

DO DESPORTO ON SPORTS

theoria vs praxis

Edited by Constantino Pereira Martins

Coord. Constantino Pereira Martins



FUNDAÇÃO DO DESPORTO
SPORTS FOUNDATION

Vida vivida, vida pensada

In memory of Professor Sílvio Lima and Mestre Moniz Pereira

Título: Do Desporto | On Sports

Editor: Universidade de Coimbra. Faculdade de Letras

Instituto de Estudos Filosóficos

Coordenação: Constantino Pereira Martins

© dos autores das respectivas comunicações

Grafismo: Nuno Maia Vilela

Impressão e Acabamento: Grafivedras Artes Gráficas

Tiragem: 70 exemplares

1ª edição: Novembro de 2021

ISBN: 978-989-53301-1-9

Depósito Legal: 491817/21

Edição Conjunta:



FUNDAÇÃO DO DESPORTO
SPORTS FOUNDATION

3. Alfredo TEIXEIRA

Declinações do sagrado desportivo

O sagrado, no sentido em que as ciências humanas o declinam é uma construção moderna. Esta forma de mapear o «objeto» sagrado, aproxima-se da epistemologia de Michel Foucault, na medida em que este procurava mostrar, por exemplo, que a loucura ou a delinquência são construções do pensamento, num determinado momento histórico (Foucault 1961). Enquanto «objeto» moderno, a noção de sagrado acompanha a crítica e a erosão da religião (Carrier 2005, 30-40, 92-99). Pode dizer-se que, com a entrada num tempo pós-metafísico, seguindo a expressão de Sloterdijk (2000, 23), as instituições, as narrativas e os símbolos religiosos viram diminuída a sua capacidade de condensar o impulso de transcendência e a definição do seu sentido. Este contexto cultural favoreceu a possibilidade de se considerar a própria atividade de simbolização sagrada, ou sacralizante, como objeto autónomo. Os exemplos abundam no domínio das sacralidades políticas, das mitologias que sustentam as diferentes formas de comunalização humana, das linguagens estéticas acerca da significação espiritual do mundo, das práticas desportivas enquanto modalidade moderna de realização e ultrapassagem de si, etc. A morfologia do sagrado, nas suas múltiplas declinações, apresenta-se, assim como parte da episteme moderna. Neste breve texto, apresentam-se vias de correlação entre o *homo sacer* e o *homo ludens*.

O sagrado não morre, desloca-se

A discussão acerca das remodelações modernas do sagrado e do religioso habitou, de forma profusa, o discurso socioantropológico, no final do século XX. Depois de se terem multiplicado, nas ciências sociais, os discursos sobre a secularização, muitos estavam então mais interessados nos hibridismos que punham em causa as leituras da modernidade a partir da lógica de separação entre a esfera religiosa e a secular. Os debates sobre secularidades religiosas ou sacralidades seculares acabaram por favorecer a centralidade do sagrado como objeto da episteme moderna. Neste domínio, foi particularmente importante o axioma de Roger Bastide, segundo o qual, o sagrado não morre, desloca-se (Bastide 1968, 69).

O historiador Michel Meslin observou que, em línguas como o iraniano, o grego e o latim, o vocabulário do sagrado se desdobra numa dupla face, negativa e positiva (Meslin 1988, 66). É

sagrado o que está imbuído da presença de entidades transcendentais, mas também é sagrado o que está interdito, de forma corrente, aos seres humanos. Nesta perspectiva, sagrado é bifronte, com uma face positiva e outra negativa. A análise das linguagens revela certas constantes: o carácter santo, sagrado, conotado por formas adjetivas, define uma força exuberante, fecundante, capaz de trazer a vida, de fazer surgir as produções da natureza, mas também as interdições que visam a sua proteção. Como sublinha o historiador, este rasto linguístico mostra que a integridade física é protegida por diferentes produções simbólicas que visam salvaguardar o seu valor. Assim, nessa morfologia nativa do sagrado, o que assegura a continuidade da vida e interdita o que a pode ameaçar apresenta-se como «estrutura estruturante», no sentido bourdieusiano (Bourdieu 1980, 88-89).

A influente antropologia do sagrado de Mircea Eliade (1971) está entre as propostas que mais destaque deu a esta indagação. Na sua leitura, a construção de um quadro de referências, que permite a organização das culturas, é a principal função do sagrado. Nenhuma cultura dispensa a referência, por exemplo, a acontecimentos fundadores. A identificação das fronteiras simbólicas de uma cultura depende da constituição de um quadro referencial que permite aos indivíduos esse mapear da existência. Observe-se a metáfora da navegação. Como saber onde se está, de onde se vem, para onde ir, se não há referências? Foi a constituição de uma grelha de meridianos e paralelos que permitiu, de forma rigorosa, atribuir referências a todos os pontos do espaço geográfico, relacioná-los e estabelecer entre eles itinerários. Mas para isso, foi necessário instituir um *ponto 0* – o meridiano de Greenwich. A esses acontecimentos que instituíram o quadro de referência para as culturas, Eliade chamou hierofanias – como a etimologia indica, manifestações do sagrado. Trata-se de acontecimentos que pelo seu carácter extraordinário rompem a homogeneidade do espaço e reorganizam o tempo, através da instituição de um ponto de referência — *axis mundi* (o eixo do mundo), segundo Mircea Eliade.

A ascendência durkheimiana das teorias modernas do sagrado está particularmente presente em José A. Prades, autor de um dos estudos mais importantes sobre a teoria da religião de Durkheim: *Persistence et métamorphose du sacré* (1987). Trata-se de uma perspectiva que procura encontrar uma taxionomia para as «deslocações do sagrado». Procura-se um quadro heurístico que permita perceber a vida religiosa de forma multimodal: uma estrutura da experiência, expressa numa pluralidade das formas do sagrado, que se desdobram historicamente sob o signo da persistência e da metamorfose. José Prades propôs uma tríplice caracterização desta pluriformidade: a «nomo-religião», a «quasi-religião» e a «para-religião», categorias que visam constituir um quadro de leitura das diferentes modulações do sagrado, que vão desde a identificação de uma forma de sagrado considerado como tal num dado sistema cultural, até às formas paralelas ou mesmo opostas à nomo-religião, passando por outras formas próximas quanto à natureza e à função (Prades 1987,

117s).

Na década seguinte, este interesse concentrou-se bastante na discussão sobre as religiões seculares (ou religiosidades seculares). Nos trabalhos do antropólogo Albert Piette, descobre-se um programa de investigação sobre as homologias que aproximam as atividades socialmente reconhecidas como seculares ou religiosas. Essas homologias, na sua proposta, resumem-se a três substratos: representação de uma realidade transcendente; sacralização de pessoas, de ideias ou objetos; existência de complexo mítico-ritual ou, pelo menos, afinidades com a linguagem ritual, quanto às formas de comunicação e transmissão (Piette 1993, 4-5). Este conjunto heurístico pretende, sobretudo, dar conta dos hibridismos próprios das múltiplas modernidades, compreender os processos de fragmentação do *habitus* religioso na região euro-atlântica e a sua disseminação na esfera secular. Albert Piette perseguiu uma metodologia que possibilitasse uma apreensão das modalidades concretas dessas transferências e das figuras de religiosidade que dão testemunho desse hibridismo. Confrontado com uma certa inflação categorial, Albert Piette restringe o conceito de religiosidade a essas formas concretas de presença de elementos religiosos no secular sob o signo da oscilação, mapeando as modalidades de penetração da religiosidade nas atividades seculares (Piette 1993, 40-41).

A proposta deste antropólogo, mais do que um modelo ideal-típico das modalidades de penetração do religioso na esfera secular, pretende ser o ponto de partida para a elaboração de uma grelha de registo etnográfico que ponha em destaque diferentes dinâmicas socioantropológicas: a presença de uma estrutura religiosa no campo secular; o empréstimo seletivo de uma forma religiosa de organização vertida num projeto secular (os significados religiosos que são formalmente transferidos para esfera secular recebem um conteúdo novo); a utilização do sistema classificativo religioso num contexto secular; o desenvolvimento de um projeto religioso explícito em torno de uma temática secular, e no contexto de uma atividade secular; a usurpação e anexação de um conteúdo religioso tradicional aos valores políticos; a transposição comportamental de elementos da atividade religiosa para o campo secular; a analogia de funcionamento, que se pode relacionar com a experiência de absolutização de um determinado valor.

A antropologia de Georges Bataille sublinhou o facto de, no quadro da experiência moderna, se estar perante a descoberta paradoxal de uma imanência que se torna sagrada, o trânsito do profano para a esfera da transcendência. Na perspetiva de Bataille, através desta «profanação», o ser humano tem a possibilidade de aceder ao seu estado original imanente, experimentar o sagrado – trata-se já não apenas da natureza, mas da natureza transfigurada (Bataille 1973, 61-63, 70).

No caso da antropologia do jogo e do desporto, de Roger Caillois (1958), deve assinalar-se o facto de a sua ótica privilegiar, também, este efeito propriamente sacralizante: a instituição de um tempo e um espaço separados, que emblematizam valores partilhados. Na procura de uma categorização dos diferentes tipos de jogo, Caillois tende a situar os desportos na tipologia do *Agôn* – a competição, portanto. Ou seja, a sua atenção parece centrar-se mais na «prova desportiva» do que na prática desportiva como tal. Hoje, não parece claro que esse instinto de competição seja universal na atividade desportiva (Haumesser 2008). Caillois não dá suficiente importância a duas invariáveis do desporto, enquanto jogo: por um lado, a centralidade da nossa relação com o mundo e com outros através do corpo; por outro, o esforço físico, o dispêndio de energia, a disciplina e treino do corpo, o movimento em ordem a uma transcendência.

Estas vias exploratórias encontraram um sonoro eco no âmbito dos estudos sobre as culturas desportivas, nas últimas décadas do século XX. Desde logo, nas leituras dos Jogos Olímpicos enquanto officio solene que celebra a civilização do respeito mútuo entre os povos, segundo uma moralidade que cultiva o gosto pela competição, o sentido do esforço, a solidariedade e a abnegação. Seguindo um quadro de análise durkheimiano, a ritualização do espírito olímpico responderia à necessidade de novas cerimónias que alimentem o «fogo ardente» que sustenta as representações coletivas (Piette 1993, 66-69; Mellor & Shilling 1998, 297-302). Noutros casos, dá-se atenção aos jogos de substituições: fala-se dos estádios como catedrais de betão, onde a multidão experimenta a fusão comunitária, exprime o seu encantamento diante de seres excecionais, e se desfigura o «pagão» inimigo. Nesse contexto proliferaram as metáforas religiosas (Teixeira 2004, 145-149): o espaço separado, o sacrifício, o milagre, a transgressão, a *lectio* matinal de jornais e revistas especializados, os relatos de feitos desportivos inigualáveis, os mártires, a iconografia devocional, os «vendilhões do templo», etc. Tornou-se, assim, preponderante, uma leitura do desporto moderno como dramatização de representações coletivas, nas quais a glória desportiva, como representação da excelência humana, fabrica uma super-humanidade à medida do indivíduo comum, favorecendo o culto da excecionalidade, o espírito de competição e o gosto pela *performance* espetacular (Ehrenberg 1991, 66-69). Parte destas observações, dando corpo aos discursos sobre a sacralidade desportiva, permaneceu refém das analogias, sem a disponibilidade para pensar as homologias estruturais. Apoiadas em diversas leituras da fenomenologia do sagrado, as ciências sociais usaram as vias da analogia para estabelecer nexos entre o desporto e o sagrado, mas, preponderantemente, numa perspectiva funcional. Neste ensaio, interessa perseguir as homologias estruturais, perspectiva epistémica em que se procura identificar os substratos simbólicos que interseccionam diferentes domínios sociais.

Dom e vocação

O esquema do «dom» e da «vocação» está particularmente arreigado nas narrativas acerca da vida artística – podem observar-se, desse ponto de vista, correlações com a vida religiosa no quadro da experiência judaica e cristã. O «dom» e o «talento» preenchem os imaginários que traduzem a perceção do ato artístico, sublinhando o seu carácter aleatório e indecifrável (Menger 2004, 104; Mauger 2006, 238) – como uma possessão. A crença no talento aproxima a construção do valor desportivo de outras formas de construção de valor, como a virtuosidade artística (Wagner 2004). Este regime simbólico da «vocação» está na base da linguagem da predestinação que habita o mito do campeão incriado (Lefèvre 2010, 47). A narrativa vocacional apela ao sentimento de que se «foi feito» para aquilo - «está-lhe no sangue...». É esta alquimia que transforma uma atividade profissional em mística, apelando a uma reserva de experiência que não pode ser deduzida do corpo de conhecimentos e práticas adquiridas (Heinich 2005, 19).

Nicolas Lefèvre, nos seus estudos sobre o ciclismo em França, procurou desvelar o processo social pelo qual o jovem ciclista constrói a perceção de que é «dotado», condição para a interiorização de que o seu destino é a carreira desportiva. A partir do conjunto de entrevistas que realizou, descobriu-se que tal interiorização não é uma revelação súbita. É um processo de conversão. Nos resultados do seu estudo, torna-se patente, a força determinante de uma herança familiar, na qual se enraíza a perceção de que a carreira desportiva desempenha um papel de mobilidade social ascendente. A maior parte dos seus entrevistados reconhece-se como herdeira de uma cultura de ciclismo com origem na família. É clara a participação dos pais nas primeiras etapas de incorporação do *habitus* desportivo, por vezes com um enorme dispêndio económico, mas vivido segundo uma lógica moral de «obrigação». A esse dom, os filhos responderão com o reconhecimento de que metas alcançadas dão continuidade ao sacrifício dos ascendentes. Neste contexto familiar, a primeira metamorfose passa pelo reconhecimento de que todos os constrangimentos que o treino desportivo carrega têm um valor redentor, são legitimados pela necessidade de oferecer as oportunidades necessárias de desenvolvimento ao «ser» do jovem desportista. Assim, o desejo de ascendência social pode facilmente transformar-se em sentimento de dádiva. Tenha-se em conta que, com frequência, o próprio estilo de vida familiar sofre um amplo processo de aculturação, reconfigurando-se segundo as exigências da cultura desportiva (Lefèvre 2010, 55-57).

De acordo com os resultados da investigação de Nicolas Lefèvre, as instituições desportivas, como clubes e federações desempenham uma função de outro tipo, mais ligada aos processos de seleção,

garantindo, por essa via, o acesso ao seu próprio capital simbólico. No trabalho de construção social desta crença desportiva, as instituições reforçam as culturas familiares a partir de dispositivos que facilitam a perceção deste processo como eleição. Os circuitos de observação e seleção de jovens desportistas produzem fronteiras e classificações, integrando num círculo de sacralidade os que acedem a essa via de profissionalização. Mas, para além destes contextos formais de integração e distinção, a investigação de Lefèvre mostrou que os circuitos de reconhecimento informal são, também, decisivos. O *feedback* que envolve o jovem ciclista – encorajando, felicitando, comparando, etc. – participam na construção da crença na vocação desportiva, por vezes, contrapondo à vocação desportiva a perceção de um futuro de poucas oportunidades, se centrado numa trajetória de escolarização (Lefèvre 2010, 59-65). O valor atlético resulta, pois, de um duplo movimento: a performance desportiva e o trabalho social de reconhecimento. A condição própria de ser «separado», corporalizando os valores partilhados e celebrando um destino de eleição, resulta de operações próprias da simbólica do *homo sacer*.

A ascese e a tarefa infinita da perfeição

A comunhão entre a prática «física» e a exercitação «espiritual» é particularmente discernível quando determinadas práticas corporais se querem legitimar no campo do ordenamento desportivo. Este cenário de legitimação assume uma particular pertinência em formas de exercitação física que não fazem parte de uma certa heterodoxia desportiva ou têm uma menor aceitabilidade social. Nesta perspetiva, é interessante retomar os resultados das pesquisas de Alan M. Klein (1993), de David M. Halperin (1997) e de Pascal Duret (2005) sobre as práticas de *Body-building*. Neste contexto, é importante reter que, assim que os atores sentem a necessidade de suportar as suas práticas na ordem da legitimidade desportiva, os discursos acerca de uma espiritualização das práticas corporais emergem, sob a figura central da ascese, código acelerador desse processo de legitimação e uma das «estruturas estruturantes» que mais aproxima as culturas desportivas do fenómeno religioso.

Nessa via de legitimação, os praticantes de *Body-building* sublinham que a atividade requer tanto ou mais esforço e disciplina que as outras práticas socialmente inscritas no campo desportivo - no sentido bourdieusiano do termo (Defrance 1995). Como afirma um dos informantes, no estudo de Pascal Duret (2005, 48-50): «Isto dos músculos não é como a farpela, não se compra». Assim, a moral que legitima a prática é a moral do esforço. A condição corporal é o suporte da realização/ultrapassagem de si. De alguma forma, descobre-se nos discursos dos praticantes de

Body-building o *ethos* da luta contra o corpo. Mas o objeto da disciplina não é, em última análise, o músculo, mas a vontade. Daí, o forte investimento numa regra de vida. Aliás, a falta de firmeza muscular é, de alguma forma, o signo da depravação ou fragilidade morais. E a expulsão das secreções (como o suor) e das gorduras é veículo de purificação – assim se remodelam estereótipos arcaicos relativos à dicotomia religiosa «puro/impuro» (Douglas 1966).

As autorrepresentações, neste domínio de práticas corporais, são eminentemente modernas, uma vez que a busca potencialmente «infinita» de níveis mais avançados de *design* e performatividade muscular está ao serviço da realização do *self*. Esse «infinito» joga-se no intervalo entre um programa de não resignação e a impossibilidade de definição última do corpo perfeito – a única transcendência é a tarefa infinita da perfeição (Wittgenstein 1998, 328). As práticas de musculação, e as materialidades que as acompanham, permitem colocar entre parêntesis esse tempo da vulnerabilidade e do fracasso, num movimento que se poderia caracterizar como «saída de si» (relativa ao quotidiano) e desenho de um outro «eu possível» (cf. Kaufmann, 2005; Duret, 2005, 51) – o paradoxo de uma transcendência autocentrada.

É por isso que leitura das transações entre o fenómeno religioso e a simbolização desportiva encontra na mediação ascética um laboratório eficaz. A proposta teológica de Hans-Christoph Askani (2008) revela-se, aqui, muito sugestiva. A ascese interrompe a dinâmica dos consumos, das trocas, do entesouramento, é sempre exercício e renúncia: exercício, porque se intensificam comportamentos que estariam muito mais diluídos no resto do tempo; renúncia, porque se exige a privação de práticas, relações ou objetos que são comuns no quotidiano. Mesmo sendo uma renúncia voluntária, a ascese tem, assim, uma marca de negatividade (abnegação) transformadora. A ascese mantém uma particular relação com a morte (mortificação). A ascese antecipa simbolicamente a morte, para a integrar na vida. A ascese não deseja a morte. Enfrenta-a, não há distância, expulsando-a da vida, mas num corpo a corpo, dominando e orientando o desejo com as armas da disciplina. Num último traço de caracterização, note-se que o distanciamento, face ao regime ordinário da vida, próprio da ascese, visa a sinalização de um mundo «por vir» ou um mundo a restaurar. A ascese pode ser, assim, uma teoria da ação humana – seja ela mais religiosa (dir-se-ia excêntrica, aberta a um «para-além» da experiência do mundo), seja ela mais próxima do que Luc Ferry chamou o humanismo do Homem-Deus – uma transcendência que se absolutiza na realização de si (Ferry 1995).

O reencantamento do mundo

Práticas como o *trekking* ou o *hiking* práticas mobilizam um particular interesse pela caminhada no corpo a corpo com a natureza, nos trilhos mapeiam diferentes territórios (cf. Le Breton 2000, 121-146; 2012, 115-127). Também aí se identifica essa operação simbólica de sacralização, que opera um corte com a mesmidade dos quotidianos. Mesmo quando o território é densamente urbano, as condições da prática da caminhada constroem uma modalidade nova de fruição do território (Ingold & Vergunst, eds. 2008).

A prática da caminhada aproxima-se daquela qualidade primeira que Simmel reconheceu na experiência da «aventura» – o afastamento em relação ao contexto geral da vida (Simmel 2019, 69-83). Mas, nessa qualidade, a caminhada pode também compreender-se como exercício espiritual, precisamente na medida em que se exige a vivência de um «intervalo» e uma «tomada de distância». Essas são duas vias necessárias à vivência do que se imagina e deseja como essencial, na descoberta de uma interioridade existencial (Le Breton 2000, 147-168) – não se está, pois, longe dos resultados esperados por diversas disciplinas centradas no corpo a corpo com mundo, que se ensaiam no terreno das tradições religiosas.

Certos caminhadores vivem a nostalgia do contacto com a nudez do mundo ou a resistência a uma cultura de imobilidade e fechamento urbano à diversidade do meio. A caminhada é, assim, vivida como experiência de liberdade – esta condição descobre-se, frequentemente, no discurso dos peregrinos que frequentam territórios ainda não explorados. A experiência de caminhada, enquanto rutura com o tempo metrificado pelo trabalho, é uma experiência da gratuidade e uma experiência sensorial total. A lentidão descreve a condição temporal da caminhada. O corpo e o desejo do caminhante são a métrica do tempo – o mundo é convertido às proporções do corpo humano. Essa particular experiência do mundo-tempo e do mundo-corpo faz da caminhada um ensaio silencioso de reencantamento, no âmbito do qual se relativiza a ordem normalizada do quotidiano tecnológico, produtivo e funcionalizado (Le Breton 2000, 26-34).

O silêncio pode ser um dos marcadores mais distintivos da experiência da caminhada. O silêncio é aqui uma fronteira entre a espessura do som do mundo e a construção de algo que se concebe como uma zona de interioridade humana. Neste caso, o mais sensorial é também o mais interior. O mais superficial pode ser o mais profundo. O caminhante toma os trilhos secundários para descobrir o espetáculo do mundo sem o tumulto parasita do quotidiano. Dessa experiência, fará uma reserva de significado, uma força interior para retornar ao seu habitat ordinário. O silêncio povoou de

diferentes formas a nossa geografia: o campo, o mosteiro, o campanário, ou o silêncio do jardim (Le Breton, 1999a; 2000, 50-57; 2012, 146-150). Na experiência da caminhada, o meio torna-se, ele próprio, o santuário. A metaforização do discurso, neste contexto, pode conduzir à compreensão da caminhada como uma forma de monaquismo ou eremitismo. Tal como o claustro pode ser o símbolo de uma abertura para o divino, também o trilho pode ser representado como uma brecha no mundo, que o abre para a transcendência (Teixeira 2019, 108-109).

A perspetiva de Frédéric Gros ensaia uma interpretação diferente, procurando mostrar que a marcha é isenta de disciplina, ascese ou busca de si (Gros 2009, 12-19; 246). Na sua interpretação, a marcha não é um exercício de identidade. Caminhar não é ir ao encontro de si, mas despojar-se de si, num ato de redução – ser apenas um corpo que caminha. Na sua ótica, esse corte com o quotidiano, que outros sublinham também, é uma rutura com o nome, a profissão, as obrigações correntes, uma vez que apenas os meios próprios de locomoção se revelam necessários, numa prática em que, no êxtase do corpo, se avança sem se sentir. Resta, no entanto, a pergunta sobre se esta espécie de experiência do vazio de si, por meio da marcha, não é ainda uma forma de exercitação espiritual. As práticas corporais associadas a certas vivências místicas encontram, precisamente, numa determinada mediação corporal, o limiar que conduz ao esvaziamento de si, ao serviço de diferentes programas espirituais – purificação, despossessão, libertação, saída de si.

A corporização do pensamento

A menor atenção dada à espiritualidade no universo da prática desportiva, decorre em parte, do facto de, nas manifestações emocionais dos desportistas, imperar a expressividade não verbal e corporal. O seu microcosmo não favorece a verbalização do vivido. Tanto os modos de organização, como os procedimentos pedagógicos, passando pelos modelos de treino e liderança, não favorecem outras formas de expressão emocional. A expressão da interioridade do *performer* desportista é chamada a realizar-se exaustivamente num *habitus* motriz que traduz, essencialmente, numa moral do esforço e da repetição. Há, portanto, um forte investimento na ordem do fazer e no plano da normatividade da execução motriz, com uma débil associação ao universo dos imaginários e das representações. O quotidiano desportivo privilegia o gesto demonstrativo, os indicadores externos de eficácia ou perda. Daí resultam dificuldades quanto à vivência desportiva como acontecimento linguageiro, decorrentes de uma forte compressão do mundo interior (Bilard 2005; Lévêque 2014).

No entanto, o desporto como exercício espiritual apresenta-se como um dos substratos que melhor caracteriza essa forma de habitar o mundo. A filosofia antiga, sabemos, é, ela própria, lida como

um exercício espiritual, na medida em que visava a transformação dos modos de viver. Mas as práticas corporais faziam parte, na Grécia antiga, dessa exercitação espiritual. Na filosofia platônica, o corpo pode ser um obstáculo à busca da verdade. Mas é certo que a filosofia do corpo, em Platão, é um pouco mais ambígua. Em «O Banquete», o corpo é também o lugar do desejo amoroso da beleza. E, na «República», evoca-se a necessidade da ginástica para a educação dos guardas da cidade. Em termos gerais, na Antiguidade clássica, as práticas do corpo podem ser vistas como exercitação espiritual das vias de melhoramento de si. Alguns filósofos eram, eles próprios, praticantes de atividades desportivas (Pavie 2012).

No terreno das modernas espiritualidades religiosas, torna-se inevitável pensar as possíveis correlações com os «exercícios espirituais» de Inácio de Loyola (1491-1556). Neste caso, a exercitação envolve o estabelecimento de uma relação entre orientador e orientado. Dá-se, assim, uma forte ênfase ao treino orientado. A experiência espiritual, neste contexto, não se apresenta marcada pela profusão disruptiva do excesso, mas por uma «maneira de proceder». Os «exercícios» fornecem um conjunto de regras e práticas relativas à vida espiritual, sem que esta seja propriamente descrita – como se a relação entre o crente e Deus fosse uma história silenciosa. A exercitação espiritual apresenta-se como uma trajetória, de um ponto de partida até uma meta. Assim os procedimentos assentam na decisão de iniciar a viagem e desejar a meta. É, portanto, uma disciplina do desejo, que exige uma rutura inicial e a constante revisão do que pode ser melhorado. Nesta gramática do desejo, a vontade é o motor que permite inscrever a vida numa determinada ordem – nesse sentido, uma gramática próxima das vivências que descrevem o treino desportivo (Certeau 2005, 239-248).

A observação do desporto, a partir do ângulo da exercitação espiritual, encontra uma particular pertinência no caso das práticas desportivas intensas e extremas. Contrastando com o modelo plotiniano, no qual a existência depende de uma fuga do corpo, a perspetiva que aqui se testa procura observar em que medida a regularidade e a intensidade da exercitação física podem tornar-se uma modalidade de corporização do pensamento (Wellard, ed. 2016; Amsterdam *et al.* 2017). No caso do desporto de alto rendimento, como se exprime esta consciência? Balaudé (2008, 155s) resume em quatro os eixos de caracterização: a consciência do excesso, na vivência dos próprios limites; a consciência de um confronto consigo próprio (pôr-se à prova), visando a maximização da energia disponível; a intensificação da experiência de si, nos seus limites (princípio hiperbólico), enquanto forma em movimento; na medida em que o desporto inclui dimensões de competitividade (princípio agonístico), a reflexividade da consciência exprime-se, também, como consciência da alteridade, contexto em que o corpo do outro em movimento é, ao mesmo tempo, semelhante e concorrente.

A integração do corpo no pensamento é conhecimento somático de si. Está em linha, pois, com o ideal socrático «conhece-te a ti mesmo». O «espiritual» pode ser, neste contexto, um novo conhecimento de si, um conhecimento somático de si, em ordem a uma transformação holística de si. O «corpo espiritual», que está em causa na prática desportiva, renuncia, pois, a qualquer dualização. Do ponto de vista socioantropológico aproximamo-nos da perspectiva de Pierre Bourdieu. Na ótica do sociólogo, o que se representa na cultura sob a forma mais espiritual ou imaterial (*état d'âme*) compreende-se a partir da sua inscrição na materialidade social de uma estrutura (*état de corps*). A proposta que aqui se apresenta não é totalmente boudieusiana, mas aproxima-se da ideia de que aquilo que se afigura mais físico, mais corpóreo, pode ser o lugar de inscrição mais decisivo do que se compreende como espiritual (Bourdieu 1982, 130). As interpretações disponíveis sobre as culturas desportivas que se desenvolveram, em particular, a partir do século XIX, sublinham este elemento místico do desporto por outra via. A performance desportiva é pensada como uma via moderna de musculação moral do indivíduo. Tratava-se não só de uma moral de elevação virtuosa do indivíduo, mas também de uma moral de regeneração social. A educação física ganhou lugar na construção da ideia de saúde nacional, como prática de disciplina do corpo, de regulação dos tempos livres, barreira à degenerescência dos costumes, escape para os impulsos sexuais e para a violência recalcada, numa ascese capaz de dar ao indivíduo o domínio de si próprio, expressão da melhor forma de integração social (Ehrenberg 1991, 71-74).

Epílogo

Na prática desportiva, o pensamento torna-se respiração (*pneuma, spiritus*) - perspectiva que se pode aproximar da filosofia do desporto de Manuel Sérgio, nessa valorização da consciência motriz. Já em 1974, em «Para uma nova dimensão do desporto», sublinhava que o desporto deveria ser compreendido como humanização do movimento (Sérgio 2016a). Em «Alguns olhares sobre o corpo», o filósofo apontava: «O corpo não é só exterioridade, nem é só biologia. O *Pensador* de Rodin, por exemplo, revela que a interioridade ressalta da exterioridade corpórea. O corpo é simultaneamente exterioridade e interioridade» (Sérgio 2004, 26). Para Manuel Sérgio, no desporto encontramos o essencial da pergunta sobre o humano, definido a partir da sua orientação para a transcendência. Assim se exprime em «Desporto em palavras»: «Quem somos nós? O desporto dá-nos a resposta. Seres de relação e em permanente relação. Visando a superação, ou a transcendência. No meu modesto entender, o desporto é um dos aspetos do movimento intencional, e em equipa, da

transcendência (a motricidade humana)» (Sérgio 2016b, 167). Trata-se de uma perspectiva sobre o humano inacabado, na qual o desporto se revela uma disciplina do «tornar-se» (2017, 53). Na filosofia de Manuel Sérgio – que se evoca como corolário deste ensaio – trata-se, pois, de pensar o desporto a partir de uma nova episteme: a motricidade humana, como movimento intencional e solidário da transcendência (Sérgio 2019, Palma 2020). Apoiado no pensamento de Teilhard Chardin, o filósofo Manuel Sérgio inscreve a prática desportiva num itinerário de transformação, ordenado à noosfera (Sérgio 2019, 109-112). O desporto é, assim, uma manifestação da vida do espírito.

Referências

- Amsterdam, Noortje van & Inge Claringbould, Annelies Knoppers. 2017. «Bodies Matter: Professional Bodies and Embodiment in Institutional Sport Contexts». *Journal of Sport and Social Issues* 41, nº 4: 335–53. <https://doi.org/10.1177/0193723517708904>
- Askani, Hans-Chistoph. 2008. «Que fait l'ascèse avec le corps ?». In *Le corps, lieu de ce qui nous arrive : Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*, ed. Pierre Gisel. Genève : Labor et Fides, 230-239.
- Baladé, Jean-François. 2008. «Une approche du cycloport». In *Activité physique et exercices spirituels : essais de philosophie du sport*, ed. D. Moreau & P. Taranto. Paris : Vrin, 2008, 147-167.
- Bastide, Roger. 1968. «Anthropologie religieuse». *Encyclopaedia Universalis* II. Paris, 65-69.
- Bataille, Georges. 1973. *Théorie de la religion*. Paris : Gallimard.
- Bilard, J. 2005. «L'intervention clinique en situation de crise et de contre-performance». *Psychologie du Sport* 58, nº1 : 125-131.
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le sens pratique*. Paris : Minuit.
- _____. 1982. *Ce que parler veut dire : L'Économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- Caillois, Roger (1958) - *Les jeux et les hommes*. Paris: Gallimard.
- Carrier, Michel. 2005. *Penser le sacré : Les sciences humaines et l'invention du sacré*. Montréal : Liber.
- Certeau, Michel de. 2005. *Le lieu de l'autre : Histoire religieuse et mystique*. Paris : Gallimard, Seuil.
- Defrance, Jacques. 1995. «L'autonomisation du champ sportif 1890-1970». *Sociologie et sociétés* 27 : 15-31.
- Douglas, Mary (1966) – *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution*

- and Taboo*. Washington & New York: Frederick A. Praeger Publishers.
- Duret, Pascal. 2005. «Body-building, affirmation de soi et théories de la légitimité». In *Un corps pour soi*. Paris : Presses Universitaires de France, 41-65.
- Ehrenberg, Alain. 1991. *Le culte de la performance*. Paris: Calmann-Lévy.
- Eliade, Mircea. 1971. *Nostalgie des origines*. Paris : Gallimard.
- Ferry, Luc. 1995. *L'homme-dieu ou le sens de la vie*. Paris: Grasset.
- Foucault, Michel. 1961. *Folie et Dérison : Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon.
- Gros, Frédéric. 2009. *Marcher une philosophie*. Paris : Carnet Nord.
- Halperin, David M. 1997. *Saint Foucault: towards a gay hagiography*. New York: Oxford University Press.
- Haumesser, Matthieu. 2013. «De quelle matière le concept de sport est-il fait». In *Activité physique et exercices spirituels*, ed. Denis Moreau & Pascal Taranto. Paris: Vrin, 47-69.
- Heinich, N. 2005. *L'élite artistique : Excellence et singularité en régime démocratique*. Paris: Gallimard.
- Ingold, Tim & Jo Lee Vergunst, eds. 2008. *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot: Ashgate.
- Kaufman, Jean-Claude. 2005. «Le corps dans tous ses états: corps visible, corps sensible, corps secret». In *Un corps pour soi*. Paris: Presses Universitaires de France, 67-88.
- Klein, Alan M. 1993. *Bodybuilding Subculture and Gender Construction*. New York: State University of New York Press.
- Le Breton, David. 1999a. «Anthropologie du silence». *Théologiques* 7, n° 2: 11–28.
- _____. 1999b. *L'Adieu au corps*. Paris: Métailié.
- _____. 2000. *Éloge de la marche*. Paris: Métailié.
- _____. 2012. *Marcher: éloge des chemins e de la lenteur*. Paris: Métailié.
- Lefèvre, Nicolas. 2010. «Construction sociale du don et de la vocation de cycliste». *Sociétés Contemporaines* 4, n° 80 : 47-71. DOI : 10.3917/soco.080.0047
- Lévêque, Marc. 2014. «La dimension corporelle de l'émotion sportive». *Sociétés* 125 : 59-67. <https://doi.org/10.3917/soc.125.0059>
- Mauger, G. 2006. *L'accès à la vie d'artiste. Sélection et consécration artistiques*. Bellecombes-en-Bauges : Éditions du Croquant.
- Mellor, Philip & Chris Shilling. 1998. «Lorsque l'on jette de l'huile sur le feu ardent: sécularisation, *homo duplex* et retour du sacré». *Social Compass* 45, n° 2: 297-320.
- Menger, P.-M. 2004. «Talent et réputation : Ce que valent les analyses sociologiques de la valeur de l'artiste, ce qui prévaut dans la sociologie». In *L'art du terrain. Mélanges offerts à Howard S. Becker*, ed. A. Blanc & A. Pessin. Paris : L'Harmattan, 104-161.
- Mesli, Tarik. 2010. «De l'expérience du corps en mouvement à une conception anthropologique de l'art martial : essence, forme et structure». *Staps* 89, n° 3: 19-

28.

- Meslin, Michel. 1988. *A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Trad. do francês. Petrópolis: Vozes.
- Pavie, Xavier. 2012. *Les exercices spirituels antiques : la philosophie comme manière de vivre*. Paris : Les Belles Lettres.
- _____. 2014. «Le corps, matière d'exercices spirituels». *Sociétés* 125: 69-79.
<https://doi.org/10.3917/soc.125.0069>
- Piette, Albert. 1993. *Les religiosités séculières*. Paris : PUF.
- Prades, Jose A. 1987. *Persistence et métamorphose du sacré : actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Paris : PUF.
- Schotté, Manuel. 2008. «La Condition Athlétique : Ethnographie du quotidien de coureurs professionnels immigrés». *Genèses* 71 : 84-105.
- Sérgio, Manuel. 2004. *Alguns olhares sobre o corpo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- _____. 2016a. *Para uma nova dimensão do desporto*. Lisboa: Instituto Piaget.
- _____. 2016b. *Desporto em palavras*. Porto: Afrontamento.
- _____. 2017. *Para um desporto do futuro*. Porto: Afrontamento.
- _____. 2019. *Da ciência à transcendência: epistemologia da motricidade humana*. Lisboa: UC Editora.
- Simmel, Georg. 2019. *Filosofia da aventura, e outros textos*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Sloterdijk, Peter. 2000. *La domestication de l'être*. Trad. de l'allemand. Paris: Mille et Une Nuits
- Taranto, Pascal (2013) - «Le corps sportif: un corps imaginaire?». In *Activité physique et exercices spirituels*, dir. Denis Moreau & Pascal Taranto. Paris: Vrin, 71-97.
- Teixeira, Alfredo. 2004. «*Não sabemos já donde a luz mana*». *Ensaio sobre as identidades religiosas*. Lisboa: Paulinas.
- _____. 2016. «Prática desportiva – exercício espiritual e realização de si». In *Desporto, ética e transcendência*, ed. Alfredo Teixeira & José Tolentino Mendonça. Porto: Edições Afrontamento, 85-98.
- _____. 2019. «Entre a caminhada e a peregrinação – o reencantamento do mundo». In *Desporto, humanismo e tecnologia*, ed. Alfredo Teixeira & João Manuel Duque. Lisboa: UC Editora, 100-113.
- Wagner, I. 2004. «La formation des violonistes virtuoses : les réseaux de soutien». *Sociétés Contemporaines* 56: 133-163.
- Wellard, Ian, ed. 2016. *Researching Embodied Sport: Exploring movement cultures*. London: Routledge, 2016.
- Wittgenstein, Ludwig. 1998. *Culture and Value*. London: Wiley-Blackwell.