



LUGARES DA **AFETIVIDADE**
E DA **SEXUALIDADE**
NA CONFIGURAÇÃO
DA **IDENTIDADE PESSOAL**

Américo Pereira Coordenador

Lugares da afetividade
e da sexualidade
na configuração da
identidade pessoal

Título Lugares da afetividade e da sexualidade
na configuração da identidade pessoal

Coordenador Américo Pereira

Autores Américo Pereira | Ana e Rodrigo Rhodes | P. António Martins
| P. Aristide Fumagalli | Carlos Costa | Fabrizia Raguso |
Inês Espada Vieira | P. Jerónimo dos Santos Trigo
| João Barbosa de Melo | João Manuel Duque | Jorge Cotovio |
Jorge Cunha | D. Jorge Ortiga | Juan Ambrosio
| Luís Manuel Pereira da Silva | P. Luís Marinho |
Maria Manuel Vieira | Miguel Vale de Almeida
| Paulo Renato Costa Pinto | Pedro Maria Godinho Vaz Patto |
Sandra Ribeiro | Susana Sá

Coleção VARIA

© Autores

© Universidade Católica Editora

Revisão Ana Cunha

Capa Ana Luísa Bolsa | 4ELEMENTOS

Conceção gráfica Magda Macieira Coelho

Impressão e acabamento Sersilito-Empresa Gráfica, Lda.

Depósito legal 0

Data novembro 2023

Tiragem 800 exemplares

ISBN 9789725409886

DOI <https://doi.org/10.34632/9789725409886>



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

Lugares da afetividade e da sexualidade na configuração da identidade pessoal

Américo Pereira Coordenador

UCP 
EDITORA

Índice

Pórtico: Memória descritiva do projeto «Entre Linhas» SUSANA SÁ JUAN AMBROSIO P. LUÍS MARINHO	7
Palavras do Arcebispo Emérito de Braga D. JORGE ORTIGA	11
Introdução AMÉRICO PEREIRA	15
Afetividade e Sexualidade: um olhar de um escuteiro PAULO RENATO COSTA PINTO	56
Neurobiologia SUSANA SÁ	59
Uma só humanidade AMÉRICO PEREIRA	84
Lugares da afetividade e sexualidade na configuração da identidade pessoal — Psicologia CARLOS COSTA	107
Sexualidade e questão de género FABRIZIA RAGUSO	114
Apontamentos para uma narratologia da identidade pessoal INÊS ESPADA VIEIRA	125
Género, ideologia e legislação PEDRO MARIA GODINHO VAZ PATTO	128
A busca da construção da identidade perante os desafios de uma ideologia que abandona na solidão. Ideologia de género: uma cultura que pede salvação! LUÍS MANUEL PEREIRA DA SILVA	145

De que precisamos? De hospitalidade MIGUEL VALE DE ALMEIDA	161
Sociologia — olhar a realidade e interpelações educativas MARIA MANUEL VIEIRA	166
Simpósio Escutismo. «Lugares da afetividade e da sexualidade na configuração da identidade pessoal» SANDRA RIBEIRO	189
Indicadores para uma reflexão sobre a afetividade e a sexualidade no contexto do Pensamento Social Cristão JUAN AMBROSIO	195
Lugares tradicionais da política e novas formas de comunicação JOÃO BARBOSA DE MELO	207
Sexualidade multidimensional JOÃO MANUEL DUQUE	212
Ética cristã do amor erótico JORGE CUNHA	222
«Abrir o livro da experiência»: Afetividade, sexualidade, género P. ANTÓNIO MARTINS	235
O amor possível. Relações homossexuais e doutrina moral P. ARISTIDE FUMAGALLI	248
Catequese JORGE COTOVIO	256
Participação no Simpósio «Entre Linhas» ANA E RODRIGO RHODES	260
Nas linhas cruzadas sobre a homossexualidade, que linha teológica? P. JERÓNIMO DOS SANTOS TRIGO	262

Introdução

AMÉRICO PEREIRA¹

Nas palavras iniciais, que marcam de forma definitiva o sentido pastoral, intrinsecamente cristão e fundamentalmente agápico, da ação humana em termos da relação entre pessoas, todas elas semelhantemente humanas, Sua Eminência Reverendíssima, D. Jorge Ortiga, rememorando a Palavra de Jesus, segundo São Mateus, afirma: «Jesus é o enviado pelo Pai, portador duma mensagem que foi comunicando de diversas maneiras. Toda a sua vida foi anúncio. Nos comportamentos para com as pessoas, no modo de relacionar-se, mas também na Palavra.» Há um incontornável modo concreto do Cristo quer na sua preocupação com o mundo e as gentes nele presentes, modo que implica todo um desvelo e cuidado para com todos, porque todos são criaturas de Deus, «imagem e semelhança» do Criador. Todos. Todos, sem exceção. Os discursos de Jesus não são meros movimentos de ar, mais ou menos significativos, retórica, bela que seja, mas, quer na palavra dita quer no ato posto, «São um verdadeiro código de vida».

No entanto, não se trata de mais um código de valores, um entre outros, todos relativos ao poder de quem os emite e à sua capacidade, quiçá, violenta de os fazer cumprir, mas de um enunciado de princípios, que assume os vetustos e sempre novos e válidos «Dez mandamentos», relidos e re-informados pelo novo mandamento do amor, de um amor que é dom de vida, que manifesta, ao mais alto nível — paradigmático — o que é a ação realizada, sempre, e apenas, em função do bem do seu objeto. Eis o amor em termos cristãos: o ato em prol do exclusivo bem do outro. Tal ato imbrica desejo de bem, vontade de bem, que se traduzem em — dito pelos termos mais belos da nossa tradição — «amizade» («philia»), «caridade» («charitas»), «agápe» — amor, não apenas no sentido em que Jesus o *diz*, mas, sobretudo, no sentido em que Jesus o pratica, até ao ponto de se dar totalmente, em troca de nada para si, em troca

¹ Coordenador da edição.

do maior bem para esses por quem se oferece em oblação, em imolação, num holocausto em que o fogo vem de dentro para fora, do coração amante para o mundo, consumindo o cordeiro, qual nova sarça ardente, ardente não de intocável poder, mas de solícito dom de bem.

Ora, este dom, todos os atos que implicou, que implica sempre, em Cristo, por Cristo ou em nós por nós e por Cristo, para nós, que somos quem necessita de tal bem — não Cristo —, destina-se a *todos os seres humanos*. Todos, independentemente de quem são, de isso que são. O amor de Deus não se deixa contaminar por coisa alguma. Eis o que distingue necessariamente o modo de amar de Deus e o nosso: o de Deus é sempre transcendente a tudo o que não seja o seu amor pela criatura, por todas, como, muito bem, intuiu São Francisco.

Assim, Deus ama sempre para lá da imperfeição — que ele próprio criou como possibilidade, bem como a perfeição, como possibilidade, de que é paralela —, para lá da atualização em mal da sua possibilidade, o pecado. Pensar que Deus é tocado pelo pecado é refazer Deus à nossa imagem, nós, que nos deixamos tocar talvez mais pelo mal do que pelo bem, cujo fascínio pelo mal é, quantas vezes, muito maior do que o fascínio pelo bem. A Deus nada disto se lhe aplica. Somos nós que somos, em bem e como possibilidade de mais e melhor bem (mais bom bem, para ser mais exato), imagem e semelhança de Deus; não é Deus que é nossa imagem e semelhança. Este último caso foi, aliás, denunciado por um vetusto pagão helénico chamado Xenófanes, sendo a sua lição definitiva, se bem que raramente seguida.

Dom Jorge Ortiga põe bem a diferença entre a perfeição do mandamento divino e imperfeição da positividade humana de valores e preceitos, sempre algo de cultural, de relativo, algo que a mensagem de Jesus não é: «Os judeus tinham uma lei condensada em 633 preceitos. Jesus formaliza tudo no “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei”. Tudo o resto foi como que uma explicação deste mandamento.»

Tudo o resto refere-se quer ao que ‘foi antes’ quer ao que estaria para ser ‘depois’, e foi mesmo sendo concretizado, ‘depois’, isto é, a chamada tradição, correta quando segue estritamente o mandamento de Cristo, sem desvios, sem chicana argumentativa: ‘amar, mas...’; não há ‘mas’ em termos de amor; ou se ama, no sentido já definido, ou não se ama. Nisto, não há meio termo, assim como não houve ‘meia-entrega’ de Cristo, ‘meia crucifixão’ de Cristo, ‘meia ressurreição’ de Cristo.

É sempre o Homem Deus e o Deus Homem todo que se dá como presença concreta, incarnada, em ato, de Jesus. É ao Homem como um todo que os atos de Jesus se dirigem. Todavia, é também a todos os Homens, a todos os seres humanos, a todas as pessoas. Cada ser humano é, como ser humano, tão humano como Cristo, enquanto ser humano. Nisto se cumpre a imagem e semelhança entre Deus e o Homem, agora metamorfoseada em ato perfeito. A perfeição de Cristo não é ao modo de um ‘super-algo’, mas, com a mesma grandeza humana, a cumprir em sua possibilidade sem pecado.

Ora, sendo o único sem pecado — não confundir com erro, o Cristo carpinteiro não estava impedido de bater com o maço nos dedos, isto é, de acidentalidade, sem o que não era humano —, é o único que tem autoridade ética e política para julgar da diferença entre pecar e não pecar: ele próprio é a bitola da impecabilidade, única. Perante o pecado alheio, é o único que sabe da diferença possível.

Todavia, que faz: ergue-se em carrasco do pecador? Não. Ergue-se em Mestre de bondade, único modo de poder vencer-se o pecado, mostrando o modo diverso, do não-pecado, como se dissesse em cada caso, “olha para mim, e vê como se pode ser sem pecar”. É isto um paradigma de e para ação. É isto que Cristo é do ponto de vista ético e político.

Que fez grande parte da tradição que deveria ter seguido tal paradigma? O Senhor Arcebispo concretiza: «Depois a Igreja foi dando corpo a uma doutrina, sublinhando mais a vertente proibitiva do não fazer em vez da alegria dos comportamentos positivos. Surge um moralismo que se liga a determinadas épocas e contextos culturais, que nem sempre mostra a verdadeira liberdade dos Filhos de Deus.»

A finalidade da ação de Cristo, segundo a palavra pronunciada no «Sermão da Montanha», «pretende formar os seus discípulos para algo muito importante. Quer que sejam felizes. Bem-aventurados. Só depois coloca o motivo, como que sublinhando um caminho a seguir. Na verdade, Jesus propõe um caminho para alcançar a felicidade.». É uma proposta de bem e para o bem. De finalidade salvífica, não de perdição. Pense-se bem: que “Deus” seria esse que tivesse como finalidade objetiva para as suas criaturas a sua perdição? Perder o que se ama? Que sentido faz tal em algo que é infinito de misericórdia, algo que nós nunca poderemos ser, logo, sequer imaginar? Imaginamos segundo a nossa grandeza, quantas vezes mesquinha, ressentida,

vingativa? Deus assim, também? Não queremos usar o termo «blasfêmia», todavia...

O sentido que Dom Jorge Ortiga intui no Evangelho é muito profundo, misericordiosamente profundo: «Com as Bem-Aventuranças não se pretende afirmar palavras de consolação. Não são uma pregação moral. São um apelo claro à alegria que surge do reconhecimento do anúncio da salvação, como uma interpretação do Amor de Deus e que manifestam uma espécie de recompensa que Deus quer dar àqueles que, mesmo injustiçados, incompreendidos, insultados, não deixam de reconhecer que Deus quer que a felicidade os acompanhe sempre. Não são as circunstâncias exteriores que dão essa felicidade. Tudo vem de dentro.» É este e apenas este o cerne lógico — do «Logos» que está no absoluto princípio — do amor de Deus, do amor a que nós somos também e unicamente chamados, pois, tudo o mais, por mesquinhez, 'é do maligno', melhor, é o maligno na forma concreta da nosso 'inamor', da nossa 'incuridade'.

Se há Bem-Aventuranças que são imediatamente atualizadas, a «pobreza em espírito» (riqueza espiritual suprema para o humano) e o sofrimento por causa do bem que se faz por amor de Deus, espreado no amor aos Homens, «As outras, primeiro são vividas e experimentadas. A felicidade acontece depois não como algo ocasional, mas como qualquer coisa que permanece. Trata-se dum estado, dum modo de viver. Traz as suas exigências. Mas, mais tarde ou mais cedo, a clareza da sua alegria acontece.». Todavia, todo o bem é imediata recompensa ontológica de si próprio: o bem que faço ao outro — e a mim próprio, também quando o faço ao outro — imediatamente se consubstancia em bem, em mais bem, não que 'eu tenha', mas que eu sou, pois o bem não 'se tem', «é-se». Cristo não tem bem, ele é o bem; só o bem. Nós somos mistos. Todavia, o bem que somos é, no que é, um absoluto, marca de presença de Deus em nós, como o mal é a marca da distância, do absoluto da distância de nós a Deus, por nossos atos, «por pensamentos, palavras, atos e omissões», sendo estas últimas as piores, pois correspondem concretamente a algo como o nosso apagamento ontológico; simplesmente, não 'estamos lá'.

No entanto, nada disto é mágico, isto é, funciona ou pode alguma vez funcionar sem mediações, pelo que tudo é concreto e concretamente em situação, em contexto, no meio de redes, por vezes, muito poderosas

de ‘influências’ de todos os tipos, todas genericamente políticas, pois dependem de terceiros humanos. Assim sendo, não se pode fugir a que «Sabemos que hoje há muitas promessas de felicidade que atraem muita gente, sobretudo os jovens. Mas também sabemos que muitas dessas promessas conduzem ao engano, à frustração e muitas vezes ao desespero.». É um modo diverso de humana posição perante contexto e ‘influências’ — por vezes, autênticas tentações — que é o próprio do cristão, ainda segundo a paradigmática evangélica: «Uma das Bem-Aventuranças afirma claramente que os puros de coração verão a Deus. Ver a Deus como sumo da felicidade em que todas as aspirações se concretizam.»

A relação entre o pecado e pureza de coração é o ponto nodal para a definição do que cada um é perante si próprio e perante Deus. Apenas Deus, o onisciente, pode aferir de tal relação. É este o sentido profundo de se afirmar que apenas o impecado pode julgar da relação entre a grandeza do pecador e a do não-pecador, Deus. Os mais, devem substituir pela misericórdia — sem limites assinaláveis — qualquer forma de juízo.

Ora, é o amor que serve de bitola a Deus — Deus é amor, convém não esquecer — pelo que deve ser o mesmo amor, caritativo, agápico, misericordioso, que deve servir de bitola ao ser humano, mormente ao cristão.

É o amor que é o critério de pureza, pois tudo o mais é, por definição, relativamente impuro, logo, impassível de ser paradigma neste âmbito. O mais é indigno de humanidade.

Por ser tal, por ser «o» critério, pode relembrar-se que «Uma das Bem-Aventuranças afirma claramente que os puros de coração verão a Deus. Ver a Deus como sumo da felicidade em que todas as aspirações se concretizam.». Não se trata de Deus ver ou não ver todos, ‘puros’ ou ‘impuros’, alternativa que não faz qualquer sentido em âmbito cristão, mas de, através do amor, «se ver a Deus», isto é, através do amor, estar ‘já em Deus’, ele próprio amor. E amor há só um. Sem equivocidade. De notar que tal equivocidade é amplamente referida nos capítulos que se seguem nesta obra.

Ora, o amor cristão não é equívoco, é, não imitação, mas prolongamento através de mediação humana, do que é o ato criador de Deus, inicial e perene, providencial. Todavia, a Providência não é mágica, e, no que concerne ao bem que depende de nós, seres humanos, depende

mesmo de nós como instrumentos mediacionais de e para tal bem, para tal amor. Repete-se: sem magia, mania muito presente em certos discursos de ‘teologia’ irracional, isto é, teologia nenhuma.

Sendo assim, é claro o que as palavras sábias de Dom Jorge Ortiga significam, quando aplicadas à questão que aqui nos reúne: «Os conteúdos deste simpósio colocam-se nesta perspectiva. Falar da pureza, não sei se esta palavra foi usada alguma vez, mas está no contexto de tudo quanto foi refletido, tem um sentido muito abrangente. Não deixa de ser pureza de castidade, mas importa que emigre para toda a vida que deve ser pura, límpida, sem intenções distorcidas e inconfessadas.»

Sublinha-se a universalização do escopo de pureza, de santidade, se se preferir, em termos da abrangência possível quer em termos de cada pessoa quer em termos da humanidade como um todo: «para toda a vida que deve ser pura, límpida, sem intenções distorcidas e inconfessadas».

Quer dizer que, uma vida vivida, «existida», construída, também aceite como ato puro, límpido, sem intenções — finalidades objetivas subjetivamente pensadas — distorcidas ou inconfessadas, leia-se, ‘sem maldade’.

A vida de Cristo, a sua pedagogia — pastoral —, a sua ação e a sua paixão — que foi uma outra forma de ação — são sem «distorção» de gestos, sem «inconfessados» pensamentos. São límpidas e puras quanto ao que fazer: o bem, isto é, amar. Sem isto, Cristo não é «o Cristo»-Deus, é mais um político falhado.

Ora, tal modo de ser implica que, mais uma vez, seja a objetividade do ato de amor que conte. Nada mais. A grandeza infinita de cada ato de amor, na relação com o possível nada de tal ato, sobreleva tudo, põe o agente ao nível de Deus, como pequeno criador — de bem —, mas, ainda assim, e em colaboração com Deus, criador. O mais é nada, literalmente.

É este o peso terrível do pecado, como roubo de possibilidades, logo, como algo que impede o bem, o que implica que, nisso que tal bem possível poderia estar, esteja nada. O pecado é este nada de realização de bem possível que andamos pondo no mundo. Se o amor é o que nos aproxima de Deus, pondo bem no mundo, como mundo novo, o pecado, o mal, é o que nos afasta de Deus por impedirmos que o bem possível, por nossas negativas mãos, seja feito. Tal não tem, nunca tem remédio possível, e esta impossibilidade de remediar o que foi feito é o que a imagem do

inferno diz: o inferno é o absoluto do bem que, por nossa ação, impedimos de ser.

Exemplo: imagine-se que Maria tinha dito que não ao convite de Deus para ser Mãe de Emanuel? Percebe-se bem o alcance de tal. Terrível pedido. Espantosa intuição de bem possível que permitiu tal resposta positiva: «Maria: sede de sabedoria.»

Ora, os cristãos, a Igreja, em todas as aceções possíveis, tem de saber, sem seguir acefalamente modas, tendências, sem se submeter a pressões, perceber como pode cumprir o mandamento do amor. Há um sim ao amor que tem de passar a ser transparentemente o critério da relação humana no seio da Igreja, mas também nas relações da Igreja com o âmbito antropológico que a transcende. Assim: «Ainda estamos numa mentalidade marcada pelo permanente não. É mais fácil. Não querer entrar dentro da realidade e conhecer o que verdadeiramente acontece no íntimo das pessoas. A insistência no não está a gerar uma grande confusão que importa ir esclarecendo para não caminhar em ambiguidades. Conhecer a realidade e procurar propor aquilo que torna a vida feliz, mesmo através da sexualidade, é um caminho que teremos de ir percorrendo. Quase sempre a Igreja age reagindo e refugiando-se na condenação apriorística das coisas e dos acontecimentos. Apagando incêndios que, muitas vezes, atingem grandes proporções.»

Atenção ao que é radicalmente humano. Atenção ao que é meramente ideológico, isto é, sem radicação real na realidade, e, por vezes, fruto de mentes alienadas ou em busca de poder tirânico. Atenção ao sofrimento, sob todas as suas formas. Atenção à necessidade de ajuda pedida ou impedida. Atenção à necessidade de cuidado, de «cura», em todos os seus nobilíssimos sentidos. Atenção à necessidade de deixar de ser passivo ou reativo, porque: «Temos o dever de agir proativamente, interpretando o que está a acontecer e discernir, dentro do que for possível, mas sempre discernindo o caminho que a Igreja deve seguir. Sabemos que uma nova cultura surgiu no campo da afetividade e emotividade. Olhar os problemas e compreender os seus conteúdos não significa concordância. Quer dizer que devemos ter algo de novo, diferente, a propor. Presunção? Basta que acreditemos e procuremos o melhor.»

Como balanço final e prospetivo, diz o Senhor Dom Jorge Ortiga: «Espero que este simpósio tenha sido esta oportunidade positiva. Não

resolveu os problemas. Disse que o problema existe e que juntos, sempre no discernimento da fidelidade ao Espírito e à Igreja, teremos de encontrar uma solução que não será tão unívoca como no passado. O silêncio ou a condenação fácil não são a solução. / Continuemos, sobretudo neste tempo a que já nos habituamos a chamar sinodal, a procurar juntos. Não nos amarremos a ideias fixas. Deixemos que um discernimento comunitário e eclesial seja capaz de apontar o caminho que devemos percorrer.»

Deste modo, sem rancor, sem ódio, sem preconceitos, quaisquer, cumprindo o que Cristo manda — não é uma sugestão, é mesmo uma ordem, goste-se ou não —, poder-se-á, na fidelidade à tradição de bem da Igreja — que é a única que pode contar —, pensar e agir sobre a questão que informa esta obra, de modo a melhor servir Deus, servindo os Homens, pois não será que julgar os Homens é sempre, de forma irónica, julgar o seu Criador, que, ‘se soubesse o que fazia’, teria criado algo de melhor?

Por fim, a palavra ponderosa, cristã por essência e substância: «A verdade brilhará.» A verdade é Cristo, Deus; Deus é amor.

Paulo Renato Costa Pinto, no capítulo que intitula «Afetividade e Sexualidade: um olhar de um escuteiro», «com uma abordagem simples, enquanto dirigente do CNE, atento e preocupado com as polarizações que estão a marcar o nosso tempo», pensa a questão como escuteiro e responsável institucional, afirmando que: «No escutismo, atentos, como nos compete, ao desenvolvimento das nossas crianças e jovens, existe uma área de desenvolvimento com a designação de afetividade, bem patente no nosso programa educativo. Esta contempla um conjunto de objetivos educativos desafiadores. Mas fica a pergunta: no escutismo não existem silêncios ou “medo” de abordar o tema de frente, para bem desempenharmos a nobre missão de educadores, em complemento à missão das famílias e de outras instâncias educativas?»

Ensaia, de seguida, a sua resposta: «A resposta: é claro que sim, existem muitos silêncios. Mas, afinal, o tema é mais profundo e transversal à sociedade e mais complexo do que imaginamos. O que nos pode levar a uma atitude extremamente conservadora e discriminatória, precisamente por causa dos medos. Todavia, será possível existir pontos de diálogo e aprofundamento quando falamos deste tema?»

Como concretizar a mudança necessária? Sem abandonar os princípios cristãos que informam a ação do escuteiro CNE, um novo modo de prática pode ser proposto: «Felizmente, a sociedade em que estamos inseridos caminha num sentido de intolerância relativamente à discriminação. A nossa realidade social, política e educativa tem evoluído no sentido da aceitação e reconciliação com todas as formas de afetividade, e muito concretamente da homossexualidade.»

Sendo o horizonte novo, no entanto, é suportado por uma longa tradição: «No escutismo, a razão do nosso sucesso e da nossa resiliência durante estes 100 anos advém da capacidade de os nossos adultos voluntários saberem em cada momento acompanhar as crianças e jovens nas suas fragilidades e condições. Deste modo, não podemos deixar qualquer jovem de fora por causa da sua orientação sexual ou outra condição. Por isso devemos criar condições para que o CNE saiba acompanhar cada vez melhor os jovens de hoje na sua complexidade e riqueza. Para isso, precisamos de dar respostas capazes de ajudar os jovens a viver na sua condição, dentro deste espaço que sempre os desafia a viver em Igreja, segundo o Evangelho de Jesus Cristo.»

A perspetiva de trabalho é difícil, mas há que, prudentemente, avançar de forma ativa, antecipando, não se limitando a reagir: «São enormes os desafios desta abordagem num contexto tão polarizado. Creio que temos de ser farol de esperança e espaço de acolhimento para todos os jovens que queiram viver esta aventura. Mas queremos tornar compreensível que a condição da orientação sexual não pode ser um entrave, por si só, ao recrutamento de adultos válidos para serem educadores no CNE.»

No capítulo dedicado a tratar de questões de neurobiologia que necessariamente informam o modo de ser do animal vivente humano, não só realidade biológica, mas também realidade biológica, parte sua impassível de ser negada ou ignorada, sob pena de redução antropológica, isto é, de parcialização arbitrária da ontologia própria do humano, Susana Sá discorre tecnicamente e reflete acerca do que a biologia pode dizer cientificamente acerca do modo próprio como o corpo — vivente — humano existe, na sua semelhança e diferença entre seres humanos, para lá das especulações tipicamente ideológicas. Nas palavras da autora: «A realidade da biologia mostra um quadro diferente, em que existe, na verdade, diferenciação sexual entre os membros da espécie

humana e que algumas dessas diferenças podem estar na base da orientação sexual e da identidade de gênero.»

Deste modo, e tendo em consideração o que é a relação entre a parte do corpo humano que é o cérebro humano e o resto de tal corpo, bem como a relação entre o corpo e o ser humano que é esse corpo, mas em termos de sentido, realidade espiritual, não material ou, num outro extremo irracional, mágica, o capítulo propõe-se realizar: «uma revisão sumária do conhecimento da biologia sobre as diferenças sexuais no cérebro humano e da forma como poderão estar envolvidas nas diferentes orientações sexuais e identidades de gênero.».

Assim, numa primeira parte, pensa-se a «diferenciação sexual», expondo teoricamente e de forma pormenorizada em que tal consiste, tendo em consideração tópicos como «a junção de gâmetas diferentes» e suas consequências na constituição do corpo, variação local na junção dos cromossomas, na expressão em excesso ou deficiente de hormonas e de seus recetores, variações na morfologia e fisiologia dos indivíduos em causa, fatores genéticos a jusante dos cromossomas e sua influência na determinação de respostas fisiológicas, por fim, fatores epigenéticos, que podem promover conflito sexual.

Passa a autora a analisar a questão do «dimorfismo sexual no encéfalo», em que informa que «na sua maioria, os encéfalos de homens e de mulheres não são diferentes, havendo pessoas que apresentam mais características típicas de feminino», a que acrescenta que «Existe diferenciação sexual em determinadas regiões cerebrais, na sua maioria associadas à reprodução e vida em “família” e/ou de *softskills* herdadas da evolução filogenética», lembrando que, por outro lado, «A diferenciação sexual do encéfalo é maioritariamente dependente da concentração de hormonas sexuais e seus recetores, mas também depende da expressão de determinados genes (e.g., cromossoma X)».

Evidência fundamental é a que reporta que «Não existem diferenças sexuais no cérebro humano que justifiquem os papéis de gênero instituídos culturalmente».

Importa, assim, ponderar acerca da «orientação sexual», cujas evidências podem ser resumidas do seguinte modo: «A sexualidade humana é mais cultural do que a da maioria dos animais, ocupando um grande espaço na afetividade e socialização humana», dado que, até agora, maioritariamente os «estudos não detetou diferenciação cerebral

entre indivíduos de orientação sexual diferente», sendo que a maioria da diferenciação a nível do cérebro se encontra «associada à diferente expressão de hormonas sexuais e seus recetores durante o período perinatal (confere maior diferenciação em mulheres)», se bem que tal associação não apresente um carácter necessário.

Quanto à «identidade de género», há que deixar clara a definição de «disforia de género», que consiste na «diferença entre a representação mental do corpo e a sua realidade», sem que haja demonstração inequívoca de «diferenças na estrutura neuronal que justifiquem» tal disforia, tendo alguns estudos mostrado «diferenças no padrão cortical, mas sem consistência». Outrossim, foram detetadas «Diferenças de conectividade entre as áreas envolvidas na identificação do “eu” e na representação mental do seu corpo». Quanto à «identidade não-binária», sabe-se que «não é exclusivamente masculina ou feminina, pode ser composta por elementos de ambos ou por nenhum».

Conclui-se que «Os seres humanos apresentam dimorfismo sexual desencadeado pela expressão cromossómica (xx ou xy)», há semelhança geral entre homens e mulheres no que diz respeito ao encéfalo, apresentando diferenciação cerebral pontual, «associada a variações das hormonas sexuais e dos seus recetores e a outros fatores genéticos (próprios ou herdados)», sendo que o cérebro humano sofre diferentes estímulos externos, o que influencia quer «variações comportamentais, morfológicas e fisiológicas», quer a «distinção das características específicas de cada sexo». Por fim, releva-se a «diferença e a complementaridade entre “sexo” e “género”».

Havendo, de forma irredutível, uma base bio-fisiológica para a definição sexual dos seres humanos, mesmo em termos biológicos, há combinatórias possíveis a que não é antropologicamente passível de se negar a humanidade própria. Nem todos os seres humanos são, bio-fisiologicamente, em dicotomia exclusiva, *ou machos ou fêmeas*. Em termos da definição pessoal, que extravasa a mera bio-fisiologia, a questão complexifica-se, sendo a parte bio-fisiológica integrada de muitos modos no que é o sentido pessoal da corporeidade, pessoal e incomunicável, como, aliás, tudo o que define fundamentalmente o ser humano como propriamente humano, irredutivelmente humano, em sua pessoalidade. A definição sexual/de género é parte deste próprio ontologicamente irredutível do ser humano.

No capítulo que Américo Pereira dedica a «Uma só humanidade», procura-se mostrar teoricamente que a realidade propriamente humana é apenas uma, mesmo que se tenha em conta toda uma imensa diferencialidade possível e concreta diferença entre todos os indivíduos humanos, propriamente considerados como «pessoas». Não há ‘humanidades’, a ‘minha’ e a ‘do outro’, a ‘de hoje’, a ‘de ontem’, a, eventual, ‘de amanhã’. Há humanidade ou não há humanidade. Esta é a condição transcendental em que o ‘agregado humano’ tem vivido desde sempre, e em que poderá continuar a viver, se assim o quiser. Todavia, a alternativa não é uma ‘outra humanidade’, é a «não-humanidade».

Sendo assim, cumpre ao cristão, perante a diferente condição de cada ser humano, seguir o mandamento de Cristo, em que impera não o julgamento, mas a caridade, não a condenação, mas a ação misericordiosa, capaz de acolher, sem vacilar nos princípios, de que o mais radical e axiomático é o do amor. Não se trata de «eros», de paixões, de afetos, mas de ação no sentido do bem próprio do outro, como pessoa. Dar a vida pelo amado, morrendo ou vivendo pelo seu bem, como Maria por Jesus, como Jesus por Madalena e por Pilatos, pelos melhores como pelos menos bons.

Deste modo, «A opção, assim, perante esta realidade ontológica, onto-antropológica, é sempre entre o amor, que é politicamente centrípeto e convoca para a comum cidade, assembleia, Igreja, e o não-amor, que é politicamente centrífugo, aliena, no limite, aniquila. Um cristão não tem de gostar seja do que for, tem de amar. Se não quer amar, não é cristão, é algo de diverso. É esta a escolha, sem desculpas, sem fugas doutrinárias, pois, em sua divina simplicidade, ou cumpre o mandamento de amor *universal* de Cristo ou não o cumpre. Se não o cumpre, não é cristão, vive apenas na ilusão de o ser».

No capítulo que versa sobre o que a Psicologia tem a dizer acerca de «Lugares da afetividade e sexualidade na configuração da identidade pessoal», o autor, Carlos Costa, começa por apresentar «Mapas da identidade pessoal: Conceptualizações e modelos», em que refere que «A identidade, enquanto uma tarefa desenvolvimental central na adolescência e na adultez emergente [...]»², tem sido definida como um

² Estes parênteses retos servem para não sobrecarregar este texto introdutório à obra. As partes de que aqui se prescinde podem encontrar-se lendo o respetivo capítulo.

conjunto de características biológicas, psicológicas e sociodemográficas que permitem definir o que a pessoa pensa sobre si e como se percebe nas relações interpessoais que estabelece com os outros [...]», passando a apresentar os níveis em que se pode distinguir a «conceptualização da identidade», a saber, «identidade individual, relacional e coletiva [...]», que o autor explica, pormenorizando, relembrando diversidades interpretativas na literatura especializada.

De seguida, apresentam-se os autores e modelos que assumem a devida pertinência para o tema em causa, «Desenvolvido a partir dos trabalhos de Erikson (1968), o modelo dos estatutos identitários (Marcia, 1980) identificou dois processos centrais na formação da identidade: compromisso (adesão a um conjunto de objetivos, valores e crenças) e exploração (questionamento ativo das alternativas identitárias). Com base nestas duas dimensões, Marcia (1980) definiu quatro estatutos: (1) Identidade realizada [...], (2) Identidade difusa [...], (3) Identidade fechada [...], (4) Identidade moratória [...]»; outro paradigma, «O modelo integrativo do desenvolvimento identitário (Luyckx *et al.*, 2008) foca os processos formativos e avaliativos da identidade, distinguindo os processos e estratégias adaptativos e inadaptativos». O autor explica claramente em que consiste este modelo, no seu complexo pormenor.

Passando ao tema «Afetividade e identidade(s) sexual(ais) e de género», com que termina a sua colaboração, Carlos Costa, citando Papalia e Feldman, explicita «A afetividade, identidade(s) sexual(ais) e de género, é uma das dimensões da identidade pessoal, e embora presente desde a infância, é na adolescência que esta dimensão de uma pessoa geralmente se torna uma questão premente [...], quer a nível da orientação sexual, quer da identidade de género».

Para que se perceba inequivocamente de que se está a falar, neste âmbito de estudos, define-se o que se entende por «orientação sexual»: «“sentimento de atração romântica, emocional ou sexual por um determinado tipo de corpo ou de identidade de género” [...]». Como se trata, não de uma abstração ou generalização desencarnada, pormenoriza-se: «heterossexualidade [...], homossexualidade [...], bissexualidade [...]».

No que concerne a «identidade de género», diferencia o autor, referindo-se ao conceito de «género», citando Macedo: «este refere-se “à vivência interna e individual de cada pessoa face ao seu corpo, expressão de género, comportamentos ou outras manifestações individuais e

sociais, [...] não tem necessariamente uma correspondência com o sexo biológico designado à nascença, [...] e não há uma relação direta entre qualquer tipo de identidade de género e a orientação sexual”. Esclarecendo o que se entende por «cisgénero» e «transgénero», no que toca ao último, ainda segundo Macedo, «A designação abrange pessoas que vivem ou pretendem viver identificando-se e expressando um género diferente do que lhe foi designado no nascimento. Não sendo relevante se a pessoa iniciou ou pretende iniciar o processo de transição ou cirurgia de afirmação de género».

O capítulo conclui-se com uma citação da Ordem dos Psicólogos Portugueses, que defende a liberdade de definição humana, pessoal, no que diz respeito à questão sobre que a presente obra se debruça: «[...] é importante explorarmos a sexualidade ao nosso próprio ritmo, sem deixar que alguém nos pressione a sentir ou a fazer coisas que ainda não queremos fazer ou para as quais não nos sentimos preparados».

A defesa da total autonomia pessoal no que diz respeito a todos os aspetos da humana intimidade pessoal é o princípio que tem de orientar todo o pensamento e ação humanos, aplicando-se a todos os aspetos da vida e existência humana. Há uma intuição profunda de cada pessoa acerca do que é que define o seu ato próprio e que não deve ser posto sob o arbítrio seja de quem for, pois será sempre um ato de tirania.

No capítulo de sua autoria, «Apontamentos para uma narratologia da identidade pessoal», Inês Espada Vieira, aporta «um contributo dos Estudos de Cultura, uma disciplina de interseção de saberes, que se serve habitualmente dos métodos interpretativos dos estudos literários para olhar a realidade que nos rodeia, sem esquecer que esta realidade é «mutável, plural e complexa», propondo um exercício de «leitura orientado pelas cinco categorias da narrativa: espaço, tempo, ação, personagens e narrador».

Invocando a «consciência da pluralidade», a autora interroga: «Como somos e quem somos na configuração da nossa identidade? Narradores ausentes ou participantes? Somos uma personagem em mãos alheias, ou somos protagonistas? Quem nos constrói, como nos construímos?». As palavras não são vazias, manifestam realidades, como a busca de sentido e o sofrimento. Com palavras e atos que respostas se podem encontrar?: «Que respostas temos perante histórias de procura e

de sofrimento? Há uma sem dúvida, a que as ciências chamam *empatia*, e a nossa experiência cristã chama *amor*: compaixão, ajuda, auxílio, cuidado, bondade, acolhimento, amabilidade, amparo, misericórdia, solidariedade, consolo, acompanhamento, ...»

Pode haver e há respostas, provisórias que são, são caminhos, modos de ação em prol do outro, promovendo a sua pessoa no que esta tem de mais profundo e importante: «Na configuração da identidade pessoal, procuramos ser narradores e personagens numa narrativa de pertença. Só num espaço e lugar de encontro fecundo podemos escrever vidas felizes.»

No capítulo acerca de «Sexualidade e questão de género», Fabrizia Raguso, partindo de uma atitude epistemológica e clínica heurística, «procura questionar mais do que dar soluções definitivas e fechadas, porque me parece que, nas questões que dizem respeito à sexualidade e à identidade pessoal, é muito perigoso querer pôr palavras finais, pontos finais e dar soluções definitivas». Dada a real complexidade das problemáticas relacionadas com o tema tratado, a reflexão segue o seguinte percurso: «começar com o que é, e como funciona — ou, pelo menos, com o que sabemos até ao momento — a propósito da construção/desenvolvimento da identidade pessoal no sentido muito amplo; [...] refletir sobre a questão do corpo, e como o corpo é pensado e visto na psicologia, em vários contextos; [...] sublinhar a matriz simbólica e relacional da identidade e, portanto, também da sexualidade».

Deste modo, sabe-se «que a formação da identidade se situa numa encruzilhada entre a matriz, ou impulso biológico, e a matriz social e cultural. A primeira sofre uma viragem decisiva na puberdade, permitindo uma profunda reorganização psicológica, mas constituindo também o terreno propício para o questionamento sobre a própria identidade, em todos os seus aspetos». Tal «dialética», tal «dinâmica», implicam uma tarefa: «elaborar e introjetar as mudanças fisiológicas, que dizem respeito ao corpo, o seu impacto e a sua interligação com as mudanças da psique e, por último, as mudanças de expectativas que lhe chegam do mundo que o rodeia, da realidade na qual vive», a que acresce uma outra: «atribuir significados emocionais às transformações da realidade interna — psíquica e biológica — e à da realidade exterior — transformação das relações e da sua interação e relacionamento com

o mundo social. Transforma-se, deste modo, a relação e o significado atribuído ao mundo dos coetâneos, bem como a relação com os adultos significativos».

Ora, na contemporaneidade nossa próxima, «Os valores que fundamentam os papéis afetivos, sobre os quais a identidade do adolescente se articula — ou seja, ser filho, ser homem, ser mulher, ser estudante, ser membro de um grupo geracional, estar no seio da comunidade social, etc. — na atualidade, na nossa cultura ocidental sobretudo, são cada vez mais idiossincráticos, autorreferenciais». Vive-se num mundo cultural, ocidental — mas em globalização, mais ou menos rápida —, em que «os conceitos fundamentais que nos acompanham a respeito da identidade em sentido lato — não só identidade sexual — são «complexidade» e «flexibilidade», dentro daquela que definimos como uma sociedade global».

No que diz respeito à «identidade de gênero», tal considera-se «quase exclusivamente um estado subjetivo, uma situação psicológica, uma maneira de sentir-se, que toca, portanto, a dimensão, sobretudo, emotiva do sujeito. A convicção persistente de ser um homem ou uma mulher, de pertencer a uma ou outra das duas categorias binárias. Tudo isso refere-se aos aspetos psicológicos, sociais e culturais, que definem o que é a masculinidade, o que é a feminilidade, distinguindo-se da pura e única identidade sexual, que se refere estritamente às características biológicas, anatómicas e da orientação sexual».

Tal situação antropológica implica processos, por exemplo, de re-simbolização e outros associados a questões como: «autoimagem e a uma relação cada vez mais complexa e conflituosa com o corpo. [...] que [tais processos] não são propriamente experiências pontuais, isoladas ou raras, as que dizem respeito às dificuldades que os adolescentes vivem e sentem cada vez mais frequentemente na integração do seu corpo como parte de si próprios, como uma dimensão com a qual se sintam bem, que possam “habitar” confortavelmente».

Associado a estes movimentos de adaptação, existe um «processo também de transformação relacional, sobretudo nas relações primárias. Um processo muito complexo e muito significativo, carregado de intensas expectativas recíprocas entre os adultos (sobretudo a família) e os jovens em transformação». As dinâmicas de identificação própria e dos outros têm sofrido alterações significativas nos últimos decénios,

com implicações profundas em toda a complexa realidade estrutural e casuística ao nível da formação do sentido identitário e do sentido da sexualidade própria.

Como consequência, «No presente, a ideia de uma identidade estável e estruturada e que coincidissem também com papéis sociais estruturados, tem-se tornado cada vez mais frágil e a própria identidade individual tem-se tornado cada vez mais fragmentada, muito mais influenciada pelos aspetos afetivos e emotivos, num processo constantemente em devir até ao final da vida», pelo que «com a ideia de *género*, indicamos hoje a condição meta-biológica do ser homem e do ser mulher, que pode não ser só do homem ou da mulher, enquanto um sexo definido. A masculinidade e a feminilidade tornaram-se, portanto, indicadores meta-biológicos sempre em devir».

Teorias várias exploram as possibilidades de sentido para esta realidade, trabalhando as relações possíveis entre determinismos e indeterminismos, o que é considerado natural, o que é cultural, o que pode ser deixado ao humano arbítrio.

No limite, é a própria realidade do humano que se encontra posta em questão, pois, por exemplo, pode pensar-se que «O Eu, a identidade, está toda internalizada no mental, numa consciência cada vez mais puntiforme e a-espacial. A autoconsciência não precisa de ser identificada também no espaço corpóreo. Isto é possível, também, graças não só ao desejo de modificar a minha realidade corpórea, mas também graças à possibilidade concreta de intervirmos sobre o nosso corpo, através de transformações cirúrgicas e hormonais, cada vez mais disponíveis para todos». Tal corresponde não já a uma intuição profunda do que se é, mas a algo como um universo de ‘engenharia antropológica’, com as possibilidades ontológicas que tal implica.

Uma consequência torna-se evidente: «Neste momento, a intervenção sobre o corpo é uma das fronteiras da procura da felicidade na nossa cultura, a vários níveis, e em todas as idades. Deste modo, esta evaporação do corpo (depois da sua hipervalorização através de cânones estéticos cada vez mais exigentes) faz que a orientação sexual seja uma dimensão ainda mais vaga, e muito aberta flexivelmente ao longo da vida.»

Para o cientista, a única ‘conclusão’ que se pode retirar, para já, é que só «Será possível uma conclusão só quando tivermos reconectado

estas questões relativas à identidade sexual e ao género com a complexidade da identidade humana biológica, psíquica e relacional».

No capítulo que dedica a «Género, ideologia e legislação», Pedro Vaz Patto centra a sua reflexão em torno, não do «sentido de igualdade e não discriminação entre homens e mulheres», basicamente correto, mas da «influência nas esferas política e legislativa da chamada “ideologia do género” (ou “gender”)». O próprio uso terminológico é de ter em conta, como modelador do espaço lógico que as ideologias procuram dominar.

São vários os textos citados, para a leitura dos quais se remete, servindo de base doutrinal para o pensamento que o autor apresenta. Está em curso uma «revolução antropológica», de que a ideologia de género faz parte: «A “ideologia do género” parte da distinção entre *sexo* e *género*, a qual se insere na distinção mais ampla entre *natureza* e *cultura*. O *sexo* representa a condição natural e biológica da diferença física entre homem e mulher. O *género* representa a construção histórico-cultural da identidade masculina e feminina (os comportamentos, funções e papéis que a sociedade e a cultura atribuem aos homens e às mulheres). Até aqui, nada de novo, ou ideológico».

Há, no entanto, algo de novo: «A novidade reside na afirmação ideológica de que o *género* assim concebido deve sobrepor-se ao *sexo* assim concebido; a *cultura* deve sobrepor-se à *natureza*.» A integração clássica entre o dado natural e a poética cultural na construção do próprio humano é substituída por uma hegemonia da cultura, criando um desequilíbrio. A tal acresce uma segunda hegemonia, a da vontade individual também sobre o dado natural: «O *género* não tem de corresponder ao *sexo*, corresponde a uma escolha subjetiva, que vai para além dos dados naturais e objetivos: posso escolher ser mulher mesmo que não o seja biologicamente.»

Este modo de subestimar a natureza tem implicações poderosas sobre a sexualidade humana: «Podemos dizer que a “ideologia do género” contraria a verdade objetiva do amor humano. Esta verdade é determinada por conteúdos objetivos que não dependem do arbítrio, pois o corpo humano contém uma linguagem e um significado que devem ser interpretados e respeitados. O significado da sexualidade humana corresponde a um desígnio maravilhoso que a pessoa deve acolher, que não deve ser contrariado, porque foi concebido por Deus para o maior bem da própria pessoa. Desses conteúdos fazem parte a aceitação do valor da

dualidade sexual, a vocação à doação e à entrega totais a outra pessoa como ser único e irrepetível e a abertura fecunda à vida.»

No ponto acerca de «O valor da dualidade e complementaridade sexual; homem e mulher chamados à comunhão», apresenta-se uma «alternativa positiva». A dualidade sexual permite a realização da pessoa humana, pois «A diferença básica que representa a dualidade sexual é, pois, uma ocasião de enriquecimento recíproco, não de oposição e conflito», é segundo esta diferencialidade dual que «O homem e a mulher são chamados à comunhão porque só ela os completa e permite a geração de novas vidas. A família, célula básica da sociedade, assenta na colaboração das dimensões masculina e feminina. É esta que garante a geração de novas vidas, mas também o equilíbrio harmonioso e completo da educação destas, o qual supõe o contributo insubstituível de um pai e de uma mãe».

No ponto «Da tolerância à imposição», em que surge a questão legislativa, é abordada a questão dos «limites desta intervenção legislativa. Esses limites são os da ilegitimidade da imposição da “ideologia do género” como ideologia oficial a que todos têm de aderir», assistindo-se «a sinais crescentes de tentativa de imposição dessa ideologia como ideologia oficial, que deve inspirar o ensino (público e privado), a comunicação social e chega até a limitar a liberdade de expressão do pensamento». Tal imposição permeia o âmbito legislativo em vários dos seus domínios, explicitados neste capítulo, bem como o âmbito educativo em que o ensino é «encarado como um meio eficaz de doutrinação e transformação da mentalidade corrente (a esta questão também se tem referido o Papa Francisco, que chega a utilizar a expressão “colonização ideológica”). Pretende-se que as crianças, desde a mais tenra idade, se habituem à ideia de que o *género* é uma escolha independente do *sexo* de nascença, e que não há modelos de família de referência, como não são modelos de referência a paternidade e maternidade. A educação deverá servir para desconstruir os chamados *estereótipos de género*, nestes se incluindo qualquer forma de especificidade masculina e feminina», assim marcando desde a mais tenra idade o modo como as crianças pensam e vivem a sua interioridade pessoal.

Estas intromissões em terreno legislativo contrariam o preceituado no «artigo 43.º, n.º 2, da Constituição Portuguesa: “O Estado não pode atribuir-se o direito de programar a educação e a cultura segundo

quaisquer diretrizes filosóficas, estéticas políticas, ideológicas ou religiosas”».

No capítulo que dedica ao tema «A busca da construção da identidade perante os desafios de uma ideologia que abandona na solidão. Ideologia de género: uma cultura que pede salvação!», Luís Manuel Pereira da Silva, começa por situar «A questão»: «É impossível analisar, criticamente, a enorme pressão exercida sobre os movimentos e organizações cristãs para que reconfigurem o seu discurso e práticas em matérias de leitura da sexualidade sem atender ao paradigma cultural emergente, habitualmente designado como “ideologia de género”. Uma ideologia pressionante, convincente e que exclui quem a ela não adere, retirando atitude crítica e distância racional que sempre se exige, em tempos de vertigem.»

Num primeiro momento, o autor trabalha o tema «O amor e a liberdade... Mas, que amor e que liberdade?», afirmando claramente: «Para pensar na liberdade e no amor, teremos de pensar em como age o ser humano. Para o fazer, penso que teremos de recordar, sempre, sempre, o que Bento XVI referiu na encíclica *Deus caritas est* como sendo as condições para o amor: o envolvimento da inteligência, da vontade e do afeto. As conceções de amor que pululam nos nossos discursos são demasiado emotivistas, reduzindo-o ao afeto. Esquecem a vontade e a inteligência. / Do mesmo modo em relação à liberdade. A maioria das nossas conceções de liberdade são voluntaristas, reduzem-na à vontade.»

Em «Pressupostos para uma análise crítica e livre», surge o «primeiro pressuposto»: «estamos altamente disponíveis para sermos manipulados»; o segundo: «tudo o que fazemos deixa marca em nós»; o terceiro: «a razão pura, abstrata, isolada do chão que pisamos, pode concluir a verdade e o seu contrário»; o quarto: «o receio de sermos ultrapassados pela história, pois olhamos para o passado e presumimos que todas as mudanças foram virtuosas»; o quinto: «nada do que é humano é estranho ao cristianismo». Estes pressupostos enquadram a questão da sexualidade e da identidade.

Sendo assim, «O que diz sobre nós a sexualidade?». A esta questão fundamental, responde o autor: «A sexualidade diz, antes de mais, que não somos anjos, nem robôs», diz, sobretudo, não que somos «uns “pecadores”», mas que «não somos anjos porque nos afirma como seres

intrinsecamente incompletos». Trabalhando *Génesis I*, percebe-se que «A imagem e semelhança de Deus não está, primeiramente, no indivíduo, mas na relação complementar», o que nos lança para «uma segunda constatação sobre o que a sexualidade afirma acerca de nós: é que ela diz de nós que somos seres abertos, não fechados sobre si mesmos». Como corolário, percebe-se que «A sexualidade diz que *o encontro com o outro é fecundo*, realiza novidade e que, quando se expressa na manifestação sexual, essa fecundidade é efetivada nos filhos».

O capítulo prossegue com a interrogação «Qual o critério para a definição de uma leitura moral de matriz cristã?», a que se responde que «a pergunta a fazer sobre cada opção de vida terá de ser precisamente: “quanto de verdadeiro amor há na tua escolha?”», sendo a esta luz que devem ser lidas «todas as ações humanas e, entre elas, as vivências sexuais». A esta mesma luz, qual deve ser a «Atuação cristã perante a ideologia de género», definindo muito bem «o que é a ideologia de género», da qual se podem elencar as seguintes linhas de pensamento: «em primeiro lugar, está o indivíduo e a sua liberdade / em segundo lugar, está a presunção da amoralidade da sexualidade / em terceiro lugar, está uma visão dualista do indivíduo ou, em alternativa, uma visão monista», tais «traços» «são um desafio ao cristianismo e aos movimentos cristãos que com ele se deparam».

Sendo assim, «Que resposta cristã perante os desafios colocados pela ideologia de género?». O autor relembra que «Para o cristianismo, em primeiro lugar não está o indivíduo, mas a relação», a ação cristã, em nome da liberdade em relação, terá de ser «uma atitude de confronto?», ou haverá «Critérios para uma atuação pastoral, eclesial?». Que critérios? A resposta deverá ser dada a partir de uma «matriz da atuação da Igreja: ama sem medida, acolhe a pessoa, mas denuncia o pecado, denuncia a ideologia que nos afasta uns dos outros, que nos fecha sobre nós próprios, que nos cinde, no interior (dividindo corpo e alma), que nos reduz a vontades que se sobrepõem umas às outras e que se anulam. O Homem da ideologia de género é um ser solitário, solipsista. O Homem do Cristianismo é intrinsecamente comunitário, relacional».

No capítulo que intitula «De que precisamos? De hospitalidade», Miguel Vale de Almeida, em registo antropológico, começa por afirmar que «A antropologia dedica-se sobretudo ao estudo da diversidade

cultural humana, procurando compreender comportamentos e valores de diferentes sociedades». Neste sentido, «De modo a compreender variações e recorrências, a antropologia recorreu a um instrumento fundamental que foi a distinção entre “sexo” e “género”. O primeiro, de ordem universal, refere os aspetos biológicos, próprios da espécie, caracterizada pelo dimorfismo sexual, por uma reprodução biológica que necessita de gâmetas masculinos e femininos, pelo potencial de gestação das mulheres, pela necessidade de cuidado das crianças por um longo período, etc. O segundo refere os aspetos sociais e culturais com que cada sociedade ou cultura organiza e dá sentido a esses constrangimentos. Estes não são deterministas, são sim limitadores e potenciadores».

Neste contexto epistemológico, «O que a antropologia tem demonstrado exaustivamente é que a organização do género é extremamente plástica e cambiante, ao ponto de os constrangimentos e potenciais do sexo ficarem quase sempre subordinados aos ditames culturais — os ditames da organização social do género». Há, entre a parte natural e a parte cultural uma dualidade, impassível de mútua anulação, todavia, «A biologia existe, mas não “fala”, não emite significados, a cultura sim». Se o dado real é, como dado, indesmentível, no entanto, o sentido é sempre da ordem do cultural. Haverá uma relação de equilíbrio possível?

Como algo de cultural, «O que é que o género organiza?»: simplificando, «Organiza, sobretudo, a divisão sexual do trabalho e a divisão do trabalho sexual. Isto é, recorre ao dimorfismo sexual humano para criar duas categorias ou tipos de humanos que, de forma binária e tida por complementar, vão fazer coisas diferentes no processo reprodutivo e no processo produtivo. Aquilo que fazem nestes processos é que pode variar, e muito, culturalmente». O autor explica, na sua diferencialidade, tal organização em termos, sobretudo, de «adscrição dos seus novos membros».

Todavia, «o género organiza também a sexualidade. Organizando o que é ser mulher (feminilidade) e o que é ser homem (masculinidade), fá-lo em grande medida estabelecendo como o desejo deve ser vivido». Os modos culturais variam de sociedade para sociedade e ao longo do tempo, na medida em que os valores vão mudando. Exemplos de tal são as questões da homossexualidade e da homofobia.

Na relação da cultura em termos gerais com o direito, percebe-se que «Quando mudamos leis ou códigos numa sociedade democrática e num estado de direito contemporâneos, estamos, por outros meios, como

que a dizer que algo é ou não é aceitável. Normalmente tal acontece por pressão social e/ou por pedagogia do Estado». Ainda assim, considera o autor que «há uma questão a montante da liberdade de escolha e que se sobrepõe — a meu ver. Trata-se do *respeito* pela identidade mais profunda das pessoas, e trata-se do *reconhecimento* da sua verdade, sendo que a identidade de género e a orientação sexual são elementos fulcrais, profundos, intrínsecos e não manipuláveis da *pessoa*».

No capítulo que se intitula «Sociologia — olhar a realidade e interações educativas», Maria Manuel Vieira propõe-se «trazer a perspectiva sociológica para o debate e terei como foco de observação privilegiado o grupo mais jovem dos jovens, os “jovens-adolescentes”, abordando a fase da vida, adolescência, em «que se explora e se vai construindo a identidade pessoal. Os afetos e a sexualidade fazem parte desse processo e são, porventura, das descobertas mais marcantes deste período».

Num primeiro ponto, «Escolarização universal e produção social da juventude», conclui-se que «A congregação de jovens adolescentes na escola reforça também o peso socializador do grupo de pares. A par da família e da instituição escolar, os jovens assumem o estatuto de agentes de socialização — fonte de informação e de transmissão de saberes, parceiros de experiências e de exploração do mundo».

Num segundo ponto, «“Nativos digitais”, conexão e abertura ao mundo», através de análise pormenorizada, mostra-se que «A notável expansão de potenciais interlocutores favorecida pelos meios digitais fica assim indubitavelmente comprovada», permitindo uma diversificação de fontes de informação e de diálogo. Num terceiro ponto, «Jovens adolescentes — explorar o mundo e correr riscos», a par com uma atitude de constante busca e exploração de possibilidades, corre quer uma muito maior perceção de risco quer «a ambição societal na contemporaneidade» de «conter ao máximo as incertezas associadas aos riscos ou mesmo, em última análise, alcançar uma sociedade sem risco».

«Educar para a sexualidade — da prevenção de riscos à busca do bem-estar individual» constitui um quarto ponto, em que, a partir da consciência da existência de riscos e da necessidade da sua prevenção, se desenham estratégias de atuação e «políticas de educação para a sexualidade» que «não deixam de envolver disputas político-ideológicas sobre diferentes tipos de conhecimento, sobre a legitimidade de saberes

e práticas a transmitir, sobre os públicos a interencionar e as modalidades pedagógicas a utilizar, e não estão isentas de discursos normativos impregnados de juízos morais».

No quinto ponto, dão-se a conhecer os resultados de uma pesquisa recente acerca de «A educação sexual dos jovens portugueses», em que se expõem os seguintes temas: «Fontes de informação sobre sexualidade», «A educação sexual nas escolas», «As relações afetivas e o início das relações sexuais».

Da «Conclusão», releva-se que «a sexualidade das crianças e jovens adolescentes tem vindo a ser percecionada nas últimas décadas como um potencial problema (de saúde pública), o que faz apelo a uma política de prevenção (de riscos virtuais) e legitima uma intervenção educativa».

No capítulo em que pondera sobre «Indicadores para uma reflexão sobre a afetividade e a sexualidade no contexto do Pensamento Social Cristão», Juan Ambrosio começa por fazer um «breve enquadramento», de que se salientam as seguintes questões matriciais «de uma reflexão acerca da identidade, da afetividade e da sexualidade»: «Será que o âmbito do pensamento social cristão é o mais apropriado para fazer tal reflexão? Que pode ela trazer de suficientemente relevante para aqui ter sido convocada e, ainda para mais, num momento de ponderação em que se pretendem cruzar diálogos a partir de perspetivas sociológicas e políticas? Não será que a reflexão acerca da afetividade e da sexualidade se enquadra muito mais no âmbito de uma teologia moral?»

Na parte dedicada a refletir sobre os «Distintos níveis a ter em conta», o autor apresenta os três níveis que considera pertinentes, a saber, em primeiro lugar, «o nível dos princípios e valores fundamentais», concretiza: «Como Princípios destacamos: o primado da pessoa humana, o bem-comum, a solidariedade e a subsidiariedade. Como Valores: a caridade, a justiça, a liberdade e a verdade». O segundo nível é o dos «critérios preciosos a ter em conta no exercício de discernimento que é necessário desenvolver», sendo o terceiro o das «orientações concretas a ter em conta na participação e organização da vida social». Segue-se o desenvolvimento do entendimento do autor sobre os mesmos.

Em «Conversão e fidelidade ao Evangelho», apontam-se outros dois princípios fundamentais para a reflexão e ação, citando o Papa Francisco, no que respeita a «necessidade de uma atitude que promova

a fidelidade ao Evangelho, sem se fechar na postura de quem já tudo sabe e nada tem a aprender», que implica que se perceba que «o fixismo e a cristalização, em formas únicas e definitivas, impedem essa mesma conversão e fidelidade», sem que tal signifique o sentido perverso de «mudança pela mudança», sem que esta se norteie pelo Evangelho.

Quanto ao ponto «A leitura dos Sinais dos Tempos», exigida pela atitude de conversão e fidelidade ao Evangelho, após discutir brevemente o sentido da expressão orientadora desta parte da reflexão, e citando o teólogo Domingos Terra, conclui-se que «Para que a reflexão teológica, e nela a reflexão no contexto do pensamento social cristão, possam mesmo ser levadas a sério, tem de ser assumida simultaneamente como serviço à causa de Deus e serviço à causa humana. Doutro modo, não me parece, aliás, ser fecundo o próprio exercício do teólogo».

Inicia-se o tema «A cultura como lugar teológico» com a afirmação emblemática e incontornável: «A proposta cristã precisa da história humana para se concretizar», acentuando a sua necessidade: «Ela é mesmo uma proposta para a história, para cada momento histórico que nos é dado viver», pelo que história e cultura são o substrato sobre que tal proposta pode servir.

Não se trata de reduzir a grandeza própria da *Sagrada Escritura* e da Tradição, mas de mostrar que «A revelação que acontece na Sagrada Escritura e na Tradição é sempre discernida em determinados contextos culturais». Aliás, que sentido teria a Tradição sem que assumisse a parte necessariamente cultural que qualquer tradição tem de ter?

Todavia, reconhece-se «A existência de uma tensão», e se, «Perante a tensão, a atitude mais habitualmente assumida passa por procurar ultrapassá-la», no entanto, «A “pedra de toque” está no assumir a tensão e não no ultrapassá-la», como manifesta a tensão existente entre a condição divina e humana de Jesus, tensão que não se “resolve”, antes se assume, pois «Jesus Cristo é verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus, nele as duas condições existem sem se confundirem, sem se sobreporem, sem se anularem. A distinção das mesmas, imprescindível e necessária, não implica antagonismo, nem incompatibilidade, pelo contrário, em Jesus Cristo exigem-se mutuamente, não podendo existir uma sem a outra».

Este assumir das tensões é próprio da «experiência cristã» e da «proposta que dela decorre», aplicando-se também a tudo o que diga respeito

a uma «antropologia cristã», que «não fique simplesmente amarrada a formulações fechadas e acabadas, dependentes de um conceito estático de “natureza humana”, sem escutar sinceramente o Evangelho, nem entrar em diálogo com o que dizem as outras ciências que procuram dar conta da condição humana. Trata-se, no fundo, de procurar um diálogo, em Igreja, a partir da própria fé, mas que, por partir da própria fé, não pode ignorar a história humana».

Sandra Ribeiro, no capítulo «Simpósio Escutismo. “Lugares da afetividade e da sexualidade na configuração da identidade pessoal”», começa por apresentar a «CIG, Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género, é um serviço da Administração Pública já com 47 anos. Não se chamava assim desde o início, acho importante dar essa informação num encontro desta natureza. A CIG tem a sua génese no pensamento feminino cristão. Pela ação de uma mulher, que era engenheira, aliás a primeira mulher técnica superior a ser contratada pela então CUF. Maria de Lourdes Pintasilgo. Era muito ligada ao movimento tradicional feminista de génese cristã, presidiu à Juventude Universitária Católica Feminina, e mais tarde foi uma das fundadoras do Graal em Portugal».

Maria de Lourdes Pintasilgo, trabalhou profundamente as problemáticas relativas à condição social das mulheres, ainda em tempos anteriores à Revolução de 1974. Ocorrida esta, o seu trabalho ganhou outro horizonte de possibilidade: «Acontece o 25 de abril, e, durante o Primeiro Governo Provisório, a Maria de Lourdes Pintasilgo acaba por ser, durante muito pouco tempo, a Secretária de Estado da Segurança Social. Aproveita logo para criar então a Comissão da Condição Feminina, cujo objetivo era nessa altura identificar toda a legislação que fosse discriminatória, declaradamente discriminatória, como a situação de as mulheres não poderem votar, não terem acesso a algumas profissões e não poderem sair do país sem autorização dos seus pais ou maridos, se já fossem casadas, de discriminações legalmente formalizadas, mas também criar nova legislação, ou apoiar o estudo para poder chegar a nova legislação, que, na prática, defendesse a igualdade entre homens e mulheres em Portugal.»

A autora marca bem o sentido desta evocação: «É importante apontar isto, neste enquadramento, penso, pois passaram já quarenta e

muitos anos. Houve uma grande evolução.» Todavia, entenda-se, tal evolução assenta sobre as bases do trabalho pioneiro de Pintasilgo.

Em termos contemporâneos, há a realçar que «Atualmente, do ponto de vista legislativo, Portugal tem uma Constituição em que a questão da igualdade e a não discriminação é um dos pilares fundamentais. É dever do Estado, aliás, promover a igualdade entre homens e mulheres, mas também entre quaisquer pessoas; promover a igualdade noutras questões próprias do acesso ao trabalho: trabalho igual, salário igual para trabalho igual, de igual valor. A própria questão da conciliação entre a vida familiar, profissional e pessoal está consagrada na Constituição, sendo dever do Estado».

Como exemplo: «Sobre a questão da sexualidade nas escolas, quero dizer que a CIG participa muito nos conteúdos daquilo que são a educação para a cidadania e cruza-os também com a educação para a sexualidade, e, do ponto de vista da igualdade de género e do ponto de vista da não discriminação, é importante que se consiga chegar mais perto dos alunos e alunas, explicitando os riscos, não só para a sua saúde imediata, nas questões das doenças sexualmente transmissíveis ou relativamente à hipótese de uma gravidez indesejada, mas também quanto à questão da violência, do não consentimento e do consentimento.»

Em resumo, pode afirmar-se que «neste momento, a área da igualdade está muito ligada à área da educação: educar para os afetos, educar para a cidadania, educar para os direitos humanos — é aquilo em que temos de apostar. Naturalmente, não é fácil; têm surgido muitos nichos partidários, nichos ideológicos, e, sendo a discussão salutar, muitas vezes, é através da desconstrução da capacidade de discussão que estes movimentos se fortalecem. Vivemos também um momento em que as redes sociais transportam uma verdade quase instantânea e, depois, como é que é possível desmascarar essa mentira, que muitas vezes aparece como verdade: é praticamente impossível».

No capítulo que dedica aos «Lugares tradicionais da política e novas formas de comunicação», João Barbosa de Melo, após relembrar que tem um grato passado de Escuteiro, e de trazer também à memória a estruturação etária de um Corpo constituído apenas por rapazes, passa, na qualidade de Economista com experiência política em altos níveis da

Representação, a expor «breves notas sobre o tema» em debate, «a partir da perspetiva da política e do legislador, numa sociedade democrática».

O fundamento da vida em democracia é posto de forma cristalina: «Numa sociedade democrática, há muitas pessoas, muitas organizações e muitas maneiras de viver distintas umas das outras. A ideia é que as regras que tornam possível a convivência pacífica de todas estas pessoas e ideias diferentes resultem de duas coisas: (1) debate civilizado, com convicções e argumentação estruturada e (2) capacidade de escuta das ideias do outro», fazendo nota, de seguida, que, sem estes princípios, não é possível, em última análise, a possibilidade da própria sociedade.

Não se trata de «abandonar» as «próprias convicções», mas de ter coragem para acolher o outro e para, também, «continuar a lutar por um mundo melhor», o que só pode ser feito por «pessoas que não se deixem intimidar pela pressão do outro, pela pressão dos *media*, pela pressão das redes sociais, pela pressão de um sistema que, a cada momento, define o que se pode e não pode dizer, o que se pode e não pode defender, indo ao ponto de estabelecer uma espécie de novíngua (o *newspeak*, de George Orwell), um padrão de linguagem que, em si mesmo, não é mais de que uma forma de condicionar e limitar a liberdade dos outros». Todavia, na realidade, que é a nossa, «Infelizmente, temos pouca gente assim na arena política».

A qualidade dos intervenientes reflete-se, por exemplo, na qualidade das leis produzidas. Todavia, «se temos as leis que temos, em cada momento, é porque os que nos representam vão caminhando na direção em que caminham os que os elegeram»; tal implica que, do ponto de vista das possibilidades legislativas, «só teremos leis diferentes se fizermos escolhas coletivas diferentes».

Ora, nos últimos cerca de cem anos, tem-se assistido à emergência de realidades como, por exemplo, «primeiro, das rádios, depois, das televisões e, mais recentemente, da Internet e dos *smartphones*, fez surgir uma espécie de espaço público virtual, no qual cada um de nós participa, influencia e é influenciado», ‘lugares’ em que não há regras comparáveis àquelas a que se obrigam os legisladores em sociedades democráticas. Mais proximamente, o surgimento de «algoritmos automáticos», impede mesmo o diálogo, pois, tais dispositivos lógicos, «ao colocarem cada um a ouvir apenas, e crescentemente, os que pensam de forma semelhante

a si, ignorando que há quem pense de maneira diferente, deixam de nos abrir à tolerância. Ao eliminarem do nosso *feed* os que pensam diferente de nós (e quanto mais se usam as redes, mais fechado fica o algoritmo), estas novas arenas vão-nos convencendo de que boa parte dos outros pensa como nós e que são poucos os que pensam diferente». Daqui, resulta uma «tribalização do espaço público».

A consequência é que «Se não estivermos atentos, até os espaços que historicamente criámos para manter vivo o exercício da tolerância nas “sociedades abertas” (no sentido de Karl Popper), como é o caso dos Parlamentos, podem deixar de funcionar como tal, transformando-se em ocasiões de gritaria em que cada tribo procura apenas “ganhar pelos decibéis”».

Este contexto condiciona fortemente tudo o que diz respeito ao tema em debate, pelo que o autor não deixa de concluir que «uma sociedade deve, antes de tudo, garantir que cada pessoa e cada família têm o máximo de liberdade nas suas escolhas, para prosseguirem o seu projeto de vida conforme os seus desejos e os seus princípios».

Na sua contribuição, «Sexualidade multidimensional», João Manuel Duque começa por apontar quer a importância da sexualidade humana «ao longo de toda a história» quer o facto de «o debate contemporâneo, sobretudo no campo da educação, relativamente ao seu significado e aos modos como pode ser vivida nada comporta de novo, mesmo que possam estar envolvidos conhecimentos científicos inexistentes noutras épocas».

Na impossibilidade de, no capítulo que escreve, «apresentar uma história», ainda que breve da variedade cultural de abordagem do fenómeno, apresenta o que pode denominar-se «*antropologia integral da sexualidade*», que leva em conta muitas das suas dimensões, mantendo em aberto tensões que lhe são inerentes e que, em rigor, nunca irão desaparecer — sob pena de fazer desaparecer a própria experiência complexa dessa realidade».

Assim sendo, uma «Antropologia integral» busca «não descuar qualquer das dimensões em que se articula a complexidade da existência humana», procurando encontrar a riqueza total das dimensões humanas, sem reduções, por exemplo, uma «redução naturalista ao fundo comum (natureza) que constitui todos os existentes» ou, então,

uma «redução espiritualista à exagerada separação (cultura) em relação aos existentes não humanos».

No que concerne a questão em debate, sintetiza-se: «De entre as diversas realizações em que se articula uma antropologia integral, a sexualidade é possivelmente a mais reveladora da complexidade do humano, na complexidade das relações que o constituem. Ela é uma espécie de montra da humanidade, mesmo em todas as suas ambiguidades, com extraordinárias possibilidades do melhor e do pior. Por isso, reduzi-la a uma leitura simplista seria reduzir o humano, com as consequências dramáticas que qualquer redução unilateral implica.» Por seu turno, «o Evangelho e o cristianismo correspondente implicam a afirmação permanente de uma antropologia integral, não reduzida — tal como a humanidade de Jesus não foi uma humanidade reduzida».

Tal implica que «As dimensões da sexualidade» sejam lidas em múltiplas dimensões, como: «biológica, sensual, psíquica, interpessoal, cultural, ética, erótica, inefável, religiosa», que o autor passa a explorar reflexivamente. Por outro lado, esta é uma realidade também tensional, pelo que as «Tensões» presentes são abordadas, lembrando que tais tensões «se devem, sobretudo, às tensões que atravessam toda a experiência concreta da sexualidade, que é complexa e não pode ser reduzida à linearidade de uma experiência banal», avançando o autor para uma abordagem sintética das mesmas.

Assim, em síntese, encontra-se tensão «na relação entre *natureza e cultura*», na «*relação entre sujeito e instituição*», na relação «entre *igualdade e diferença*», bem como «ao nível da experiência da temporalidade [...] nomeadamente entre *passado, presente e futuro*», sem ignorar a relação entre o «*prazer sexual*» e o «*sofrimento*», por fim, encontra-se a relação «entre *experiência e sentido*».

Em termos conclusivos, sobre uma problemática cuja abordagem pode sempre raiar algo como uma ‘profanação’ de realidades em si inesgotáveis, transcendentemente íntimas e impassíveis de real redução, impõe-se uma atitude de razão vígil, que ponha em campo: «a *vigilância do discernimento permanente*, para compreender, dia-a-dia, caso a caso, qual o modo mais humano de a viver, sem correr o risco de abusarmos de nós próprios e dos outros. E não me parece que o único critério possa ser o desejo individual — mesmo que nunca possa ser descartado».

No capítulo em que aborda a «Ética cristã do amor erótico», Jorge Cunha, começando por chamar pelo nome próprio a questão em causa, afirma: «Se olharmos para o que se passa à nossa volta no que toca ao fenómeno erótico, ao que muito confusamente se chama afetividade e sexualidade, podemos partir de algumas observações iniciais.» A primeira é que se deve ao cristianismo um melhoramento na «vivência do afeto e do encontro sexual», realidade que «é mais satisfatória nos nossos dias do que no passado, seja no mundo antigo, seja no mundo medieval e moderno». Surpreendente? Não, pois foi o cristianismo que «iniciou a humanidade ao valor do afeto e ao sexo personalista». Apesar do que comumente se pensa, «a Igreja de hoje tem tido um influxo no melhoramento da vida afetiva e na vida conjugal».

Este sentido personalista marca decisivamente a reflexão do autor, que se serve também do pensamento de Michel Henry, filósofo que trava um combate contra isso a que chama «barbárie». De que se trata? «É uma crise da cultura que provém do esquecimento daquilo que Michel Henry chama “a vida”. Mais em concreto, uma cultura que *esqueceu a sensibilidade* e se fixa somente na *representação*.» Por outro lado, J.-L. Marion avisa que «o pensamento faz silêncio sobre o amor», tendo ambos os autores citados, em parte, razão, pois muito do pensamento filosófico refugiou-se em abstrações, precisamente, desligadas do concreto da vida que deveria interpretar, enriquecer de sentido.

O sentido ético como «bondade que funda a existência» permeia toda a reflexão do capítulo, que, assim, assenta no âmago ontológico da mensagem cristã. A vida erótica surge, deste modo, como possibilidade de partilha da «bondade que funda a existência», belíssima expressão.

Num primeiro ponto, o autor trata de «Uma barbárie com dois polos extremos», sendo que o primeiro aspeto diz respeito à «negação do valor da vida afetiva e do relacionamento sexual personalista» e o segundo à «funcionalização do sexo» bem como à «desregulação», simbolizada no refrão «é proibido proibir», revelando «o fracasso da realidade da comunicação e da comunhão entre seres humanos. Pois é de comunicação, de bem, de felicidade que falam o Evangelho e a Ética».

Num segundo ponto, acerca de «As ideologias da barbárie», encontram-se as orientações «repressora» e «liberalizante», nenhuma delas propriamente cristã, como o autor claramente demonstra. Diverso é o modo da «Antropologia e ética cristã», cujo «ponto focal é a relação

humana de amor nas suas diversas vertentes». Quer como realidade erótica, vivida entre seres humanos «normalmente, homem e mulher, que vivem, ao nível espiritual, psíquico e físico, um relacionamento que implica reciprocidade, igualdade, respeito, uma estabilidade no tempo, uma partilha de espaço de intimidade, e um compromisso estável. Trata-se, de modo genérico da vida matrimonial, vivida como liberdade e como instituição» quer como realidade de «*philia*», de amizade, que é «uma relação mais ampla entre seres humanos que pode unir dois ou mais sujeitos, que é menos interessada, mas que implica a gratificação recíproca, pode ter projetos comuns diversos, como o auxílio a entreadjudada. A amizade é, normalmente, uma relação de amor mais desinteressada e não vai até formas de intimidade sexual propriamente dita, mas pode ter certos gestos de afeto conforme as culturas». Por fim, encontra-se a «*agápê*», amor caritativo. Ora, «Para a teologia, é a caridade que dá o seu sentido profundo tanto a “*eros*” como à “*philia*”. Como assinala Bento XVI, a “*agápê*” é um amor descendente desde Deus para os seres humanos, enquanto “*eros*” é uma amor ascendente, que pretende transportar os amantes até ao divino. Por sua vez, a “*philia*” é uma relação horizontal».

As fontes cristãs são brevemente percorridas, a fim de se perceber «como colocam o problema que nos ocupa», findo o que, em «As normas morais do erotismo», afirma-se «convictamente que o erótico é uma vivência originária, sem a qual o conhecimento científico é insuficiente, ideológico e banal. Ao esquecer o *pathos*, a cultura de hoje torna-se uma cultura do espetáculo: sobre o que se vê. Ora, o afeto e o sexo são principalmente aquilo que não se vê. A sua representação é mesmo, em certa medida, impossível».

Uma questão impõe-se: «Como vamos, então, exprimir a fórmula da bondade, a respeito do encontro erótico?»; a que o autor responde: «Recua até ao lugar de origem da tua experiência instituinte que te capacita para o amor e persevera aí como quem bebe a fonte originária da vida», pois, «Nesse lugar de origem, se encontra a pessoa insubstituível que partilha a vida que dá ambos os sujeitos a si mesmos».

Todavia, «Esta fórmula ética tem de ser completada com uma norma moral», propondo-se, para o sentido de castidade: «ser casto significa precaver-se da vagabundagem que malbarata o sentimento compartilhado e faz do parceiro do encontro afetivo e sexual um objeto de

gratificação sob o impulso do seu Ego tirânico». Daqui decorrem corolários, que o autor partilha com o leitor.

Todavia, há questões concretas que se impõem na sua acuidade humana: «homossexualidade» e «género». Sobre a primeira, «A doutrina tradicional da Igreja tem compaixão com a condição homossexual e proíbe as manifestações de afeto e de sexo entre pessoas homossexuais». No entanto, uma questão mais funda se impõe, haja a coragem de a manifestar: no seguimento do que ficou estabelecido, «se o afeto de pessoas do mesmo sexo, que são homossexuais, reúne as características de oblatividade, de respeito, de exclusividade, pode ser classificado como um pecado?».

Responde-se: «A nosso ver, deixando em aberto um juízo sobre a condição homossexual, podemos dizer que o amor erótico das pessoas verdadeiramente homossexuais deve ser tratado moralmente como o das pessoas heterossexuais. Pode ser um pecado como muitos atos humanos; mas não é necessariamente pecado o encontro entre pessoas que sofrem a sua condição homossexual.»

Sobre as «questões de género», após uma breve história do tema, talvez de modo inesperado, afirma-se: «apenas a antropologia teológica tem um princípio de solução deste assunto», pois possui «uma visão do sujeito que parte da sua invisibilidade, que precede as suas formas aparentes. Este ponto de vista é tradicional a respeito da “persona” divina e humana de Jesus, e mesmo da teologia trinitária. A pessoa humana é uma “ultima solitudo” que nenhuma realização histórica esgota plenamente».

Inadmissíveis seriam quer «o desprezo pelo valor do masculino e do feminino. São as duas formas mais originárias da comunicação entre seres humanos. Qualquer forma de pensar as questões de género que visasse anular a riqueza da comunicação humana na base da diferença dos sexos seria vista como insensata e perversa» quer «o tratamento das questões de género que não parte do sofrimento das pessoas concretas, mas de um racionalismo abstrato que provém do universalismo científico. As reivindicações de género apenas têm fundamento se assentarem na validação responsável da experiência de si das pessoas concretas que necessitam da ajuda de todos para se instalarem na sua forma de ser enquanto indivíduos, membros de uma comunidade, honestos buscadores de uma vida verdadeiramente sentida e iluminada».

Em «“Abrir o livro da experiência”: Afetividade, sexualidade, género», António Martins, começa por citar paradigmaticamente S. Bernardo de Claraval, lembrando: «Hoje abrimos o livro da experiência», um dos que permitem conhecer a «vontade de Deus», sendo os outros, em leitura cruzada, «o Livro da Escritura que regista objetivamente por escrito a revelação de Deus e constitui norma para o viver crente; o Livro da Criação (ou da natureza) onde se pode compreender e conhecer também a revelação de Deus a partir da ordem da criação». É a partir desta biblioteca, restrita, mas seleta e incontornável, que temas como a «afetividade e sexualidade» podem e devem ser lidos, em termos cristãos.

Nada mais do que este tema «revela e manifesta a pessoa em seu estado de carência e de vulnerabilidade, mas ao mesmo tempo, e, sobretudo, em toda a sua potencialidade relacional e comunicativa, do que a afetividade. Realidade entranhada da condição humana, a afetividade é mais do que mera manifestação de sentimentos, de emoções e de afetos. Sendo tudo isso, é uma dimensão estruturante da pessoa humana, tanto nas pulsões psicossomáticas como no dinamismo volitivo e racional da vontade». Por ser assim, «A experiência da afetividade envolve a pessoa no seu todo: desejo, ternura, vontade, sentir, sentidos, corpo recebido pela biologia e corpo significado pela cultura, pela biografia relacional da própria existência».

A sexualidade acompanha a «expressividade afetiva da pessoa, entre carência e dom de si mesma». Em tal expressividade e expressão, «é toda a sexualidade que se manifesta corpórea e espiritualmente». Deste modo, a «sexualidade não é um conceito, é uma experiência, uma significação de si mesmo». Esta experiência, concretíssima, carrega consigo uma «promessa relacional» que «será sempre portadora de um limite, a vulnerabilidade da nossa própria carne. Afetividade e sexualidade são enigmas permanentes a decifrar e a significar. Por isso a sua integração numa relação amorosa é tarefa nunca concluída, sempre ameaçada, a exigir vigilância, feita de recomeços. Todas as relações afetivas se conjugam de modo imperfeito».

Não é possível pensar a identidade sem ser por referência à alteridade (e reciprocamente), deste modo, «A alteridade está no centro do debate sobre a identidade. O outro é sempre um *héteros* e, ao mesmo tempo, traz-nos sempre algo de semelhante (*homós*). Na aproximação dos semelhantes, seja qual for a orientação sexual, há sempre uma

alteridade que vem provocar alteração, afeição, afetação. O outro (ou a outra) (o *héteros*, ou o *alter*) é sempre aquele ou aquela que me chama, que me convoca a uma resposta».

Em «Perspetivas da antropologia cristã», reflete-se sobre a «herança bíblica» de tal antropologia, em que «Juntamente com a distinção homem-mulher, diferenciação na relação, alteridade e identidade, parentesco com a animalidade, sobressai o primado do ontológico (da relação com Deus): “Façamos o ser humano (*Adam*) à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn 1,26); “Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus Ele o criou” (Gn 1,27)». O sentido de comunidade é logicamente anterior ao de identidade, porque a alteridade é anterior a esta: «*Adam* é aqui substantivo coletivo»: «Não se exprimirá a humanidade, antes de mais, como uma unidade relacional? Não se poderá procurar a “imagem divina” primeiro numa humanidade comum, unitariamente compreendida, do que na diferença sexual-animal?»

Por outro lado, surge a questão fundamental: «O que emerge no texto bíblico não poderá ser o primado da relação “anterior”, ou como contexto da diferenciação sexual? Sendo a relação homem-mulher fundamento e expressão de comunhão na relação, de alteridade na identidade, aberta à fecundidade, este modelo antropológico apresenta-se na antropologia cristã como exclusivo, ou como inclusivo, aberto a outras possíveis modalidades expressivas da relacionalidade e da comunhão? E diremos nós, da afetividade e da sexualidade?»

A presença de Cristo no mundo, em que foi «“provado em tudo como nós, exceto no pecado” (Hb 1,15)», obriga a reler tudo o que, antes de tal presença, fundava a cultura, sobretudo no que ao ser humano diz respeito: «Uma antropologia da criação, tendo valor em si mesma, pode ficar enclausurada se não for completada por uma antropologia cristológica em perspetiva escatológica.»

Sendo assim, então, percebe-se que «Para vinho novo, odres novos», tendo em conta que «No campo da afetividade e da sexualidade, a cultura contemporânea apresenta tarefas teológicas e pastorais de enorme complexidade. A um paradigma monolítico binário, dominante até muito recentemente, surgem hoje complexas propostas antropológicas, algumas com radicalismos ideológicos (des)construtivistas a suscitar profundas resistências, também ideológicas, que acentuam o primado determinante da natureza biológica definida ao nascer», o que implica

que, em termos cristãos, «Entre “naturalistas” e “culturalistas” precisamos de encontrar uma via de meio que arrisque a não negar o corpo dado (originário) nem negar quanto o mesmo é significado pela cultura e pelas relações que a pessoa vive».

Num tempo de confusão ideológica e de grande fragilidade cultural, há que «Compreender melhor o sentido da experiência, o sentido do sentir e dos afetos, só enriquece a especificidade da antropologia cristã. Não para se abismar numa pura imanência, mas também para não esquecer que somos carne vivente, corpo em relação, desejo e orientação sexual».

A leitura integrada dos três livros é indispensável, pois «Na complexidade da compreensão da experiência da afetividade e da sexualidade, estamos convictos de que a inteligência crente e a ação evangelizadora da Igreja só ganham cruzando saberes e competências. Se a experiência humana é “livro a ler”, na linguagem de S. Bernardo, precisamos de uma “gramática” para ler a complexidade da realidade antropológica. Em sua especificidade irrenunciável de dizer a novidade de Cristo para o Homem, a antropologia cristã fica mais enriquecida se acolher e integrar, criticamente, os discursos das ciências sociais e humanas. Porque, na mensagem evangélica, está contida uma novidade antropológica, e porque a realidade humana tem já valor em si mesma, aberta, contudo, a uma consumação em Cristo».

Em «O amor possível. Relações homossexuais e doutrina moral», Aristide Fumagalli começa por afirmar que «A teologia moral faz um serviço à fé da Igreja, dando razão de como a fé dos crentes se traduz em vida vivida, em agir coerente com o seu confiar-se a Cristo. E, uma vez que a fé em Cristo é correspondência ao seu amor, a teologia moral interroga-se sobre como é que o amor de Cristo se traduz no amor dos cristãos», sendo que «Entre as declinações do amor de Cristo na vida dos crentes, o amor sexual tem especial relevo, aquele amor que vivem enquanto sexuados, diferenciados em homens e mulheres».

Por sua vez, «A teologia moral sexual, considerando as relações inevitavelmente sexuadas e difusamente sexuais, envolvendo integralmente os corpos sexuados, averigua a sua coerência ou não com o amor de Cristo, expresso no seu mandamento novo: “Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros” (Jo 13, 34)». Reconhece o autor que

«A relação de amor em que a diferença sexual entre os seres humanos aparece imediatamente mais evidente é aquela entre homem e mulher», sendo esta relação a que constitui o padrão. Havendo outras formas de viver o «amor sexual» «pelos crentes, homens e mulheres», para lá do «matrimónio», que, «na Igreja» é «celebrado como sacramento».

A realidade, que é o que é, suscita questões para as quais «a teologia é chamada a deixar-se interpelar e a indagar o amor dos homens e das mulheres crentes, mesmo quando não corresponde ao amor cristão», questões que se avolumaram e intensificaram «nos últimos decénios, a seguir à, assim chamada, “revolução sexual”, que tem como data simbólica o ano de 1968».

De entre estas questões, releva «a questão homossexual», sobre a qual o autor passa a refletir com densidade e profundidade, de que se salienta a ponderação de algumas palavras mais acutilantes do Papa Francisco, em que é dada primazia a ação segundo a caridade, segundo princípios, sobre uma fácil judicção, sempre sem-caridade. A questão «quem sou eu para julgar?» imediatamente põe o ser humano nos lugares teológicos, éticos, mas também antropológico e político que lhe compete, no que ao sentido ontológico profundo de alguém diz respeito. Como é sabido, de tal foro apenas Deus tem possibilidade de intuição e de conseqüente juízo. O mais é humana arrogância. O cristão é chamado, sem abdicar dos princípios cristãos, a ser ato de caridade, não ato judicial ou condenatório.

Pode, assim, e sem compromisso com o que não é passível de compromisso, o autor afirmar: «A Igreja é chamada a discernir o amor homossexual à luz do amor cristão, que é o amor de Deus revelado em Cristo por meio do Espírito Santo. Examinar o amor homossexual na ótica da fé cristã implica as seguintes interrogações: o amor homossexual pode ser amor interpessoal? Pode ser de qualidade cristã? Pode ser uma outra expressão do amor cristão relativamente ao amor heterossexual? Em que medida?» No mínimo, as questões têm de ser encaradas, pois não são meras curiosidades diletantes de académicos ociosos, mas reais dramas humanos, insolúveis em qualquer ideologia, mas trabalháveis positivamente através do melhor que o cristianismo possui, a palavra de caridade e de misericórdia de Deus feito carne capaz de sofrimento e de alegria, Cristo.

As respostas às questões postas só podem ser dadas em matriz cristã segundo o paradigma Cristo. Não há outro, e tudo o que se desvie de tal paradigma não é cristão.

Ora, para tal, há que se operar um «discernimento do amor homossexual». Tal discernimento não é tarefa fútil, mas «é pedido pela experiência de crentes homossexuais que tentam viver o seu amor correspondendo ao mandamento de Cristo de amar como Ele. O discernimento é, para além disso, solicitado por não poucos sacerdotes e agentes pastoraes que, acompanhando a fé de pessoas homossexuais, advertem para a insuficiência do ensino da Igreja a esse respeito». Exige-se uma resposta não apenas suficiente, mas boa. Não se trata de transigir, mas de enquadrar em termos cristãos; enquadrar não é cercar, não é ostracizar, é seguir Cristo na relação como o que necessita, precisamente, de amor, que, lembre-se, em termos cristãos, não se confunde com gosto, mas é, sempre, um querer-bem objetivamente, isto é, querer o bem próprio do outro e para o outro. Como Maria, ser servo do bem do outro, por mais que, eventualmente, tal custe ao benfeitor. Não é este custo que está em causa, mas o bem possível do que de tal bem necessita. O amor cristão é mesmo incondicional. Não conhece, «mas».

Para que tal discernimento possa acontecer com efetividade caritativa, há que ponderar o que o autor designa como «possibilidade do amor homossexual», em que é necessário que se reflita sobre «A alteridade homossexual», «A fecundidade sexual», em todas as suas dimensões.

A conclusão que se avança, na realidade nada conclusiva, aponta para que «A possibilidade de reconhecer, também numa relação homossexual, aspetos de alteridade sexual e de fecundidade geradora admite a possibilidade de que tal relação seja efetivamente de amor interpessoal e não de egoísmo narcisístico», apontando que, no entanto: «Não se pode, no entanto, negar que numa relação homossexual, a alteridade sexual seja mais reduzida relativamente a uma relação heterossexual, e também é inegável que a relação homossexual seja estruturalmente privada de fecundidade procriativa, prerrogativa de uma relação heterossexual, a não ser que haja impedimentos acidentais.»

A conclusão relevante a retirar deste capítulo reside na necessária recondução cristã de todo o amor, inconfundível com outras dinâmicas ou movimentos, a um também necessário paradigma caritativo, sem o qual o cristianismo, ou por falta de princípios ou por falta de sentido

oblativo, agápico, se dá como morto para quem dele necessita como porto de abrigo, não como cadafalso, este sempre capaz de resolver rapidamente todos os problemas, eliminando a pessoa. Todavia, não foi esta a solução de Pilatos?

Em «Nas linhas cruzadas sobre a homossexualidade, que linha teológica?», Jerónimo dos Santos Trigo pensa esta questão no horizonte da «relevância» da «mundividência cristã», procurando, sem deixar de ter em conta os princípios gerais, integrar a concretude da realidade, em que, de facto, a humanidade de carne e osso existe, vive.

O autor começa por refletir sobre «Ciências humanas, sinais dos tempos, teologia moral», citando a constituição *Gaudium et Spes*. Salienta-se que «A própria natureza humana e a verdade não têm uma versão definitiva; vão sendo descobertas», o que não anula a realidade própria das coisas, antes obriga a que haja um permanente discernimento acerca do que realmente são. Concretizando: «Tratando de realidades multidisciplinares e complexas, nenhuma perspectiva é completa. Há que evitar simplificações, reduzindo a realidade a uma só lógica, daí a necessidade do estudo interdisciplinar e transdisciplinar. Este refere-se ao cruzamento fecundo de saberes que, em determinadas matérias, gera novos métodos.»

Mais adiante, e de forma clara: «Tratando-se de realidades humanas, as perspectivas filosóficas, psicológicas, sociológicas, antropológicas, teológicas, são várias e, às vezes, até antagónicas. A questão não está aí, mas na pretensão de cada uma julgar ter a verdade.» Percebe-se que, como fundo político de todas estas questões e polémicas em seu torno, há uma questão de poder, de poder sobre a definição do que é propriamente humano.

Em «Princípios de ordem religiosa e moral», suscitam-se interrogações e buscam-se respostas. As interrogações fundamentais são: «na busca do que é verdadeiro, essencial ou secundário, quem define o seu conteúdo e como? É cada pessoa por si? E em relação aos “sinais dos tempos” como manifestações da revelação de Deus, com que instrumentos se discernem? Interpretam-se a partir do Evangelho, o Evangelho a partir deles, ou em dialética tensional? Quem decide e com que autoridade, que um acontecimento, uma teoria, uma vivência é um sinal dos tempos?». O autor desenvolve a sua reflexão como busca de resposta, em caminho, a tais questões.

No ponto sobre a «Natureza humana», é pensada a relevância do que se encontra implicado quando se usam as «noções de “natureza” e de “lei natural”», que traduzem paradigmas culturais vários, cuja fidelidade à realidade humana tem de ser aferida, sempre no respeito a tal mesma realidade, bem como ao princípio teológico enunciado inicialmente. No seio deste ponto, surgem novas questões fundamentais, a que há que procurar responder: «na “natureza humana”, há uma “ordem” prototípica que é dada? Há uma “natureza” e uma “ordem natural” que se reconhece, ou é cada saber, e dentro dele, cada corrente, que a define e a determina? Com que critérios? Comportamentos sexuais considerados “patológicos”, podem deixar de o ser, como sucedeu com a homossexualidade? E, em termos teológicos, há uma “ordem”, uma verdade da criação?».

Passando ao ponto dedicado especialmente a «Homossexualidade», o autor começa por apresentar uma definição do termo em causa, o que permite que sobre a realidade a que se refere se possa refletir de modo não ambíguo.

A reflexão tem em conta que «a condição homossexual é constitutiva da pessoa em concreto, não pode ser separada dos comportamentos que a integram e exprimem; é um modo específico e realista de viver a sexualidade humana. A cisão entre a condição e atos acaba por manifestar a homossexualidade ainda como vício ou patologia, não como identidade.» O ponto desenvolve a temática de forma esclarecedora.

Como ponto de chegada concreto e em relação com a necessidade de ação junto das pessoas, o autor apresenta um novo ponto: «Casamento e uniões homossexuais; discernimento e cuidados pastorais», em que pensa, na radicalidade da sua matriz incarnada, a problemática do relacionamento das pessoas homossexuais. Há todo um trabalho a desenvolver, sobre aquele já desenvolvido, em que o que mais importa é agir de forma que se possibilite que: «O percurso é [seja] para “discernir” as melhores formas de realizar a própria vocação pessoal e eclesial por parte da pessoa homossexual. Não se limita a acolher e a discernir, mas a integrar.»

Termina o autor a sua profunda reflexão com um ponto dedicado a «Linguagem verbal e linguagem corporal», em que se procura discernir como para realidades diferentes deve fazer sentido usar termos diferentes, pois apenas o respeito pela diferença terminológica pode manifestar um real respeito pela diferença ontológica, que é, pensamos, o que está

em causa em toda a problemática da humana *identidade e sexualidade*, da sexualidade como parte integrante e inalienável da identidade que constitui cada um e todos os seres humanos, todos diferentes, mas todos semelhantemente feitos, por Deus, à sua imagem e semelhança, matriz de uma comum humanidade, não redutível a coisa material e material ou ética e politicamente manipulável.