

Desporto e solidariedade: um testemunho escolar quinhentista¹

ANTÓNIO MARIA MARTINS MELO
Universidade Católica Portuguesa – Braga
antmelo@braga.ucp.pt

Abstract

Sports and solidarity: a fifteenth scholar testimony

The idea of game comes from Classic Antiquity. Peoples used to play games to honour dead people. Their presence is the expression of an educational program, where sports is quite important to the students' intellectual development. In effect, according to the Renaissance Humanism, sports rests and calms down the mind so that students can focus on the subjects. By doing this students achieve the true knowledge.

Keywords: Classical Antiquity, Humanism, Theatre, Jesuits, Sport.

Celebrou a Europa, em 2004, o Ano Europeu da Educação pelo Desporto. Com efeito, três grandes eventos desportivos, com repercussão universal, tiveram lugar no Velho Continente: o Euro 2004, campeonato europeu de futebol, que decorreu em Portugal, de 12 de Junho a 4 de Julho; os Jogos Olímpicos 2004, organizados pela cidade de Atenas, de 13 a 29 de Agosto; ainda na capital da Grécia, de 17 a 28 de Setembro, haviam de decorrer os Jogos Paralímpicos. Todas estas manifestações se caracterizam por actividades desportivas de índole física, praticadas por atletas jovens; aos estádios, aos pavilhões ginnodesportivos, ao hipódromo, às piscinas, às regatas, à estrada acorreram multidões de espectadores – um número ainda maior assistiu a elas na televisão ou as acompanhou através da imprensa escrita ou radiofónica.

¹ Este texto, com ligeiras alterações, resulta de uma conferência proferida na Universidade do Algarve, em Outubro de 2004, no âmbito do IV Colóquio APEC «*Otium et negotium*: as antíteses na Antiguidade», organizado Departamento de Letras Clássicas e Modernas da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

Resulta assim claro que, por um lado, o desporto não se reduz ao futebol, nem muito menos ao futebol profissional e de alta competição – ele é apenas uma das muitas modalidades desportivas; por outro, emergem deste contexto as potencialidades didácticas² do desporto, nomeadamente enquanto instrumento ao serviço da formação integral do homem, promovendo um sã equilíbrio entre o desenvolvimento das faculdades físicas e intelectuais³. Ainda mais relevante para este ideal de construção humana se torna a educação para os valores, presente desde a génese do fenómeno desportivo. De entre todos os certames, ainda hoje ocupam posição cimeira os Jogos Olímpicos que devem o seu ressurgimento ao afã inquebrantável do francês Pierre de Freydy, barão de Coubertin. Dizia ele, lembrado por Peredo, que «o importante nos jogos não é tanto o ganhar mas sim o competir, pois o essencial na vida não é o conquistar mas o lutar bem» (1992: 16)⁴. Sábias palavras estas que acabamos de citar!...

Se bem que haja actividades desportivas que exigem muito pouca actividade física, como o xadrez e as damas, entre outras, são, contudo, «as actividades desportivas de índole física que, pelo modo como solicitam o empenhamento das diferentes áreas da personalidade do indivíduo e, sobretudo, pelo seu elevado teor interactivo, revelam um maior potencial educativo», como declarou Marcos Onofre à publicação *Escola Revista* (2004: 3), no âmbito das comemorações do Ano Europeu da Educação pelo Desporto. Ainda neste contexto, a maratonista portuguesa, Rosa Mota, havia de subli-

² Do adjectivo grego διδακτικός, «próprio para ensinar ou instruir».

³ A afluência de numeroso público a Olímpia, por ocasião das competições desportivas, motivou o exercício da arte retórica: vide, nomeadamente, Pausânias, *Descrição da Grécia*, VI, 23, 7, que menciona a recitação de discursos improvisados e de toda a espécie de obras escritas; Platão, *Hípias Menor*, 368 b-e, onde se faz referência à participação deste sofista nestes concursos artísticos; Lísias, *Discurso em Olímpia*, 2, fala de «uma parada da inteligência no lugar mais belo da Grécia». A presença simultânea destes concursos revela a importância que na mentalidade grega se conferia a um desenvolvimento harmonioso do corpo e do espírito, que ganha expressão na máxima gravada no frontão do templo de Delfos, onde se adorava o deus Apolo – μηδὲν ἄγαν «nada em demasia» (Cf. Platão, *Cármides*, 165 a).

⁴ Uma resenha do movimento olímpico moderno pode ser consultada em Durántez (1975: 335-409). Para mais pormenores sobre os Jogos Pan-Helénicos, sobretudo os Olímpicos, e sua importância vide Oliveira (2000), Ferreira (1993: 144-154), Pereira (1997: 339-348), Christopoulos – Bastias (1982), Pleket (1992: 147-152) e Miller (1991).

nar que, «havendo desportos colectivos nas escolas, estaremos a preparar os nossos jovens para o futuro, porque temos de pensar em conjunto, contrariar o individualismo, que é cada vez maior» (2004: 2).

Foram estes os pressupostos que motivaram o tema desta nossa reflexão. É deles que vamos partir para uma aproximação ao conceito de ócio, tema que nos é proposto para esta reunião magna.

No plano etimológico, o vocábulo ócio nada tem a ver com a ociosidade no mundo actual, «a mãe de todos os vícios», como frequentemente é designada⁵. De facto, o sentido deste termo deve aproximar-se do substantivo grego σχολή, que significa fundamentalmente «descanso, repouso, tempo livre»⁶, mas também compreende a nobre ocupação própria de um homem livre, em tempo de ócio: o estudo⁷. Deste modo, o ócio é entendido como cultura do espírito. Para Aristóteles, a essência de uma vida verdadeiramente humana consiste na busca da felicidade, que se encontra na actividade con-

⁵ Vem a propósito fazer uma referência à expressão latina *taedium vitae* que, no âmbito da periodização das literaturas em vernáculo, referencia os românticos que padecem do *mal du siècle*; o ídolo do tempo foi o escritor inglês Lord Byron (1788-1824). Entre nós, o carácter desta geração identifica-se, geralmente, com o estado de espírito que nos é transmitido pelas palavras de Carlos dirigidas a Joaninha: «Eu estou perdido. E sem remédio, Joana, porque a minha natureza é incorrigível. Tenho energia demais, tenho poderes demais no coração. Estes excessos dele me mataram... e me matam!» (Garrett, 1963: 308-309). Para outros pormenores, vide Aguiar e Silva (1986: 547-548).

⁶ Vide Platão, *Apologia de Sócrates*, 36 d-e, a célebre passagem em que Sócrates, ao invocar a sua inocência perante a Assembleia dos Heliastas, sugere como sentença alternativa, embora com propósito provocatório, ser distinguido pela cidade e obter, assim, sustento gratuito no Pritaneu: «O que merece um homem que assim procedeu? Algo de bom, cidadãos de Atenas, se é que me cumpre propor algo de acordo com os meus méritos? Uma boa recompensa, que me conviesse. E que recompensa pode convir a um homem nobre como sou e vosso benemérito, e que necessita de ócio para vos exortar? A tal homem, Atenienses, nada há que convenha tanto como o ser sustentado pelo Pritaneu. É isso muito mais conveniente para mim do que para um desses que venceu as corridas de carros de dois cavalos, ou de quadrigas no Jogos Olímpicos, porque esse vos torna felizes apenas de aparência, enquanto eu vos torno felizes de verdade. Além disso, esse não precisa que o sustentem, enquanto eu preciso» (Platão, 1993: 81-82).

⁷ Este vocábulo deriva do substantivo latino *studium*, que pode significar «dedicação, afeição» mas também «aplicação ao estudo»; do substantivo grego deriva o substantivo latino *schola* que, de início, designava «ócio dedicado ao estudo», vindo a especializar-se no sentido de «lugar onde se ensina».

templativa da mente, participante da natureza divina, como se lê na *Ética a Nicómaco* (1177 a 10-21). Esta actividade ocupa inteiramente a vida do homem livre, é um fim em si mesmo e tem o seu próprio prazer (*Ét. Nic.* 1177 b 20); por isso, afirma ainda o estagirita, a felicidade requer ócio, pois trabalhamos para ter ócio (*Ét. Nic.* 1177 b 1-6), isto é, ocupamo-nos para nos libertarmos das actividades utilitárias, próprias do homem comum.

A felicidade reside, deste modo, no ócio de espírito, numa vida de esforço sério, que não conhece tensão ou fadiga (*Ét. Nic.* 1177 b 4-15), à semelhança da actividade contínua e eterna de Deus (*Metafísica*, 1072 b 15-30). Desta felicidade não participa o homem comum (*Ét. Nic.* 1177 a 6-8), subjugado pelas mais diversas ocupações. E como este homem não pode trabalhar continuamente, surgem momentos propícios ao jogo, uma espécie de repouso ou pausa (*ἀνάπαυσις*) que interrompe uma actividade. Em consequência, o descanso não é um fim em si mesmo, pois existe para melhor se retomar uma actividade (*Ét. Nic.* 1176 b 27-35). Por isso, a felicidade não está no jogo, na diversão, pois esta não é uma vida segundo a virtude, uma vida de esforço sério (*Ét. Nic.* 1177 a 1-2)⁸.

Porém, o jogo também há-de ter o seu lugar na vida de ócio na medida em que o ócio puro é uma actividade específica de Deus, que jamais se cansa, não sentindo necessidade do jogo⁹.

⁸ Cf. Aristote (1958: 301-309).

⁹ Não obstante, Aristóteles diz expressamente na *Política* (1337 b 33 – 1338 a 13) que o lugar próprio do jogo é no trabalho: «Com efeito, se trabalho e ócio são indispensáveis (embora o ócio seja preferível ao trabalho a até à finalidade deste) pesquisemos como deve ser usado o tempo de lazer. Não certamente a jogar, porque então o jogo constituiria forçosamente a finalidade da nossa vida, o que é impossível (é, aliás, durante a labuta quotidiana que os jogos são melhor empregues, pois o trabalho árduo exige pausas, e os jogos são próprios para dar descanso, sendo que o trabalho implica cansaço e esforço). Nesse sentido, importa fomentar os jogos, mas sempre acautelando o momento oportuno da sua utilização e aplicando-os como se de uma terapêutica se tratasse, porquanto o movimento da alma que deles resulta produz relaxamento, e o prazer que deles se retira facilita o descanso. Por outro lado, o ócio parece conter em si mesmo prazer, felicidade e ventura. Os que trabalham não podem usufruir disto, mas apenas os que se entregam ao ócio, já que, na verdade, o que trabalha fá-lo relativamente a um determinado fim de que não tira proveito. Ora a felicidade é um fim em si próprio, pois todos julgam que não surge acompanhada de dor mas de prazer. No entanto as opiniões divergem quando se trata de definir que prazer é esse, pois cada qual o determina de acordo com a sua disposição. Uma coisa é certa: o melhor prazer é o do melhor homem e o que provém das fontes mais excelentes.

Resulta, assim, que a pólis grega era essencialmente uma cidade ociosa, consagrada à cultura. E se, para Aristóteles, ócio não é sinónimo de jogo, podemos, no entanto, descobrir alguma proximidade semântica: *παιδιά*, «jogo» e *παιδεία*, «cultura». Com efeito, a própria cultura implica a noção de jogo: os seus criadores – o filósofo, o poeta, o político – pensam, imaginam como quem joga, jogando: «por isso, os jogos olímpicos, os jogos e os exercícios físicos em geral são cultura, cultura do corpo, da mesma maneira que o teatro é cultura do espírito» (Aranguren, 1958: 60).

Já Platão, em *As Leis* (643 c-d), salienta o valor educativo do jogo¹⁰, o instrumento mais propício ao desenvolvimento, na criança, de um *ἔθος* adequado ao futuro cidadão da pólis¹¹. Na *Retórica* (1370 b 34 – 1371 a 6), Aristóteles vai enumerar os principais jogos dos gregos: «E porque a vitória é agradável, também são necessariamente agradáveis os jogos de combates e disputas (pois neles muitas vezes se obtém a vitória), tais como jogos de ossos, da bola, de dados e de damas. O mesmo acontece com os jogos que requerem esforço; pois uns tornam-se agradáveis quando a eles nos habituamos, e outros o são imediatamente, como, por exemplo, a caça com cães e toda a sorte de caça. Porque onde há com-

Torna-se claro, portanto, que devem ser aprendidas e ensinadas coisas em função da diagogia, e que esses ensinamentos e aprendizagens devem ser úteis em si mesmos, ao passo que as matérias que se referem ao trabalho são necessárias e úteis em função de outras coisas» (Aristóteles, 1998a: 565-567). É neste passo que Aristóteles critica pela primeira vez Platão, que havia identificado jogo e ócio em *As Leis* (803 b-e). Vide Aristote (1970: 866-880).

¹⁰ O prazer lúdico na aprendizagem pode perscrutar-se já na *República* (537 a): «não eduques as crianças no estudo pela violência, mas a brincar, a fim de ficarem mais habilitado a descobrir as tendências naturais de cada um» (Platão, ²1980: 355).

¹¹ Se às crianças dos três aos seis anos se concedia a liberdade de eleição dos seus próprios divertimentos (*As Leis*, 794 a), o mesmo não sucede a partir desta idade, prescrevendo jogos fixos (*Ibid.*, 797 a-c), pois em educação, é importante a estabilidade das normas e das instituições do Estado encarregadas de velar pela boa tradição. Com efeito, novos jogos significam um novo espírito na juventude, que exige novas leis. Ora, toda a mudança é perigosa, seja ela no clima, no regime alimentar ou no carácter da pessoa: a única excepção é a mudança do que está mal (*Ibid.*, 797 d-e). Cf. Jaeger (²1989: 927).

Legislar é educar, pois o fim último do legislador é a virtude total (*As Leis*, 630 d – 631 b), alcançar a excelência humana – *ἀνὴρ ἀγαθός* –; por isso, a educação, um grande bem que não se deve desprezar (*Ibid.*, 644 b), é uma formação regular que acompanha o homem desde a sua infância (*Ibid.*, 643 b).

bate há igualmente vitória» (1998b: 86). Não se limita a enumerá-los, pois na *Ética a Nicómaco* (1122 a 7-11) havia de condenar asperamente os jogadores dos dados, aliás em consonância com outras vozes, como a de Sócrates que, na sua censura, abrange também os jogadores de damas¹².

Platão (*As Leis*, 795 d.) continua a tradição¹³ ao afirmar que a instrução a dar é dupla: deve formar o corpo pela ginástica e a alma pela música¹⁴. Embora sob a forma interrogativa, idêntica asserção já se lia na *República* (376 e): «Será difícil achar uma (educação) que seja melhor do que a encontrada ao longo dos anos – a ginástica para o corpo e a música para a alma?» (31980: 86).

Também Aristóteles (*Política*, 1338 b 2-8) refere a importância da cultura física no âmbito da educação grega: «Dada a evidência de que a educação se deve basear mais no hábito do que propriamente na inteligência, e preocupar-se mais com o corpo do que com a mente, é manifesto que as crianças devem ser entregues aos cuidados de um mestre de ginástica e de um preparador físico; aquele dotará os corpos de boa forma, este treina-os para os exercícios» (1998a: 569)¹⁵.

¹² Xenofonte, *Memoráveis*, I.2.57 e III.9.9. Este tipo de condenação é perfilhada ainda por Aristófanes, *As mulheres na Assembleia* (v. 672) e retomada, mais tarde, por Teofrasto, nos *Caracteres* (V,11-12).

¹³ Em Platão (*As Leis*, 792 e), uma grande força tem o hábito (ἔθος), de que faz derivar o carácter (ἦθος); para Aristóteles (*Política*, 1334 b 8-11), em educação, o hábito e a razão devem estar conjugados em perfeita harmonia.

¹⁴ Sobre a aprendizagem das letras, vide 809 e – 810 c. Vide tradução em Pereira (1998: 424).

¹⁵ A ginástica superior (γυμναστική) pratica-se no ginásio e a sua finalidade é desenvolver, através de um exercício metódico e de um regime alimentar apropriado, as qualidades físicas do guerreiro e do atleta, tendo em vista preparar o futuro cidadão para o serviço militar e as competições desportivas. Por seu turno, na palestra, o mestre (παιδοτριβής) prepara o corpo do jovem para exercícios físicos mais elaborados. (Aristote, 1989: 96).

Numa passagem anterior (Ibid., 1334 b 21-28), o estagirita já havia justificado a sua opção pela educação do corpo, em primeiro lugar: «Ora, da mesma forma que o corpo antecede a alma na ordem temporal da geração, também a parte irracional é temporalmente anterior à parte dotada da razão. Prova dessa antecedência é o facto de os recém-nascidos e crianças manifestarem ânimo, vontade e apetite, ao passo que a razão e a inteligência apenas se manifestam com o avançar da idade. Eis porque o cuidado do corpo deveria necessariamente preceder o da alma, surgindo o cuidado com os desejos logo a seguir. Contudo, e em vista da razão que se deve cuidar primeiro do desejo, tal como é em vista da alma que se deve cuidar primeiro do corpo». (Aristóteles, 1998a: 545).

Não obstante esta continuidade de pensamento na cultura grega, há uma diferença entre os dois autores: em Platão, as reflexões sobre a música precedem as da ginástica (*Rep.*, 403 c-d) – «depois da música, é na ginástica que se devem educar os jovens... educados nela cuidadosamente desde crianças, e pela vida fora» (31980: 136-137)¹⁶ –, assegurando (*Rep.*, 404 b) «que a ginástica conveniente é simples, e acima de tudo a dos guerreiros» (31980: 138), pois esta *formação contínua* tem como finalidade a preparação de cidadãos aptos para a defesa da polis¹⁷. O contrário sucede na *Política* de Aristóteles que, fiel à tradição do mundo homérico, coloca a ginástica a preceder a música na educação dos jovens¹⁸. Além disso, enquanto Platão (*Rep.*, 536 e) sustenta que «os esforços físicos, praticados à força, não causam mal algum ao corpo» (31980: 355), Aristóteles (*Pol.*, 1338 b 38-41) opõe-se, ao afirmar que «até à adolescência deve praticar-se ginástica com moderação, evitando uma alimentação pesada e exercícios violentos, a fim de que nada obste ao pleno desenvolvimento físico» (1998a: 571)¹⁹. Prova de que os excessos podem redundar em prejuízo do corpo (*Pol.*, 1339 a 1-4), «é que, de entre os vencedores dos Jogos Olímpicos normalmente apenas vislumbramos dois ou três Espartanos bem sucedidos, contando com adultos e crianças (de facto, a exigência do treino físico a que foram sujeitos desde tenra idade acabou por esgotar-lhes as forças)» (1998a: 571).

¹⁶ Veja-se, a propósito, a importância destas considerações morais: «A mim não parece ser o corpo, por perfeito que seja, que, pela sua excelência, torne a alma boa, mas, pelo contrário, a alma boa, pela sua excelência, permite ao corpo ser o melhor possível» (Ibid., 403 d).

¹⁷ Cf. *ibid.*, 410 c sq.

¹⁸ Pode ler-se em *A República* (521 e): «Anteriormente, a educação que lhes atribuíamos era pela ginástica e pela música». (31980: 329).

¹⁹ Da mesma forma que condena a especialização, alheia ao espírito grego do homem livre, Aristóteles verbera as cidades que procuram dotar as suas crianças de uma compleição atlética, em detrimento das formas e do desenvolvimento harmonioso do corpo (*Pol.*, 1338 b 9-11). Segundo ele (*Pol.*, 1335 b 8-12), «a melhor compleição é a internédia. Devem possuir uma compleição exercitada, sim, mas em tarefas não violentas nem em tarefas exclusivas, como é o caso dos atletas; devem orientar-se para actividades de homens livres, o que se aplica, por igual, a homens e mulheres». *Ibid.*

Após a adolescência, ambos os filósofos comungam a mesma opinião quanto à necessidade de exercícios árduos: *Rep.*, 537 b e *Pol.*, 1339 a 5-10.

Sintomática esta referência aos jogos mais importantes de entre os quatro²⁰ que maior celebridade alcançaram entre os helenos; são eles que melhor ilustram uma das suas facetas mais características, o espírito agónico. Manifestação essencialmente religiosa²¹, em honra de Zeus, os Jogos Olímpicos são um festival que integra competições atléticas²², mais tarde também hípicas²³, em que os vencedores são coroados com prémios simbólicos. Este prazer de se ser o primeiro, motivado simplesmente pela honra de competir, há-de despertar a admiração dos bárbaros, que o historiador grego Heródoto celebrizou (Livro VIII. 26), no âmbito das Guerras Medo-Persas, com a exclamação de Tritantaicmes, filho de Artábano: «Estamos perdidos, Mardónio! Trouxeste-nos para combater contra homens que não se batem pelo dinheiro, mas pela virtude» (Freire, 1996: 62).

Para Olímpia convergiam multidões que podiam usufruir da simbiose única da alma helénica plasmada no esforço de atletas e nas vivências dos artistas. Enquanto aqueles, no estádio ou no hipódromo, levavam ao extremo as suas capacidades físicas, estes últimos, através da escultura, da poesia ou da música, revelavam a faceta artística do espírito grego. Era um momento que a todos unia, um momento único de afirmação da amizade pan-helénica, como proclamou Lísias, em Olímpia (*Discurso em Olímpia*, 2)²⁴. No epinício que celebra a vitória de Hierão de Siracusa, na corrida de cavalos – *1.ª Ode Olímpica* –, de forma singular, o poeta

²⁰ Próximos da notoriedade destes estão os Jogos Píticos, em Delfos, em honra de Apolo; havia ainda, com periodicidade bienal, os Jogos Ístmicos, em honra de Poséidon, na cidade de Corinto e os Jogos Nemeus, em honra de Zeus, em Nemeia (Melo, 1996: 527).

²¹ Vide Pausânias, *Descrição da Grécia*, V, 10.1: «Muitas são as maravilhas que na Grécia podem ver-se e ouvir-se; mas as que mais participam do espírito divino são as cerimónias de Eléusis e os Jogos Olímpicos» (Pereira, 1998: 492).

²² A participação em competições e jogos desportivos parece ser uma tendência dos gregos que já se manifesta nos alvares da literatura grega; nos poemas homéricos, identificam-se duas passagens: na *Iliada*, canto XXIII, descrevem-se os jogos fúnebres em honra de Pátroclo, morto às mãos de Heitor, filho de Príamo, rei de Tróia; na *Odisseia*, canto VIII, Ulisses, conduzido por Alcínoo, assiste aos jogos dos Feaces. (Ferreira, 1996: 295; Sweet, 1987: 11-26).

²³ As provas no hipódromo iniciam-se em 680 a. C., com quadrigas.

²⁴ Os Jogos Olímpicos, segundo Vernant (1994: 183), reflectem uma cultura, onde «os espectáculos de maior importância não são, nem as manifestações naturais nem as da alma individual, mas os encontros públicos em que as pessoas se reúnem para celebrar festas, ouvir música, assistir a competições atléticas e a ritos religiosos».

tebano Píndaro havia de perscrutar a alma helénica, que viu nestes festivais uma realização insuperável:

A melhor coisa é a água; o ouro, qual fogo incandescente,
que se distingue na noite, sobreleva a riqueza orgulhosa.
Se anseias celebrar os jogos, ó minha alma,
não busques astro mais ardente que o Sol,
quando fulge, de dia, no éter deserto,
não queiras celebrar jogos superiores aos de Olímpia²⁵.

Prenúncio da *sodalitas* humanista, esta reunião quadrienal impulsionou uma formação humana cada vez mais integral, que tinha por objectivo o equilíbrio harmonioso das faculdades humanas. É este o ideal da paideia helenística, lapidarmente expresso pelo poeta satírico latino Juvenal (*Sátiras*, X.356): *mens sana in corpore sano*²⁶.

Em Roma, também os jogos públicos – os *Ludi* – na sua origem, estiveram ligados à religião²⁷. Nestes festivais, não havia lugar para competições atléticas. Estas provas desportivas haviam de ser introduzidas nos *agones* gregos, que conheceram a sua primeira realização no século II a. C.²⁸ Com efeito, a *grawitas* da aristocracia romana desde sempre manteve uma atitude de suspeição relativamente a este género de provas. Deu voz a este descontentamento, entre outros²⁹, Séneca, numa das cartas dirigidas ao seu amigo Lucílio (IX.80.2):

²⁵ Vv. 1-7. Tradução de Pereira (1998: 160).

²⁶ Nesta linha de pensamento, vide Júnior (1995: 489-497) e Marrou (1981: 325-326) que, a propósito da paideia helenística, afirma que ela procurava um equilíbrio e harmonia completa «do corpo e da alma, do carácter e do espírito, da sensibilidade e da razão».

²⁷ A tradição faz recuar a origem dos jogos, em Roma, aos tempos de Rómulo. Em Tito Lívio (*Desde a Fundação da Cidade*, I.9-13) encontramos a descrição célebre do rapto das Sabinas, que sucedeu durante os jogos em honra do deus Conso.

²⁸ Com efeito, em 186 a. C., para celebrar a sua vitória sobre os Etólios, Marco Fúlvio Nobilior organiza, pela primeira vez, este tipo de jogos, com a presença de muitos atletas gregos. Neste ano, por sua iniciativa, também foram introduzidas as *uentiones* ou caçadas. (Tito Lívio, *Desde a Fundação da Cidade*, XXXIX.22.2).

A Etólia era uma região montanhosa que se situava a Norte do Golfo de Corinto, na Grécia Antiga; estes povos, no séc. IV a. C., chegaram mesmo a dominar a Anfíctonia de Delfos.

²⁹ A mesma opinião é partilhada por Marcial (epigrama VII.32, por exemplo). O historiador romano Tácito (*Anais*, XIV.20), numa reflexão paradigmática, aproxima a opinião

«Ponho-me a pensar na quantidade dos que exercitam o físico, e na escassez dos que ginasticam a inteligência; na afluência que têm os gratuitos espectáculos desportivos, e na ausência de público durante as manifestações culturais; enfim, na debilidade mental desses atletas de quem admiramos as espáduas musculadas» (2004: 344).

Trata-se de um testemunho contemporâneo da consagração dos *αγῶνες* ou *certamina graeca*: realizados pela primeira vez em 60 d. C., os *Neronia*³⁰ seriam instituídos sob o impulso do imperador Nero. A sua morte havia de precipitar o fim destes jogos. Mais tarde, com Domiciano, iniciam-se os *ludi Capitolini* (86 d. C.), em honra de Júpiter, que se realizam de quatro em quatro anos.

Se bem que estes festivais sigam o modelo dos Jogos Olímpicos, bem diferente, contudo, é o espírito que os anima. Com efeito, em Roma, estes certames são apenas espectáculos de inconfessáveis designios políticos; em troca da diversão oferecida, buscavam os soberanos a *aura popularis* (Pimental, 2000: 140-150)³¹. Da mesma forma se compreende que tenha sido estranha à mentalidade romana a concepção do *otium* enquanto actividade intelectual produtiva e que parece ter chegado a Roma através do Círculo dos Cipiões³². Para os Romanos, com efeito, *otium* significa essencialmente tempo livre das actividades públicas, os *negotia*. Marco Cornélio Frontão, preceptor do futuro imperador Marco Aurélio, vai adoptar a expressão *otium liberum*.

daqueles que se opõem agora a este género de jogos à perspectiva dos que outrora já se manifestaram contra a construção de um teatro, o que só veio a suceder com Pompeu, que, em 55 a. C., mandou erigir o primeiro edifício permanente. (Pimental, 2000: 127-132).

³⁰ Trata-se de uma imitação dos Jogos Olímpicos gregos, com provas gímnicas, hípi-cas, concursos musicais e poéticos. Este festival distinguia-se do certame olímpico apenas na sua periodicidade: realizava-se de cinco em cinco anos.

³¹ Esta ligação dos jogos à política já é visível nas lendas das origens de Roma, com o célebre Rapto das sabinas (Cf. supra, nota 27). Para mais pormenores vide Oliveira (2000b: 111-126).

³² A propósito, é significativa uma passagem da carta que Plínio o Moço dirige a Minúcio Fundano (1.9): «Por isso também tu, logo que tenhas oportunidade, abandona esse estrépito, essas correrias inúteis, esses trabalhos completamente estéreis, e entrega-te ao estudo ou ao *otium*. Pois é melhor, como disse o nosso amigo Atilio, com muita sabedoria e espírito ao mesmo tempo, estar ocioso (*otiosus*) do que não fazer nada». Tradução de Pereira (2000: 388). Um dos primeiros elogios à sabedoria, entre os Romanos, encontra-se em Ênio, nos *Anais*, VII.125-129, 130-131, 136-153; VIII.156-161. Cf. id., *ibid.*, p. 126.

Em tempo de ócio, o romano ocupava-se em actividades de lazer, procurando o prazer do jogo. O divertimento era próprio de todas as idades: enquanto as crianças jogavam a bola e o pião ou se recreavam com o arco e com carros de brincar, os adultos, que também jogavam a bola, deleitavam-se nos banquetes ou distraíam-se com os dados, a pesca, o atletismo, a natação, o hóquei³³.

É desta última modalidade desportiva que passamos a apresentar um testemunho quinhentista, no âmbito da pedagogia dos Jesuítas. Trata-se de um episódio secundário que aparece na tragicomédia *Iosephus*, representada no Colégio das Artes de Coimbra, em 1574. O seu autor é o mestre jesuíta Luís da Cruz, de que se celebra este ano o IV centenário da sua morte³⁴. Este colégio, fundado em 1548 por D. João III, havia de ser entregue aos Jesuítas a 10 de Setembro de 1555³⁵, pelo então Principal Diogo de Teive, natural de Braga (c. 1514-depois de 1569). Suspeitava-se, então, da heresia de alguns dos seus prestigiados mestres.

O *Iosephus* inspira-se no relato bíblico do *Génese* – 37.1-50.26, excepto os capítulos 38, 48-50 –, permitindo-se o autor algumas liberdades imaginativas que muito valorizaram esta tragicomédia, uma das obras mais representativas da sua produção teatral. Divide-se ela em cinco actos, como as tragédias de Séneca, tão em voga no teatro humanístico, até mesmo no de inspiração bíblica, como é o caso³⁶.

Abre este drama com um prólogo, segundo a tradição clássica, que nos apresenta o drama de José do Egipto no contexto da história da salvação. O primeiro acto inicia-se com um longo solilóquio de Jacob: depois de fazer menção à instabilidade da vida humana (*Incerta cursu uita quam fertur*

³³ Cf. OLIVEIRA (2000b: 111), Mancioni (1987), Guillén (1980), Beacham (1999), Auguet (1970) e Paoli (1990: 307-320)

³⁴ A obra dramática deste autor mereceu honras de publicação em 1605 Pôde ainda contar com uma edição quinhentista, uma paráfrase do Livro dos Salmos, com 150 cânticos, em 1597.

³⁵ Na sessão solene de abertura deste Colégio a 1 de Outubro, agora sob a jurisdição da Companhia de Jesus, o P.º Pedro Perpilhão vai proferir a oração de sapiência *De societatis Iesu gymnasiis, et de eius docendi ratione*.

³⁶ O ambiente cultural de Coimbra, centro do saber do Portugal de Quinhentos, onde se havia formado o dramaturgo P.º Luís da Cruz, era bem o reflexo do magistério e até do convívio de grandes mestres europeus. Vide Séneca (1979).

suo!)³⁷ – um *topos* recorrente de inspiração clássica³⁸ –, declara que a providência divina a tudo assiste (*Id euenire dico providentia / Regentis orbem numinis*)³⁹. Todavia, o seu curso resulta de opções livremente tomadas por cada um de nós⁴⁰, numa clara defesa do livre arbítrio, que assumiu novas proporções com o molinismo e a questão *De auxiliis*⁴¹. José, filho predilecto de Jacob (*quamuis sis inter tuos / fratres amore primus*)⁴², também vai exprimir a sua confiança em Deus (*Rogo te mearum firma spes rerum Deus*)⁴³. Entretanto, denuncia ao pai a má vontade dos irmãos mais velhos (*Aetate grandiores auersissimi*) e narra-lhe o sonho da ceifa: *Quod mes-*

³⁷ *Iosephus*, I.01.141: 'Quão incerta a vida se diz no seu curso!' Vide Melo (2002; 2004).

³⁸ A instabilidade da fortuna é um tema glosado na história da literatura grega, e. g., por Simónides (fr. 6 Diehl) e Píndaro (*II.ª Ode Olímpica*, vv. 35-37; *VII.ª Ode Olímpica*, vv. 95-96). Na literatura latina, podemos verificá-lo, e. g., em Névio (fr. 16 Strelecki), Salústio (*Catilina*, VIII.1; *Jugurta*, I.3), Virgílio (*Eneida*, VIII.16, 578-580), Tito Lívio (*Desde a Fundação da Cidade*, II.12.7) e Séneca (*Cartas a Lucílio*, V.47.10). A instabilidade da fortuna também é de inspiração senequiana: *Troades*, vv. 1-9, 260-275; *Phaedra*, vv. 1144-1153; *Hércules Oetaeus*, v. 132; *Agamemnon*, vv. 407-413; *Thyestes*, vv. 32-36. Cf. Soares (1996: 41).

³⁹ *Iosephus*, I.01.161-162: 'Isto sucede, digo eu, pela providência / da divindade que governa o mundo...'

⁴⁰ *Ibid.*, vv. 162-168:

... .. *sed arbiter*
Etiam actionum quisque conciliat sibi
Peiora rerum, ex sorte commutabili:
Potiora iuuenis sed mihi optavi Deo
Opem ferente: namque cum fugi mei
Peregrinus odium fratris atque auunculum
Adiū Labanum a patria extorris domo.

'... ainda assim, é cada um de nós, como árbitro das suas acções, que da sorte mutável tira para si as piores coisas. Porém, eu, ainda jovem, escolhi coisas melhores para mim, com o auxílio de Deus. Com efeito, como peregrino, evitei o ódio do meu irmão e, exilado da casa paterna, fui para casa de meu tio Labão.'

⁴¹ Para mais pormenores, vide Melo (2003: 703-718).

⁴² *Iosephus*, I.01.264-265: '... embora sejas entre os teus irmãos pelo amor o primeiro'.

⁴³ *Ibid.*, I.02.235: 'Peço-te, ó Deus, esperança firme da minha vida'.

*sis illud somnium?*⁴⁴ – pergunta-lhe seu pai? Incrédulo do sonho e seu simbolismo, incentiva José a ir ao encontro dos seus irmãos, de quem não tem notícias, pois há muito estão ausentes na pastorícia, para os lados de Siquém (*ovesque rura nunc Sichemia / Fortasse totis obtinent ouilibus*)⁴⁵. Entretanto, conhecedores do sonho, Dã e Gad, em conjunto, sentenciam a morte de José (*Ego perdidissem, qui uolet me perdere*)⁴⁶ e suscitam o apoio dos outros irmãos (*Narremus ista fratribus*)⁴⁷.

Manifesta-se, deste modo, nos irmãos de José, a paixão da inveja, que deriva do desejo de glória, da ambição das honras: rivalizamos com as pessoas que nos são chegadas, mais familiares (Aristóteles, *Retórica*, 1387 b 24-26; 1388 a 1-16). Para o desfecho trágico anunciado, ajudam à nossa compreensão as palavras de Dário, em *Os Persas*, de Ésquilo: «a insolência, quando floresce, produz a espiga / da desgraça, cuja ceifa é toda feita de lágrimas»⁴⁸.

José cumpre a vontade do pai e vemo-lo, na peça, errante por veredas expostas aos perigos da floresta (*infesta saepe belluis teterrimis*)⁴⁹, a ser ajudado por um transeunte que admira os rebanhos de Jacob.

O espectador começa a temer pela sorte imerecida do seu herói, vítima de um infortúnio que ele mesmo poderá vir a sofrer. É o despertar da compaixão que o temor e a empatia fazem suscitar ao público espectador (*Retórica*, 1385 b 20-34)⁵⁰. Introduce-se o episódio do podador e do camponês, um *intermezzo* lúdico, típico da comédia que serve para desanuviar a tensão dramática.

Mas logo recomeça a *actio*, com a inveja fraterna no auge. O espectador é, assim, lançado para o centro dos acontecimentos – *in medias res*, con-

⁴⁴ *Ibid.*, v. 274: 'Que sonho da ceifa é aquele?'

⁴⁵ *Ibid.*, vv. 313-314: 'As ovelhas agora os campos de Siquém / com quase todos os redis ocupam.'

⁴⁶ *Ibid.*, I.03.348: 'Eu mataria quem me quisesse matar.'

⁴⁷ *Ibid.*, vv.349: 'Vamos contar isto aos nossos irmãos.'

⁴⁸ Vv. 821-822. Vide tradução em Pereira (1998: 199).

⁴⁹ *Iosephus*, I.05.402: 'ameaçados, frequentemente, por feras terríveis'.

⁵⁰ O temor (φόβος) e a compaixão (ἔλεος) são os efeitos específicos da tragédia (*Retórica*, 1453 b 11-14).

forme é prescrito pela *Arte Poética* horaciana –, e elimina-se a descrição de pormenores fastidiosos. Com efeito, a tragédia não é uma narrativa cronológica, «antes põe em cena, através de situações paradigmáticas e intemporais, a fragilidade do humano, a inconsistência dos bens terrenos, o destino do homem» (Soares, 1999: 174).

Recrudescer a tensão dramática.

José aproxima-se; os irmãos amaldiçoam a sua vinda e decidem-se pelo homicídio. Opõe-se a moderação de Rúben que, em alternativa, há-de sugerir o seu encarceramento numa cisterna das proximidades (*est in proximo / Cisterna luco... /... ibi sepultus expiret puer*)⁵¹. Consumada a perfídia, divertem-se quais pastores da Arcádia – onde não faltam as contendas de tom virgiliano –, música e dança ao som da lira e do tambor, com um jogo de hóquei em campo e um apetitoso manjar, regado com um vinho delicioso (*Grata soporanti uenient cum fercula uino*)⁵², numa alegria esfuziante (*Saltemus, ista gaudeamus gaudia*)⁵³. É um momento de júbilo macabro: Simeão sugere que se mate um cabrito para festejar o crime, se beba leite, se cante, se dance... Dã saca da lira, à flauta está Zabulão, Issacar no tambor. Embora o espírito popular, de folgado, seja de todas as civilizações, quer-nos parecer que esta manifestação de contentamento assume uma feição tipicamente portuguesa.

A dar continuidade ao canto e dança, aparece o *ludus pilae lignae, baculis impulsae*, onde a presença do vocabulário recorrente *baculis* denuncia o *genus humilis*, atribuído ao estilo das églogas de Virgílio. É esta variedade cénica que torna esta peça de inspiração senequiana, de tom retórico e moralizante, num verdadeiro espectáculo de diversão, “com cor, som”.

De índole clássica, este jogo de hóquei em campo configura uma *amplificatio* de verosimilhança, na economia da narrativa. Com efeito, o texto sagrado não faz referência alguma a esta actividade desportiva⁵⁴. Interrompe-se,

⁵¹ *Iosephus*, I.08.594-596: ‘há nos bosques / mais próximos uma cisterna... /... que ali sepultado expire o menino’.

⁵² *Iosephus*, I.11.862: ‘Deliciosos manjares hão-de vir com um vinho entorpecedor’.

⁵³ *Ibid.*, v. 740: ‘Dancemos, vivamos em cheio estas alegrias’.

⁵⁴ Veja-se, para confronto, esta passagem nas Sagradas Escrituras (*Génese*, 37.23-25): «Quando José chegou junto dos irmãos, estes despojaram-no da túnica com-prida que usava e, agarrando-o, lançaram-no à cisterna. Esta estava vazia e sem água.

deste modo, a progressão da acção dramática, recreando-se o espectador com este entretenimento.

Enquanto Dã inicia os preparativos para o almoço, Simeão vai sugerir aos irmãos, à maneira de aperitivo, um jogo:

«... .. Gartius epulabimur
Si ludus acuet lignae stomachum pilae,
Baculis recussae, et intra metas conditae.

OMNES
Placet, eia metis pone Iuda terminos.»

‘... .. Mais agradavelmente comeremos
se nos despertar o apetite o jogo da bola de madeira,
repelida à bastonada e metida na baliza.

TODOS
Boa ideia. Vamos, Judá! Marca as balizas⁵⁵.

Judá estabelece os limites do recinto de jogo, que todos aceitam (*accipimus*),

«Huc oculos. Austri uersus pluualia regna
Quercus limes erit; Stellis Borealibus ornus»

‘Voltem para aqui o vosso olhar. Do sul, voltado para os pluviosos reinos
o carvalho será o limite; (do Norte, voltado) para as estrelas Setentrionais,
o freixo silvestre⁵⁶.

e define a regra do vencedor:

«... Qui ter teretem per limina buxum
Intulerit fausto baculi contraria pulsu,
Is sibi laeta mea est, hodie uictoria clamet.»

Depois, sentaram-se para comer. Erguendo, porém, os olhos, viram uma caravana de ismaelitas que vinha de Guilead.» *Bíblia Sagrada* (2003: 77).

⁵⁵ *Iosephus*, I.10.780-783.

⁵⁶ *Iosephus*, I.11.795-796.

‘... Aquele que, por três vezes⁵⁷, na baliza contrária a bola de buxo introduzir por feliz impulso do bastão, Esse tem o meu contentamento; que hoje dê gritos de vitória⁵⁸.

A sorte há-de ditar a eleição daquele que será o primeiro a jogar, segundo a proposta de Judá:

«... Iungamus baculos, iaciantur in aera, uicto Incumbens baculo baculus, det iura legendi.»

‘... Unamos os bastões, atirem-se ao ar; o bastão que cai sobre o vencido bastão dará o direito de escolher’⁵⁹.

Inicia-se o jogo e os irmãos trocam a bola entre si; Judá será o vencedor, como proclamam as palavras de Zabulão: *Vicisti, o inclyte Iuda*⁶⁰. Não se pense, contudo, que por lhe ter sorrido a vitória, a sorte vai estar sempre do seu lado; Simeão recorda ao grande vencedor:

«Saepe solet primis euentibus alba uideri,
Quae tamen extremo nigra est fortuna recessu.»

‘Muitas vezes costuma, nos primeiros resultados, parecer favorável, contudo, a sorte é tenebrosa ao afastar-se no fim⁶¹.

A narrativa deste episódio põe em relevo o testemunho dum ideário educativo, onde o desporto ocupa lugar de destaque para a formação intelectual dos alunos. Com efeito, para o humanista do Renascimento, o desporto descansa e apazigua o espírito para a verdadeira concentração e bom aproveitamento dos estudos. Na opinião de François de Dainville (1978:

⁵⁷ Número cuja simbologia se perde na noite lendária dos povos. As Sagradas Escrituras também revelam a sua presença e, v. g., no Novo Testamento, pode significar a unicidade de Deus trinitário, a repetição do «Cordeiro de Deus», na Santa Missa ou sinal de arrependimento, com o pecador, por três vezes, a bater no peito.

⁵⁸ *Iosephus*, I.11.797-799.

⁵⁹ *Ibid.*, v. 805-806.

⁶⁰ *Ibid.*, v. 832: ‘Venceste, ó bravo Judá!’

⁶¹ *Ibid.*, v. 835-836.

519-533), pertence aos Jesuítas a iniciativa de aligeirar os horários escolares, em proveito da saúde de mestres e alunos, com a introdução de pausas para distração. É uma tendência que se verifica a partir de meados do séc. XVI. Afinal, o homem não era apenas espírito, mas também corpo, com possibilidades limitadas. Por isso, no fim deste século, vai consagrar-se uma nova prática pedagógica com a institucionalização de um período de férias no mês de Setembro. Acompanha-se, deste modo, o ritmo da secularização da escola, que acolhe cada vez mais jovens laicos, destinados ao exercício de cargos públicos ao serviço do estado.

Estas preocupações com o corpo estão em sintonia com o pensamento do fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loiola (1491-1556). Com efeito, nas *Constituições da Companhia de Jesus* (1997: 90, n.º 298), estabelece-se que, todas as semanas, se interrompam os estudos durante uma tarde, logo após a refeição. Segundo ele, «convém ordinariamente a todos algum exercício corporal, ainda àqueles que hão-de aplicar-se ao trabalho intelectual» (n.º 299). Esta preocupação com o exercício físico dos estudantes revela-nos um pensador meticoloso, a ponto de recomendar que «Por uma hora ou duas depois das refeições, sobretudo no verão, não devem permitir-se, na medida do possível, exercícios violentos do corpo ou do espírito»⁶². E acrescenta, com o propósito de evitar excessos: «não convém prolongar demasiado os trabalhos sem alguma interrupção ou conveniente recreação» (Cf. Lopes, 2002: 235-238).

A esta temática já não ficou indiferente Jerónimo Osório (1506-1580): a questão é estudada no tratado *De regis institutione et disciplina* (“Da educação e instrução do príncipe”), publicado em 1572. No início do livro I (262.55-263.42), advoga-se uma educação moderna para D. Sebastião, que deve ser formado em três áreas complementares: no desenvolvimento das aptidões físicas (*palaestra*) e intelectuais (*literis*), bem como no campo moral e religioso (*religione*). O mesmo assunto é retomado no livro IV (385.17-36), onde se propõem os desportos e as actividades físicas recomendáveis ao príncipe (Soares, 1994: 299, 427-428)⁶³.

⁶² *Ibid.*, n.º 299.

⁶³ Na Idade Média, a cultura física era vista em função do adestramento nas armas.

Idêntico espírito anima o humanista bracarense, Diogo de Teive (1786), que atribui aos exercícios físicos um grande valor na formação integral da personalidade, recomendando a sua prática (Soares, 1999b: 34).

Como vemos, o desporto tem ocupado um lugar de relevo na cultura ocidental: desde Hipócrates que se reconhece a importância do exercício físico para uma vida mais saudável. Da sua história, havemos de concluir que se trata, essencialmente, de uma manifestação humana, imprescindível na formação integral dos cidadãos, corporizada no velho adágio *mens sana in corpore sano*, já acima mencionado. À natureza intrínseca do desporto pertence a dimensão religiosa: a sua ausência conduziu o homem ao relativismo que explica a absolutização do mercantilismo ocidental (Alejandro, 1955: 39-56; Huizinga, 1951). Apesar disto, o desporto, enquanto escola de formação humana norteada pelos mais nobres ideais, continua a perdurar, pelo menos, na mente de alguns praticantes, ainda que profissionais. Neste sentido, torna-se gratificante recordar as palavras do guarda-redes Gianluigi Buffon, proferidas em tom de desabafo, em Guimarães, após o afastamento da selecção italiana: «O desporto deve ser uma escola de valores; o que vamos nós ensinar às crianças? Para as crianças que vêem futebol, o que lhe vamos dizer?!...»

Referências

- AGUIAR E SILVA, Vítor Manuel de
 1986 *Teoria da Literatura*. Coimbra. Vol. I.
- ALEJANDRO, J. M.
 1955 «Nuestro occidente deportivo», *Razón y Fe* 152 (690-691): 39-56.
- ARANGUREN, José Luís L.
 1958 «El ocio y la diversion en la ciudad». *Revista de la Universidad de Madrid* VII - 25: 60.
- ARISTOTE
 1958 *L'éthique a Nicomaque*. Paris. Voll. I, II. Introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif.
 1989 *Politique*. Paris. T. III (deuxième partie), Livre VIII. Texte établi et traduit par Jean Aubonnet.
- ARISTÓTELES
 1998a *Política*. Lisboa. Edição bilingue, prefácio e revisão literária de Raul M. Rosado Fernandes, introdução e revisão científica de Mendo Castro Henriques, tradução e notas de António Campelo Amaral e de Carlos de Carvalho Gomes, índices de conceitos e nomes de Manuel Silvestre.
- 1998b *Retórica*. Lisboa. Introdução de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.
- AUGUET, R.
 1970 *Cruauté et civilisation: les jeux romains*. Paris.
- BEACHAM, R. C.
 1999 *Spectacle Entertainments of Early Imperial Roma*. New Haven.
Bíblia Sagrada, 2003. Lisboa. Versão dos textos originais.
- CHRISTOPOULOS, G. A. - BASTIAS, John C., (eds.)
 1982 *The Olympic Games in Ancient Greece*. Atenas.
- CRUZ, Luís da
 1605 *Tragicæ comicæque actiones, a regio Artium Collegio Societatis Iesu, datae conimbricæ in publicum theatrum*. Lugduni: Horatium Cardon.
 1597 *Bíblia. V. T. Psalmi. Latino. Versioni metriche. Interpretatio poetica latine in centum quinquaginta psalmos*. Ingolstadii: ex cudebat Adam Sartorius.
- DAINVILLE, François
 1978 *L'éducation des jésuites (XVI^e -XVIII^e siècles)*. Paris.
- DURÁNTEZ, Conrado
 1975 *Olímpia y los juegos olímpicos antiguos*. Madrid. Vol. II.
Escola Revista. 2004. Lisboa.
- FERREIRA, J. Ribeiro
 1993 *Hélade e Helenos. 1 - Génesis e evolução de um conceito*. Coimbra.
 1996 *As civilizações clássicas I. Grécia*. Lisboa.
- FREIRE, António
 1996 *Humanismo Clássico. Estudos de Cultura e Literatura Greco-Latinas*. Braga.
- GARRETT, Almeida
 1963 *Viagens na minha terra*. Lisboa.
- GUILLÉN, J.
 1980 *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos*. Salamanca. Vol. II. *La Vida Publica*.
- HUIZINGA, J.
 1951 *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris. Tradução de Cécile Seresia.
- JAEGER, Werner
 1989 *Paidéia: a formação do homem grego*. Título original: *Paideia, die formung des griechischen menschen*. São Paulo. Tradução de Artur M. Parreira; adaptação do texto grego para a edição brasileira por Mónica

- Stahel M. da Silva; revisão do texto grego por Gilson César Cardoso de Souza.
- JÚNIOR, Manuel Alexandre
1995 «Paradigmas de Educação na Antiguidade Greco-Romana». *Humanitas* 47-I: 489-497.
- LOIOLA, Inácio de
1997 *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação 34 e Notas Complementares aprovadas pela mesma Congregação*. Braga.
- LOPES, José Manuel Martins
2002 *O projecto educativo da Companhia de Jesus: dos Exercícios Espirituais aos nossos dias*. Braga.
- MANCIONI, D.
1987 *Giochi e Spettacoli*. Roma.
- MARROU, Henri-Iréné
1981 *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris. Tome I: «Le monde grec».
- MELO, António Maria Martins
1996 «A areté helénica nos Jogos Olímpicos». *Revista Portuguesa de Filosofia* 52: 527.
2002 *O P.º Luís da Cruz S.J e a tragicomédia Iosephus*. Braga. Tomo II – *Edição crítica*. Dissertação de doutoramento dactilografada.
2003 «A controvérsia do livre arbítrio, no tempo de Góis», in: Congresso Internacional *Damião de Góis na Europa do Renascimento*. Braga.
2004 *Teatro Jesuítico em Portugal no Século XVI: a tragicomédia Iosephus P. Luís da Cruz, S.J.* Lisboa.
- MILLER, S. G.
1991 *Arete. Greek sports from ancient sources*. Berkeley.
- OLIVEIRA, Francisco, (Coord.)
2000a *O espírito olímpico no novo milénio*. Coimbra.
2000b «Actividades de lazer em Roma», in: Francisco de Oliveira (coord.), *O espírito olímpico... cit.*, 111-126.
- OSÓRIO, Jerónimo
1602 *Hieronymi Osorii Lusitani, Episcopi Algarbiensis Opera omnia, Hieronymi Osorii nepotis Canonici Eborensis diligentia*. In unum collecta, et in Quattuor volumina distributa. Ad Philippum I Portugaliae regem inuicissimum. Romae: ex Bibliotheca Georgij Ferrarij.
- PAOLI, Ugo Enrico
1999 *Vrbs: la vida en la Roma Antigua*. Barcelona. Capit. XXI, «Diversiones y recreos de grandes y pequeños», 307-320.
- PEREDO, Miguel Guzmán
1992 *A história dos desportos olímpicos*. Lisboa.

- PEREIRA, M. H. da Rocha
²1990 *Estudos de história da cultura clássica*. Lisboa. II – *Cultura Romana*.
⁸1997 *Estudos de história da cultura clássica*. Lisboa. I – *Cultura Grega*.
⁷1998 *Hélade. Antologia de cultura grega*. Coimbra.
- PIMENTEL, Maria Cristina
2000 «O espírito agónico no Alto Império», in: Francisco de Oliveira (coord.), *O espírito olímpico... cit.*, maxime pp. 127-132.
- PLATÃO
²1993 *Apologia de Sócrates*. Lisboa. Tradução, prefácio e notas de Pinharanda Gomes.
³1980 *A República*. Lisboa. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira.
- PLEKET, H. W.
1992 «The participants in ancient Olympic games: social background and mentality», in COULSON and KYRIELEIS (eds.), *Proceedings of an international symposium on the Olympic Games (5-9 September)*. Atenas. 147-152.
- SÉNECA, Lúcio A.
1979 *Tragédias*. Madrid. Introdução, tradução e notas de Jesus Luque Moreno.
²2004 *Cartas a Lucílio*. Lisboa. Tradução, prefácio e notas de José António Segurado e Campos.
- SOARES, Nair de Nazaré Castro
1994 *O Príncipe Ideal no Século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra.
1996 *Teatro clássico no Século XVI. A Castro de António Ferreira: fontes – originalidade*. Coimbra.
1999a «Dramaturgia e actualidade do teatro clássico: matéria e forma na tragédia quinhentista», in: *I Congresso da APEC. Raízes greco-latinas da cultura portuguesa*. Coimbra.
1999b *Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive*. Coimbra. Introdução, texto, tradução e notas.
- SWEET, Waldo E.
1987 *Sport and recreation in Ancient Greece*, Oxford. Cap. 2, «Athletics in Homer», 11-26.
- TEIVE, Diogo de
1786 *Epodos Que Conte'm Sentenças Úteis A Todos os Homens, A's quaes se acrescentão Regras para a boa educação de hum Príncipe*. Lisboa. Na Of. Patr. De Francisco Luiz Ameno. Trad. no vulgar em verso solto por Francisco de Andrade (conforme a edição de 1565).
- VERNANT, Jean-Pierre
1994 *O homem grego*. Lisboa.