gere o espaço-tempo entre jogadas, manipulando o ritmo e o relógio.

No cinema, esse é o papel do realizador. *O Domínio da Perfeição* é um filme com tempo, diria até desacelerado. É um filme longo em que «não se passa nada», quase só o *pensar* (bem «francês», não? Já lá iremos). Por exemplo, os últimos 25 minutos do filme são sobre um jogo antigo cujo desenlace se conhece de sobra. Como manter a tensão quando todos já sabemos que McEnroe vai perder para Ivan Lendl? Faraut assume duas inspirações: por um lado as óperas das quais se conhece o desenlace trágico, por outro lado o cinema de *suspense* de Hitchcock. Além do mais, Julien Faraut recorda que a televisão se centra no resultado, presente e em atualização em todos os momentos do jogo; porém, o realizador assume que o seu foco está na *dramaturgia*, na *pequena história*, enfim, no próprio discurso narrativo (cf. Faraut 2018, 58).

Toda a narrativa de *O Domínio da Perfeição* está cheia de silêncios, é um filme que respira vagarosamente. Os sons que povoam esse silêncio em que o movimento se repete vão desde o barulho das bolas à voz nem sempre bem audível dos protestos de McEnroe, da narração pausada de Amalric à música *punk* dos californianos *Black Flag*, entre outras. Mas fundamentalmente, o filme explora os silêncios e os sons, em diálogo com os movimentos e a teatralidade de McEnroe. A música não está lá para servir de pano de fundo e embalar as vozes, nem como interpretação literal do que se está a viver no ecrã, ela é antes presença inusitada e diálogo continuado. É o caso, por exemplo, dos acordes de Mozart que ouvimos ao ver imagens de McEnroe a discutir durante dos jogos. É uma escolha meditada, já que Julien Faraut ficara fascinado ao descobrir que, Tom Hulce, o ator que desempenha o papel de protagonista no filme *Amadeus* (Milos Forman, 1984), se tinha inspirado em McEnroe para compor a personalidade exasperada e exasperante do músico.

É com os sons e as vozes que Faraut mais joga na construção de diversas camadas de leitura e de escuta. Além da música, como vimos acima, estão as leituras de excertos de livros e de depoimentos publicados, os sons das câmaras que captavam as imagens em 1984, etc. Um exemplo de delicioso atrevimento por parte de Faraut: vemos e ouvimos mais uma vez a ira de McEnroe no *court*, e sobrepõe-se, sem abafar o som «real», o som do famoso discurso do filme *Touro Enraivecido* (*Raging Bull*, 1980, dirigido por Martin Scorsese), em que o *boxeur* Jake La Motta (Robert De Niro) pergunta insistentemente ao irmão: *You fuck my wife?*

O filme que temos diante de nós é uma obra de Julien Faraut que entretete várias camadas de material alheio – imagens, sons e palavras escritas (transmutadas numa voz de que falaremos adiante) – como o que acabámos de referir, assumindo deste modo uma autoria artística singular. Não se trata de um documentário para o qual se marcam filmagens, se preparam cenas, se entrevistam pessoas, se procura material inédito.

Faraut tem desde o início ao seu dispor 25 caixas com 600 metros de película de 16mm; cerca de 20 horas em bruto: é o arquivo das filmagens que Gil de Kermadec (França, 1922-2011) tinha realizado para documentar o trabalho dos tenistas, no âmbito do seu estudo dos jogadores no momento do jogo⁵. No próprio filme é possível assistir ao momento da descoberta deste imenso material e a imediata percepção da raridade que Faraut tinha diante de si.



Ilustração 3: No início da sua carreira, Gil de Kermadec dedicou-se ao estudo dos movimentos do ténis colocando o jogador em situações encenadas.

Kermadec fora ele próprio jogador de ténis, e mais tarde diretor técnico da Federação Francesa de Ténis. Em 1966 realiza o primeiro filme, *Les bases techniques du tennis*. Nas suas filmagens, Kermadec procura registar os movimentos dos jogadores como num estúdio; mais tarde filmará os jogadores em

⁵ Embora não seja de forma institucional e aparente ter alguns cortes no início e no final, é possível encontrar no YouTube o essencial do filme realizado em 1985 por Kermadec sobre John McEnroe, procurando o título *Roland Garros avec John McEnroe*. O filme encontra-se catalogado no INSEP com a descrição «Coleção Roland Garros série Técnicas e táticas» (cf. <https://iconotheque.insep.fr/>).

exercícios específicos de preparação diante da câmara. Afinal, apercebe-se de que nessas imagens os movimentos são como que extirpados do contexto, numa mimese sem brilho que contrastava com a vitalidade do jogo e, a partir de 1976, passa para o «cinema do real», no exterior, no momento exato em que os gestos se revelam. Kermadec observa, fixa o olhar e a câmara, num jogador. Os brutos de Kermadec não são videoamador, mas também não são materiais de telefilme⁶. Não é o jogo em si que o interessa, é a técnica; por isso, ano após ano até 1985, o seu olhar prossegue, reiterativo, no movimento do corpo. Julien Faraut afirma que os brutos são «o elo perpétuo entre a ação filmada e a que está fora da imagem» (Faraut 2018b).

Assim, Faraut, que é simultaneamente realizador, argumentista e responsável pela fotografia do filme, aproxima-se do conceito de artista multifacetado que cria um objeto que é sobretudo uma peça de arte, resultado da utilização de vários materiais e da apropriação que o autor faz do trabalho de outros: além dos brutos de Kermadec, os artigos que o crítico, editor da revista *Cahiers du cinema* e apaixonado pelo desporto, Serge Daney (França, 1944-1992), escreveu ao longo de uma década no jornal francês *Libération*⁷.

A voz de Daney é dita pela voz do ator francês Mathieu Amalric (n. França, 1965). Nas fichas técnicas oficiais do filme em francês, inglês, espanhol e português, para descrever o papel desempenhado por Amalric coexistem duas formulações, narrador e voz. O narrador, entidade primordial do texto narrativo escrito, e a voz, entidade inequívoca do texto fílmico. A voz do narrador não é uma voz que explica, mas que interpreta, numa entoação capaz de modelar a ironia, a interpelação, a surpresa ou a evidência. De certo modo, a presença de um ator experiente no cinema francês, mas também de outras produções internacionais, como *007: Quantum of Solace* (2008) ou *The Grand Budapest Hotel* (2014), traz a um filme fora do comum uma dimensão cinematográfica popular.

Temos um narrador, e não é um relato. Temos um protagonista, e não é um herói. Temos várias vozes, e não são personagens. Temos um argumento, e não é uma história.

⁶ Apesar de a organização do Roland Garros ter disponibilizado a Kermadec as imagens captadas pelos «americanos» e pela Televisão Francesa, sabemos pelo próprio Kermadec no documentário que ele não considera que seja o mesmo trabalho (cf. *O Domínio da Perfeição*, 18').

⁷ Estas crónicas encontram-se reunidas em Daney, 1994. Lê-se na contracapa: «É uma maneira de falar do ténis como deveria falar-se da literatura ou do cinema, por exemplo.»

O Domínio da Perfeição é um documentário que se serve da técnica do ensaio literário, entendido como a exposição de um itinerário intelectual do autor, que usa material fruto de investigação específica, e que terminará numa reflexão que seja o seu contributo individual para um determinado tema. No ensaio literário, por exemplo, esse percurso intelectual é um dos conteúdos do trabalho. O realizador assume a exibição deste rumo em entrevista publicada no *site* do Groupement National des Cinémas de Recherche: «Quería que de certa forma os espectadores seguissem o caminho que eu mesmo tinha percorrido.» Faraut entende o seu papel diante dos brutos como um trabalho artesanal e na mesma entrevista afirma: «[...] o meu trabalho consistiu em “atar” aquelas imagens, em organizar os temas, os grupos, mas cada bobine de brutos que se abria enviou-me numa nova direção, o que realmente pode ser desconcertante para o espectador, porque o filme é muito digressivo» (Faraut 2018a). Em *O Império da Perfeição*, é o arquivo que define o filme.



Ilustração 4: O arquivo definiu o filme

O desnudar do processo da pesquisa, da própria construção do documentário (ainda que saibamos que o caos é apenas aparente) como numa contínua descoberta, contribuem para o tom ensaístico do filme. Aliás, a apresentação dos brutos, a reflexão sobre as imagens antigas, as «citações» de Daney, as digressões nas linhas do tempo e do tema, as pausas reflexivas, as considerações da voz narrativa são algumas características do ensaio literário que encontramos neste filme que, inclusive, apresenta nos créditos finais as fontes arquivísticas e uma «bibliografia para citações e documentação». Ademais, é

um filme bilingue, em que coexistem o francês e o inglês (às vezes com sotaque norte-americano, outras com sotaque francês).

Todos estes aspetos do filme de Julien Faraut se conjugam para sermos surpreendidos por um documentário que pode ser visto ironicamente como «um corretivo» (Lane 2018) para compensar outros filmes⁸. Como vimos, estamos diante de um objeto fílmico que nasce de um ato de pesquisa – de procurar e achar, de abrir e desvendar, de olhar e pensar. É um pensar de forma ziguezagueante mas racional, demorado e minucioso, apresentado com uma estética muito particular fruto da textura e do grão dos 16mm, em contraste com o preto e branco mais nítido do estudo dos movimentos do ténis em 1966, com a estilizada figura humana representando os movimentos de McEnroe, linhas azuis sobre fundo negro, ou ainda em contraste com as moderníssimas imagens dos estudos do fisiologista Étienne-Jules Marey (1830-1904)⁹ e a sua invenção da cronofotografia, a captação daquilo que «os olhos não veem» através da câmara lenta que permitia deter cada momento do movimento humano, resultando numa espécie de imagens «supernaturais».

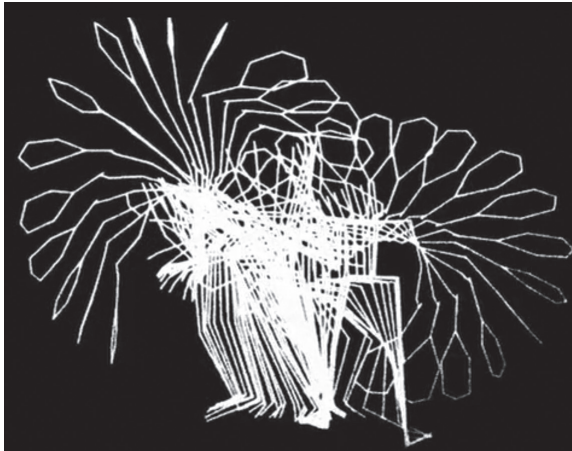


Ilustração 5: «O que os olhos não veem», os estudos do fisiologista Étienne-Jules Marey

⁸ Lane refere-se especificamente ao filme de Janus Metz, *Borg vs. McEnroe* (2017, 1h47'). Filme atualmente disponível na plataforma HBO.

⁹ É uma das revelações do filme e valerá certamente uma reflexão específica: o centro onde Marey e o colega Georges Demeny (França, 1830-1904) desenvolveram o seu trabalho, a Estação Fisiológica do Parque dos Príncipes, situava-se no exato local onde hoje se estendem os *courts* de Roland Garros. A narração de Amalric fala destas imagens como *espetros*, *fantasmas*, que *assombram* as imagens de Kermadec (cf. *O Domínio da Perfeição* 20').

É muito provável que seja à dimensão intelectual do ensaio que a crítica de cinema britânica se refere na sua peça sobre o filme no *The Times* ao apresentá-lo como muito francês: «O cinema mente, o desporto não». A citação de Jean-Luc Godard que abre o filme alerta corretamente o espectador que a) este não vai ser um documentário convencional sobre desporto, e b) não poderia ser mais francês.» (Ivan-Zadeh 2019). Na mesma data, a crítica de cinema Miranda Collinge avisa na edição britânica da revista *Esquire*: «Pode ficar um bocado profundo e, bom, francês.» (Collinge 2019), e junta, no parágrafo seguinte, uma reflexão sobre *filosofar e pretensões artísticas* nos documentários sobre desporto. Aliás, os críticos anglo-saxónicos insistem naquilo que chamaria a «nacionalidade mental» do filme. Anthony Lane escreve-o também na revista norte americana *The New Yorker*: «É um filme francês, o que significa que a maior parte dele se desenrola nos *courts* de terra batida de Roland Garros, em Paris, e que os nossos mais básicos – isto é, mais preguiçosos – pressupostos vão [...] ser virados do avesso» (Lane 2018). Afinal, deve ser um *trending topic* da crítica de cinema: no jornal espanhol *ABC*, Oti Rodríguez Marchante usa a mesma linha, «filme francês, ao fim e ao cabo» (Rodríguez Marchante 2019).

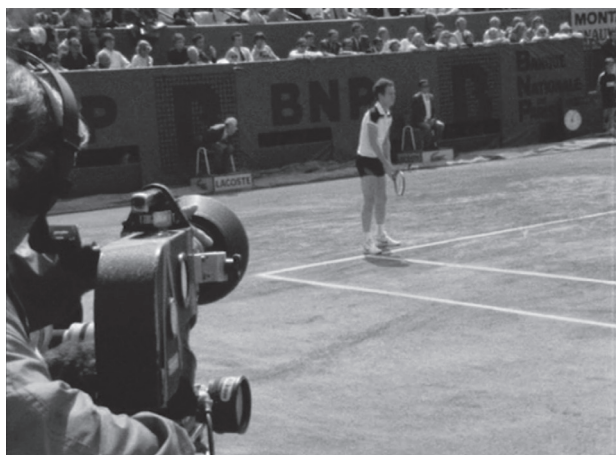


Ilustração 6: Uma das três câmaras de Kermadec focada em McEnroe no *court* de Roland Garros

Não é uma biografia de John McEnroe; é um filme *sobre* McEnroe – insisto na preposição –, que recebe sobre si todo o pendor da câmara, da voz e do pensamento. Lenda do ténis, ídolo do desporto, McEnroe é admirado porque

a excelência, a superação, o ímpeto da vitória, são efetivamente admiráveis. Mas houve sempre um lado disfórico na sua atuação que deixava no espectador uma certa sensação de culpa por apreciar um desportista que, sendo o melhor no ténis, não parece o melhor na vida. E o desporto está intimamente ligado a uma noção de exemplaridade também no plano moral.

Ora, John McEnroe não é o protagonista-herói sobre o qual fazer um documentário inspirador e modelar. Ele é justamente o anti-herói, uma personagem complexa, com uma história singular: nunca teve treinador nem treinos formais, praticando por exemplo em competições de pares; apesar de ser fascinante no *court* de ténis ele era insolente, impaciente, usava os momentos de conflito para criar a tensão que o levava a superar o obstáculo, virando-se sempre contra o público e contra os árbitros (mas nunca contra o adversário). McEnroe é a figura anti-institucional por excelência e essa demarcação é notória no início do documentário que começa com as imagens de um filme institucional de 1966 sobre como aperfeiçoar os movimentos do ténis a partir de repetições rígidas de passos e gestos, e só depois, como por contraste, apresenta a figura de John McEnroe, em repetições de movimentos fluidos e perfeitos. Porém, «[a] técnica não esgota a complexidade humana – e o atleta é, acima de tudo, um homem» (Sérgio 2019, 36), lembra Manuel Sérgio nos seus *conselhos* aos desportistas.

No jogo entre a ficção e a realidade, situa-se a dimensão dramática do indivíduo, que inclui a encenação do conflito (não por isso menos autêntico e vivido), o descontrolo da fúria, a exuberância dos gestos, numa teatralidade singular que se tornou mítica, mas que não significa desconcentração. André Barcinski, crítico de cinema e música do jornal brasileiro *Folha de S. Paulo*, assinala como o filme de Faraut mostra as discussões com os árbitros e com os espectadores:

«[...] McEnroe não fazia isso de pirraça, mas como forma de ganhar confiança, porque tinha uma personalidade forte e o seu jogo melhorava em situações de tensão. Ele antagonizava a plateia e virava o “vilão” da quadra, mas isso só aumentava sua concentração e poder de fogo. Quando McEnroe brigava com árbitros, a impressão da plateia – e, mais importante, dos adversários de McEnroe – era de que o jogador havia perdido a concentração. Na verdade, ele estava mais focado do que nunca.» (Barcinski 2018)

Como é então o processo narrativo que permite que nos aproximemos com alguma empatia deste desportista fabuloso, mas de carácter ríspido e nada *desportivista*? Como é que o filme de Julien Faraut humaniza a «máquina do ténis» John McEnroe, o *Big Mac*? O retrato filosófico (cf. McCahill 2019) da sua humanidade faz-se através da exibição das falhas em campo, mostrando a sua procura da perfeição no terreno do jogo e mostrando ao mesmo tempo como desprezava a necessidade de uma eventual imagem pública positiva.

É uma autêntica tragédia pessoal: McEnroe não joga por gosto, para ser feliz, ele é tenista por pressão familiar (vejam-se as duas declarações da mãe, Kay, citadas por escrito e ditas por Amalric), e vitorioso por pressão pessoal, sofrendo a conquista de cada ponto. Vitória após vitória, McEnroe celebra com o rosto fechado, contraído, preocupado, repetindo a façanha como que preso no *loop*: executar com detalhe, ganhar como obrigação, e continuar – sem qualquer vestígio do trinómio «jogo, humor e festa» (cf. Sérgio 2017 e 2019) que esperamos do desporto. Só hoje, nos campeonatos de sénior em que continua a participar, sente verdadeiro prazer no jogo, como reconheceu em entrevista a propósito do seu sexagésimo aniversário: «Adoro jogar. Quem me dera ter gostado na altura, como gosto agora» (Berman 2019).



Ilustração 7: John McEnroe olha para a câmara

Como o recordam as citações de McEnroe trazidas para o final do filme, já depois de terminado o jogo contra Lendl, essa derrota prolongou-se *ad eternum* na vida de McEnroe: «na altura», em 1984, o seu ano de ouro é também

o último ano em que ganha algum título. Nos seus estudos posteriores sobre a ciência da motricidade humana e sobre o desporto, Manuel Sérgio alertará os desportistas: «na competição desmesurada és tu a principal vítima» (Sérgio 2019, 39). Na vida e no jogo, a competição de McEnroe é sobretudo contra ele mesmo, alimenta-se da hostilidade, e é ele também a vítima.

Quase não se fala nem se veem os adversários contra quem joga; em *O Domínio da Perfeição*, McEnroe é o ponto preciso da focagem. As lentes das três câmaras a ele apontadas, o olhar de Kermadec, o olhar de Faraut e, finalmente, o nosso olhar de espectadores, concentram-se naqueles movimentos: «Troquem-se os ténis por calçado de sapateado [...] e podíamos estar a ver Fred sem Ginger, perdido no delírio da sua arte» (Lane 2018), imagina o crítico da *The New Yorker*, Anthony Lane. Ainda assim, como escreveu o espanhol Oti Rodríguez Marchante, «o olhar de Faraut rodeia e rodeia McEnroe, mas dá a impressão de que não entra nele» (Rodríguez Marchante 2019).

Creio que esta não é a questão: não se trata de saber se Faraut consegue chegar ao retrato psicológico de John McEnroe, mas sim de entender a sua singular coreografia do jogo e da alma como um espaço mental inseparável nele. Questiono-me aqui se não é este, afinal, o âmago da motricidade humana sobre a qual Manuel Sérgio pensou e escreveu extensamente:

«[...] sem ela, um corpo não passa de virtual. A motricidade, ao permitir a evolução do corpo, é a verdade da percepção e, por extensão, do homem todo. [...] [É preciso] [...] abranger a motricidade, entendendo-a, não só como consciência, mas como consciência da consciência, como forma e conteúdo. [...] [d]efinir a motricidade humana como a *verdade da percepção*, ou noutras palavras: a *pensabilidade em ato*, pois só se pensa verdadeiramente o que se é capaz de exprimir.» (Sérgio 2018, 108-109)

Adiante, na obra que é a sua tese de doutoramento, acrescenta: «[...] a motricidade humana não se pode rigorosamente quantificar, porque o homem é altamente pluridimensional e profundamente ambíguo» (*idem*, 118). Dois adjetivos que não é difícil aplicar a John McEnroe, sobretudo ao que dele sabemos dentro e fora dos *courts* durante os anos como jogador de ténis profissional.

Como é dito e repetido em diversos textos (e até em diversas línguas), mais ou menos de divulgação e/ou de crítica, este «é um filme que fala sobre desporto falando sobre cinema sobre desporto». Onde reside a verdade e de que

verdade falamos? O cinema mente? O desporto não mente? Qual é, afinal, o *reino* da perfeição: o desporto ou o cinema?

Quase a terminarmos, acrescentamos algumas notas sobre estas questões lançando um olhar sobre o título do filme e a sua tradução. Trata-se de um filme francês com voz em francês e em inglês. O título original, *L'Empire de la perfection*, poderia ler-se em português «O Império da Perfeição». Já o título inglês, *In the Realm of Perfection*, poderia ser «No Reino da Perfeição». Em Portugal o filme distribuiu-se como *O Domínio da Perfeição*, o que é, aliás, uma escolha que traduz os dois títulos originais, retirando a preposição de lugar, *in*, e valorizando o sentido polissémico do nome *domínio*, entendido como território, como área do conhecimento em que alguém é especialista, como império, poder. Dos títulos apresentados, provavelmente o que sai um pouco desta área é o espanhol, *Buscando a la perfección*, «À procura da perfeição», não deixando, porém, de representar um dos desígnios do filme: mostrar em simultâneo a procura do movimento perfeito no desporto, bem como a imagem perfeita desse movimento.

A longuíssima sequência final de *L'Empire de la perfection* sobre a final de Roland Garros poderia ver-se como um discurso narrativo autónomo, sem relação com o resto do filme: a chegada do número um do mundo com a sua *entourage*, o mesmo rosto fechado (concentrado?) de sempre, a chegada do público, o início do jogo fulgurante de McEnroe, a vencer sem hesitações os dois primeiros *sets*. Antes, a abrir, como uma espécie de epígrafe, a definição da palavra *drama* e a sua origem latina. O tempo da narração é feito de elipses, o tempo do jogo é marcado por um relógio digital de algarismos vermelhos sobre fundo negro. A voz de Amalric lê as horas do dia e os minutos jogados, sintetiza cada *set*. McEnroe serve e envia a bola aonde o adversário não chegará – parafraseio Daney. No terceiro *set*, como escreverá o enviado especial do *Record*, McEnroe *estatela-se ao comprido* (cf. Diniz 1984, 19) e o jogo *muda*. McEnroe perde o *set* e começa a perder o jogo da sua vida, na melhor época de sempre.

Não podemos, porém, ver esta sequência de forma autónoma como sugeriu anteriormente. Quando o espectador chega ao quarto final do filme, já viu e ouviu, já foi interpelado, confrontado, desassossegado.

Quando chegamos à final masculina do torneio de Roland Garros de 1984 pelo olhar (múltiplice) de Julien Faraut, já sabemos mais. E olhamos para o homem, ao mesmo tempo vencedor infatigável e menino à beira das lágrimas, fascinados e perplexos. Três vezes vemos o ponto da vitória de Lendl sem tirar

os olhos de John McEnroe, o derrotado. Três vezes, três perspetivas das três câmaras de Kermadec em Roland Garros, como que estendendo o desastre para a posteridade. Notavelmente, Faraut constrói esta tripla sequência com a sobreposição do som do estádio e de guitarra elétrica, mas na terceira perspetiva, quando a câmara foca McEnroe sentado, o rosto escondido, cabeça curvada entre as mãos, assistimos ao silêncio. Apaga-se o som, como se pudéssemos a qualquer momento ouvir a mente de McEnroe. Ao invés, a voz de Amalric cita a frase condutora do filme: *Cinema lies, not sport*.

Não há redenção. McEnroe é um homem condenado para sempre. De novo a voz de Amalric, desta feita a acompanhar as frases escritas no ecrã: «Às vezes ainda me mantenho acordado durante a noite [...] a pensar no que desperdicei e em como teria sido a minha vida se tivesse ganho.»

Quando chegamos ao fim do documentário-ensaio de Julien Faraut, estamos imersos num complexo e fascinante discurso sobre a perfeição, a verdade, o cinema e o desporto, a imagem, sobre o movimento e a vida. E respiramos ao som das guitarras *punk* da música *Nervous breakdown*.

Afinal, o cinema não mente.

Bibliografia

Documentos

L'Empire de la perfection/ In the Realm of Perfection (2018). Documentário de Julien Faraut. Produzido por UFO Production. Duração 1h30m.

Dossiê de imprensa em formato PDF da produtora UFO (2018). Documento em francês disponível em <https://www.ufo-distribution.com/movie/lempire-de-la-perfection/>

Dossiê de imprensa em formato PDF da distribuidora Oscilloscope Laboratories (2018). Documento em inglês disponível em <http://mcenroe.oscilloscope.net/>

Artigos de jornais consultados na Hemeroteca Municipal de Lisboa:

«Ivan, o terrível». *O Jornal*, 2.º Caderno, 15-6-1984: 13

«Lendl derrota McEnroe ao cabo de 42 vitórias». *Diário Popular* – suplemento desportivo, 11-6-1984: p. II

«Lendl no “top” do ténis. Braço firme em jogo de raiva». *A Capital*, 12-6-1984: 40

«Lendl vencedor em Roland Garros». *Diário de Notícias*, destacável *Desporto*, 11-6-1984: p. VII

«McEnroe derrotado pela terra batida». *Expresso*, 16-6-1984: 23

«O campeão veio do frio e chama-se Ivan Lendl». *Correio da Manhã*, 11-6-1984: 40

Diniz, Moura. 1984. «Lendl consegue ganhar um jogo quase perdido»/ «Mais um “Grand Slam” para Navratilova»/ «Foi uma vitória sobre mim mesmo», *Record*, 12-6-1984: 19

Estudos e ensaios

Barcinski, André. 2018. «Filme revela a arte de John McEnroe, gênio do tênis.» *Blog do Barcinski*, 3-10-2018. Entrada de blogue, disponível em <https://blogdobarcinski.blogosfera.uol.com.br/2018/10/03/filme-revela-a-arte-de-john-mcenroe-genio-do-tenis/> (consultado a 31-3-2020).

Berman, Marc. 2019. «What a 60-year-old John McEnroe thinks of tennis career». *The New York Post*, 29-8-2019, artigo disponível *online* em <https://nypost.com/2019/08/29/what-a-60-year-old-john-mcenroe-thinks-of-tennis-career/> (consultado a 28-3-2020).

Collinge, Miranda. 2019. «The New John McEnroe Documentary Follows His Furious Pursuit Of Perfection». *Esquire*, 24-5-2019. Artigo disponível *online* em <https://www.esquire.com/uk/culture/a27539128/john-mcenroe-in-the-realm-of-perfection-review/> (consultado a 24-5-2020).

Daney, Serge. 1994. *L'amateur de tennis. Critiques: 1980-1990*. Lonrai: P.O.L.

Faraut, Julien. 2018. *Catalogue 34es Rencontres Cinéma de Gindou*. Depoimento no catálogo *online*: 58. <https://pt.calameo.com/books/000088489f5e9569e7a06> (consultado a 15-4-2020).

Faraut, Julien. 2018a. Entrevista reproduzida no *site* do Groupement National des Cinémas de Recherche: <http://www.gncr.fr/films-soutenus/l-empire-de-la-perfection> (consultada a 28-5-2020).

Faraut, Julien. 2018b. «Director's Statement». *John McEnroe: In the Realm of Perfection*. [Dossiê de imprensa para o mercado norte-americano da distribuidora Oscilloscope Laboratories] Documento PDF disponível em <http://mcenroe.oscilloscope.net/> (consultado a 28-5-2020).

Ivan-Zadeh, Larushka. 2019. «John McEnroe: In the Realm of Perfection review», *The Times*, 24-5-2019, <https://www.thetimes.co.uk/article/john-mcenroe-in-the-realm-of-perfection-review-hvrpvn8dn> (consultado a 28-3-2020)

Lane, Anthony. 2018. «“John McEnroe: In the Realm of Perfection” and the Tennis Star as Existential Hero». *New Yorker*, 24-8-2018, artigo disponível *online* em <https://www.newyorker.com/magazine/2018/09/03/mcenroe-in-the-realm-of-perfection-and-the-tennis-star-as-existential-hero> (consultado a 28-5-2020).

McCahill, Mike. 2019. «John McEnroe: In the Realm of Perfection review – Superbrat court in the act». *The Guardian*, 24-5-2019, artigo disponível *online* em <https://www.theguardian.com/film/2019/may/24/john-mcenroe-in-the-realm-of-perfection-review-tennis-documentary-julien-faraut> (consultado a 15-4-2020).

Oliveira, Luís Miguel. 2019. «O cinema encontra o seu *grand slam*». *Público. Ipsilon*, 07-03-2019. Disponível *online* em <https://www.publico.pt/2019/03/07/culturaipsilon/noticia/cinema-encontra-grand-slam-1864247> (consultado a 12-3-2020).

Rodríguez Marchante, Oti. 2019. «Crítica de «Buscando la perfección»: McEnroe, finura y perfección en pista». *ABC*, 9-8-2019, edição *online*, artigo disponível em https://www.abc.es/play/cine/criticas/abci-critica-buscando-perfeccion-mcenroe-finura-y-perfeccion-pista-201908082055_noticia.html (consultado a 30-5-2020).

- Sérgio, Manuel. 2019. *Algumas Teses sobre Desporto*. Lisboa: Compendium/Nova Vega.
- Sérgio, Manuel. 2018. *Para uma Epistemologia da Motricidade Humana*. Lisboa: Nova Vega
- Sérgio, Manuel. 2017. *Para um Desporto do Futuro*. Lisboa: Edições Afrontamento.
- Wood, Jason. 2018. «Review: A Straight Ace— “John McEnroe: In the Realm of Perfection”». *Notebook*, 22-8-2018. Artigo *online* em <https://mubi.com/pt/notebook/posts/review-a-straight-ace-john-mcenroe-in-the-realm-of-perfection> (consultado a 31-5-2020).



CATÓLICA
INSTITUTO DE
ESTUDOS DE RELIGIÃO

BRAGA-LISBOA-PORTO



CÁTEDRA
MANUEL
SÉRGIO

DESPORTO, ÉTICA
E TRANSCENDÊNCIA

O problema da complexidade do fenómeno humano é o cerne do pensamento de Manuel Sérgio. O filósofo encontrou na Motricidade Humana o impulso para propor uma gramática para essa complexidade. Saber-se corpo, reconhecer-se como identidade corpórea é o motor da tomada de consciência de que o ser humano é sujeito da história. Dividido em duas partes, o presente volume traz-nos ensaios sobre a vida motrícia, o desporto e a transcendência, e sobre cinema e culturas desportivas, a partir de quatro objetos fílmicos.

Alfredo Teixeira, Doutor em Antropologia Política (ISCTE-IUL) e Mestre em Teologia Sistemática (FT-UCP) é Professor Associado da Faculdade de Teologia (UCP). Desenvolve uma continuada atividade de investigação sobre as metamorfoses do religioso e do espiritual no contexto das múltiplas modernidades.

Inês Espada Vieira, doutorada em Estudos de Cultura pela Universidade Católica Portuguesa, é docente da Faculdade de Ciências Humanas e investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e Cultura, integrada no grupo de investigação *Media Narratives and Cultural Memory*.

PATROCÍNIO



REPÚBLICA
PORTUGUESA

EDUCAÇÃO



INSTITUTO PORTUGUÊS
DO DESPORTO
E JUVENTUDE, I. P.



Plano
Nacional de Ética no
Desporto