



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** 523513/23

**Data** novembro 2023

**Tiragem** 800 exemplares

**ISBN** 9789725409886

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

**Licença:** Este trabalho encontra-se publicado com a Licença  
Internacional Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0



# 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

## Pórtico: Memória descritiva do projeto «Entre Linhas»

SUSANA SÁ | JUAN AMBROSIO | P. LUÍS MARINHO<sup>1</sup>

### **Lugares da afetividade e da sexualidade na configuração da identidade pessoal**

Como responder a uma incómoda, bem identificada, constatação de que a raiz identitária do CNE não é convocada para dar sentido à configuração da identidade pessoal no que à afetividade e sexualidade diz respeito? Como trazer para a luz do Evangelho e da fé cristã essas zonas de sombra numa proposta educativa que se deseja integral? Como capacitar os dirigentes do CNE para assumir por inteiro a missão de educadores que acolhem, ouvem, acompanham e propõem a crianças e jovens o horizonte de uma vida feliz, na qual a pessoa de Jesus Cristo nada tira do que a vida tem de grande e belo e feliz?

Eis algumas das interrogações que estiveram na origem do projeto «Entre Linhas». Concebido já no início da pandemia da Covid-19, foi assumido como uma iniciativa do CNE, sob a coordenação do Assistente Nacional, e procurou parceiros relevantes no panorama escutista e eclesial: Movimiento Scouts Católico, de Espanha (MSC), comité Europa/ /Mediterrâneo da Conferência Internacional Católica do Escutismo (CICE), Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa e Secretariado Nacional da Educação Cristã. Este projeto encontrou na fundação Porticus um apoio generoso de valor inestimável.

### **Entre Linhas. A sexualidade humana: entre a natureza, a cultura e a liberdade.**

A expressão «Entre Linhas» pode ser entendida de diversos modos. Um deles aponta para aquilo que aparece «dito» de um modo

---

<sup>1</sup> Projeto «Entre Linhas».

subentendido, ou seja, como que escondido entre as linhas escritas, o modo de coisas que se querem dizer, mas não se querem assumir abertamente. Não foi neste território que nos situámos. Um outro modo de entender a expressão — e foi esse que assumimos e é esse no qual nos movimentamos — aponta para uma reflexão que se quer desenvolver e realizar a partir de várias linhas de pensamento, explorando toda a amplitude desse espaço.

Não quisemos seguir só uma única linha de reflexão e ação, mas, antes, procurámos aprofundar, na complementaridade de diversas dimensões constitutivas da condição humana, uma reflexão cristã acerca da afetividade e sexualidade humanas e, a partir dessa mesma reflexão, desenhar itinerários de formação no contexto do CNE.

Ainda não tinha começado o atual processo sinodal em curso na Igreja Católica, já nos tínhamos posto, desde o início, em atitude de escuta, na congregação de sensibilidades, idades e horizontes de vida diversos para se constituir uma equipa de desenvolvimento formada por dirigentes do CNE e amigos das instituições parceiras, que desse corpo ao projeto.

E assim, começámos este caminho, em 7 de outubro de 2020. Foram já despendidas mais de 3 300 horas de trabalho de voluntários e profissionais, convidados 13 especialistas em áreas de relevo, escutados 16 jovens dirigentes e 15 caminheiros, num fim de semana presencial, e recebidos cerca de 100 contributos partilhados num formulário *online*, que permitiram um aprofundamento significativo da realidade e dos desafios que são colocados ao CNE.

Entre os nomes dos especialistas que já participaram neste processo, estão os professores da Faculdade de Teologia da Universidade Católica João Manuel Duque, Jerónimo Trigo, António Martins; a ex-presidente da Comissão para a Igualdade de Género, Teresa Fragoso; o antropólogo Miguel Vale de Almeida; a psiquiatra Zélia Figueiredo, que tem acompanhado processos de mudança de género no Hospital Magalhães Lemos, do Porto; a socióloga Lígia Amâncio; a psicóloga clínica Fabrizia Raguso; a diretora do gabinete em Genebra do Fundo das Nações Unidas para a População, Mónica Ferro; a psicóloga Olga Cunha; a professora da Faculdade de Medicina do Porto, Susana Sá; o jurista Pedro Vaz Patto e o teólogo Aristide Fumagalli (Milão).

## O que pretendemos alcançar?

- Abraçar a realidade, as dúvidas e os desejos dos jovens;
- Desenvolver a dimensão afetiva na reflexão e na prática eclesial e escutista;
- Contribuir para a criação de um discurso aprofundado sobre a afetividade/sexualidade na Igreja e na sociedade;
- Aumentar a cidadania ativa e o compromisso eclesial;
- Aprofundar a fé cristã numa perspetiva de proximidade com os jovens;
- Favorecer a inclusão de todos os Escuteiros e Dirigentes, à luz da fé cristã;
- Apontar linhas de reflexão e diálogo sobre a afetividade e a sexualidade no programa educativo do CNE;
- Enriquecer o Sistema de Formação de Adultos e o Programa Educativo.

## Anima-nos uma convicção, que podemos declinar assim:

— Procuramos um diálogo amplo: eclesial, académico e social:

«Numa sociedade pluralista, o diálogo é o caminho mais adequado para se chegar a reconhecer aquilo que sempre deve ser afirmado e respeitado e que ultrapassa o consenso ocasional. Falamos de um diálogo que precisa de ser enriquecido e iluminado por razões, por argumentos racionais, por uma variedade de perspetivas, por contribuições de diversos conhecimentos e pontos de vista, e que não exclui a convicção de que é possível chegar a algumas verdades fundamentais que devem e deverão ser sempre defendidas.»<sup>2</sup>

— Este é um projeto de cristãos católicos, de um movimento católico. Não é um diálogo com a Igreja, mas com diversas instâncias (articulações) da Igreja. A Igreja é Povo de Deus, comunhão de carismas e ministérios. Assumimos a nossa parte, a nossa responsabilidade. Trata-se, pois, de um projeto fundamentado e alimentado no seguimento de Jesus Cristo.

---

<sup>2</sup> Papa Francisco, *Fratelli tutti*, 211.

— No meio de tantas polarizações na sociedade e na Igreja, queremos prestar atenção à nossa missão de educadores: não deixar os jovens sozinhos, isolados nas suas questões, nem apenas entre eles, nem apenas com especialistas. Queremos ser interlocutores credíveis, rosto de uma Igreja que acompanha, cuida e propõe.

— Este não é um projeto que tenha como meta apenas a inclusão, mas que procura tornar o Evangelho fecundo, capaz de dar sabor e beleza à vida de cada pessoa, de cada criança e jovem que vive ou quer viver a proposta escutista do CNE.

O Simpósio realizado em Coimbra a 28 e 29 de janeiro, de 2023 — de que esta obra faz memória — é parte integrante deste percurso estruturado de reflexão, aprofundamento, e diálogo que nos possa conduzir a uma melhor prática educativa. Deste modo, estamos convictos que contribuimos para o cuidado pastoral das pessoas, muito animados pelas luminosas palavras do Papa Francisco:

«Eu distingo sempre o que é a pastoral com as pessoas que têm orientação sexual diversa do que é a ideologia do género. São duas coisas distintas. A ideologia do género, neste momento, é das colonizações ideológicas mais perigosas. Vai muito para além da sexualidade. Porque é perigosa? Porque dilui as diferenças, e a riqueza dos homens e das mulheres e de toda a humanidade é a tensão das diferenças. É crescer através da tensão das diferenças. A questão do género vai diluindo as diferenças e fazendo um mundo igual, sem nuances, tudo igual. E isso vai contra a vocação humana.»<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Papa Francisco, Entrevista ao jornal *La Nación*, 10 de março de 2023. <https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/entrevista-de-la-nacion-con-el-papa-francisco-la-ideologia-del-genero-es-de-las-colonizaciones-nid10032023/>.

## Palavras do Arcebispo Emérito de Braga

D. JORGE ORTIGA<sup>1</sup>

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.

A Palavra era espontânea, colocada diante de situações concretas. Mas também elaborada sistematicamente. São vários os discursos que pronunciou.

S. Mateus sintetizou-os em cinco. Agrupando-os segundo uma lógica muito concreta. O primeiro é conhecido como o Sermão da Montanha, tendo presente o lugar onde foi pronunciado, ou o sermão das Bem-Aventuranças.

Aqui Jesus apresenta como que um código de vida para o Povo de Deus. Coloca as exigências éticas mais importantes. São um verdadeiro código de vida.

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.

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.

No Sermão da Montanha estão sistematizados os ensinamentos feitos em diversas ocasiões que o evangelista selecionou, tornando-o um verdadeiro discurso. Aqui Jesus é o novo Moisés, fundador dum povo, ao qual dá as suas leis e os seus mandamentos.

Verificamos que pretende formar os seus discípulos para algo muito importante. Quer que sejam felizes. Bem-aventurados. Só depois coloca

---

<sup>1</sup> Vogal da Comissão Episcopal da Educação Cristã e Doutrina da Fé.

o motivo, como que sublinhando um caminho a seguir. Na verdade, Jesus propõe um caminho para alcançar a felicidade.

Há dias saiu um livro, ainda não traduzido em português, que encerra pequenos discursos do Papa Francisco, pronunciados ou escritos em diversas ocasiões. Tem um título muito sugestivo. *Ti Voglio Felice. Quero-te feliz*. A ti, a cada um.

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.

Regressando às Bem-Aventuranças, verificamos que apenas duas se concretizam no presente, no momento em que se vivem. Os pobres em espírito, deles é o Reino de Deus. Os que sofrem perseguição por amor da justiça porque deles é o reino dos céus.

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. 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.

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.

Os conteúdos deste simpósio colocam-se nesta perspetiva. 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.

Nada de duplicidade de opções e critérios. É esta pureza de todos e de toda a vida.

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.

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. A verdade brilhará.

Como nos situarmos sendo fiéis ao Evangelho e progredindo com todos?

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.



## Introdução

AMÉRICO PEREIRA<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> 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 lembrar-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 antropológicamente 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 [...]»<sup>2</sup>, tem sido definida como um

---

<sup>2</sup> 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 perspetiva 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 teologar».

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 lembrar 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.

# Afetividade e Sexualidade: um olhar de um escuteiro

PAULO RENATO COSTA PINTO<sup>1</sup>

Quando fui desafiado a pensar o tema da afetividade e sexualidade na configuração da identidade pessoal, questionei-me sobre o tipo de abordagem que poderia fazer sobre o assunto. Como não sei abordar o assunto na perspectiva científica, filosófica, antropológica ou mesmo teológica, fico-me com uma abordagem simples, enquanto dirigente do CNE, atento e preocupado com as polarizações que estão a marcar o nosso tempo.

Este tema é muitas vezes marginalizado no quotidiano das nossas vidas, em todas as suas dimensões, assunto falado «entrelinhas» e com muitos silêncios. Até mesmo o modo como nos relacionamos uns com os outros pode estar a viver uma transformação.

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?

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?

---

<sup>1</sup> Chefe Nacional Adjunto do CNE.

O nosso comportamento, enquanto sociedade e individualmente, na vivência desta e doutras dimensões da vida é claramente reflexo das tradições e da cultura em que estamos inseridos.

Na nossa realidade é evidente a influência da moral cristã, que durante muito tempo, para o bem e para o mal, assentou no medo e numa certa culpabilização excessiva. E isso pode ajudar a explicar muito do que hoje estamos a viver, estes silêncios por parte dos nossos adultos voluntários.

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.

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.

Para melhor acompanharmos os nossos jovens neste processo, precisamos de compreender criticamente e interiorizar esta evolução, aplicando-a também no seio da nossa associação. E isto não é apenas porque a sociedade está a caminhar neste sentido, mas sobretudo porque temos a missão clara de ajudar a desenvolver todos os jovens que em nós confiam, de forma integral e sem exclusões.

Se, no que diz respeito ao acolhimento de crianças e jovens, fica claro o que deve ser feito, então, o grande desafio é olharmos para o convite que poderemos dirigir a adultos, que se reconheçam na e vivam a condição homossexual, para se tornarem educadores na nossa associação. Será que podemos não convidar um adulto com perfil para ser educador no CNE apenas porque é homossexual?

Na minha visão, fica claro que não podemos. Quando abordamos este tema do ponto de vista da biologia, psicologia, antropologia,

teologia católica — como se fez no âmbito do simpósio que deu origem a esta obra —, fica cada vez mais fortalecida esta minha visão.

Estou certo de que o CNE não procura, nunca procurou, andar atrás de modas ou políticas. No entanto, estou ainda mais certo de que o CNE não é um espaço de exclusão e tribalismos, mas sim um espaço de diálogo, em que aprendemos a viver como irmãos, com todos os que querem seguir o caminho de felicidade proposto por Jesus, na comunhão da Igreja.

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.

Em meu entendimento, já estamos a correr atrás do prejuízo, pois não soubemos, em tempo oportuno, fazer a leitura certa nem procurámos responder às interpelações que nos estavam a chegar. Temos a obrigação de fazer caminho, no sentido de dar ou ensaiar as melhores respostas, em fidelidade ao Evangelho de Jesus Cristo e à missão que Ele nos confiou.

# Neurobiologia

SUSANA SÁ<sup>1</sup>

## Introdução

Atualmente, com a emergência de novas formas de se pensar o «eu», tornou-se comum a noção de que não há diferença entre seres humanos. Esta teoria, assente em princípios humanistas e de igualdade, está a chegar ao extremo de se considerar que não há qualquer diferença entre seres humanos, mesmo ao nível da sua biologia.

Há mais de meio século que se especula sobre teorias de *diferenciação sexual*<sup>2</sup> entre mamíferos, nomeadamente na espécie humana<sup>3</sup>. Se, num primeiro momento, se identificou a *genitália externa*<sup>4</sup> como a causa da diferenciação sexual, com o advir de novas técnicas, a ação das *hormonas sexuais*<sup>5</sup> passou a ter um papel preponderante. Considerando-se que no início era ainda desconhecida a ordem causal dos eventos (os genitais seriam causa ou consequência das hormonas sexuais), a observação da genitália externa, aquando do nascimento, tornou-se o ato informativo para categorizar a pertença a um dos sexos. Esta categorização acompanhou-se de um crescente de conceitos definidos culturalmente para cada um dos sexos e da representação/papel que cada indivíduo desempenha na sociedade.

---

<sup>1</sup> Unidade de Anatomia, Faculdade de Medicina da Universidade do Porto, Departamento de Biomedicina. <https://orcid.org/0000-0002-5078-980X>.

<sup>2</sup> Características anatómicas, fisiológicas ou comportamentais que diferem nos indivíduos dos dois sexos.

<sup>3</sup> Revisto em ref.<sup>as</sup> [1, 2].

<sup>4</sup> Órgão genital externo, nos machos apresentado pelo pénis e escroto e nas mulheres pela vulva e vagina.

<sup>5</sup> Compostos libertados pelas gónadas, para a corrente sanguínea e que vão atuar em vários órgãos que apresentem os seus recetores, desencadeando processos bioquímicos.

Numa realidade em crescendo de pensamento crítico, estes conceitos culturais foram sendo postos em causa, nomeadamente com a contestação do papel culturalmente atribuído à mulher (menor, mais frágil, menos relevante). No acompanhar deste debate, aparecem as objeções das pessoas com *orientações sexuais*<sup>6</sup> e *identidades de género*<sup>7</sup> diferentes da maioria pelo direito de pertencer, em igualdade, à sociedade.

Esta onda de controvérsia evoluiu de tal forma que pôs em causa a existência de diferentes realidades masculina e feminina, considerando que os elementos da espécie humana são todos iguais e que a diferença é apenas cultural.

A realidade da biologia mostra um quadro diferente, em que existe, na verdade, diferenciação sexual entre os membros da espécie humana<sup>8</sup> e que algumas dessas diferenças podem estar na base da orientação sexual e da identidade de género<sup>9</sup>.

Neste texto, propõe-se 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 género.

---

<sup>6</sup> Corresponde a uma preferência afetiva, com ou sem expressão sexual, por pessoas do mesmo sexo, do sexo oposto ou de ambos os sexos.

<sup>7</sup> Sentido psicológico do «eu» pessoal, como distinto do seu sexo biológico, no entanto, o género é fundamentado ou referente ao sexo biológico.

<sup>8</sup> Tendo bem presente que a cultura (a educação) desempenha um papel preponderante na resposta cerebral, neste texto abordarei apenas a temática biológica, considerando o sexo como o definido pelos cromossomas x e y (sexo genético), sendo os «homens» as pessoas portadoras de cromossomas xy e as «mulheres» as pessoas portadoras de cromossomas xx.

<sup>9</sup> O encéfalo é também o lugar da criação do pensamento e do comportamento, sendo o lugar da definição do «eu», que incorpora muita subjetividade na sua construção. Neste caso, defino «género» como categoria dicotómica correspondente à autointerpretação da sua posição na categoria sexo. Se a sua autorreferenciação é coincidente com o seu sexo genético, digo que a pessoa apresenta «congruência de género»; se, pelo contrário, a autorreferenciação é oposta ao seu sexo, a pessoa apresenta «incongruência de género».

## Diferenciação sexual

Os humanos, como todas as espécies que se reproduzem de forma *sexuada*<sup>10</sup>, apresentam diferenças entre os participantes da reprodução. A primeira característica informativa de diferenciação sexual, quer nos humanos quer nos animais de espécies com reprodução sexuada, está no genital externo, que distingue macho de fêmea. A esta distinção se associou toda uma série de atributos corporais e psíquicos característicos de cada tipo de indivíduo; tanto nas outras espécies animais, como na espécie humana.

A teoria clássica, quase centenária, de desenvolvimento sexual defende que o sexo é definido pelo tipo de *gónada*<sup>11</sup> e *gâmetas*<sup>12</sup> produzidos; a determinação sexual (organização das estruturas com *fenótipo*<sup>13</sup> sexualmente diferente) é o primeiro momento do desenvolvimento sexual, desencadeado pela *expressão génica*<sup>14</sup> que controla o desenvolvimento da gónada. Esta determinação inicia-se com a expressão do gene *Sry* pelo *cromossoma*<sup>15</sup> Y que induz a formação da gónada masculina que expressa *testosterona*<sup>16</sup>, promovendo o desenvolvimento do genital externo masculino; e também a hormona inibitória mülleriana, que anula os primórdios das gónadas femininas. Por oposição, o sexo feminino, que não apresenta cromossoma Y (apresenta apenas cromossomas

---

<sup>10</sup> Uma forma de reprodução que é realizada por meio da fusão de dois tipos de células reprodutoras especializadas, chamadas gâmetas. Nos animais, essas células especializadas são o óvulo e o espermatozoide.

<sup>11</sup> Os órgãos em que se produzem os gâmetas necessários para a reprodução. As gónadas femininas estão localizadas nos ovários, enquanto as masculinas localizam-se nos testículos.

<sup>12</sup> Células sexuais haploides que se formam nas gónadas por meiose. Quando se dá a fecundação, ocorre a fusão dos núcleos dos dois gâmetas.

<sup>13</sup> Complexo das características morfológicas e funcionais observáveis de um organismo.

<sup>14</sup> Processo pelo qual a informação hereditária contida num gene (por exemplo, DNA) é utilizada de modo a formar um produto funcional, tal como proteínas ou RNA.

<sup>15</sup> É uma estrutura altamente organizada de uma célula, que contém o material genético de um organismo.

<sup>16</sup> É a principal hormona sexual masculina, produzida no testículo; desempenha um papel fundamental no desenvolvimento de tecidos reprodutores masculinos, bem como na promoção de características sexuais secundárias.

xx), não expressa esse gene e, por isso, anula-se o primórdio da gónada masculina e desenvolve-se a feminina<sup>17</sup>.

Embora esta codificação genética aporte, por si só, outras diferenças entre portadores de cromossomas sexuais xx ou xy<sup>18</sup>, a maior influência desta diferença advém da formação de um *sistema endócrino*<sup>19</sup> sexualmente dimórfico, que é dependente do desenvolvimento e ação das gónadas. A síntese e libertação de hormonas diferentes por parte de gónadas dimórficas direciona o desenvolvimento do corpo em geral, e do encéfalo em particular<sup>20</sup>.

Existe, no entanto, diferenciação sexual independente da formação de gónadas e da produção de hormonas. A teoria corrente sobre diferenciação sexual apresenta uma mudança de paradigma, ao definir que os fatores primários de viés sexual estão codificados nos cromossomas sexuais (x e y), uma vez que são as únicas estruturas diferentes nos gametas dos machos e das fêmeas<sup>21</sup>. Deste facto sucede que todas as expressões fenotípicas (morfológicas e fisiológicas) são a jusante desta característica genética e são dela dependentes. Estudos recentes em roedores mostraram variação fenotípica associada aos cromossomas x e y não dependente da gónada, que podem estar relacionados com fatores internos (*epigenéticos*<sup>22</sup>) ou externos (nomeadamente *disruptores ou moduladores endócrinos*<sup>23</sup>) que afetam a regulação génica.

A diferenciação sexual está também patente no desenvolvimento do corpo: os homens apresentam um sistema músculo-esquelético mais desenvolvido, são habitualmente maiores e mais fortes; na reação à doença, em que se mostrou que os homens apresentam maior risco

---

<sup>17</sup> Diferenciação sexual, revisto em ref.<sup>as</sup> [1-5].

<sup>18</sup> <https://thefocusfoundation.org/>.

<sup>19</sup> Formado pelo conjunto de glândulas que apresentam a produção de hormonas.

<sup>20</sup> Ativação das regiões relacionadas com os comportamentos tipicamente masculinos e a inativação das relacionadas com o comportamento tipicamente feminino.

<sup>21</sup> Revisto em ref.<sup>a</sup> [1].

<sup>22</sup> Fatores promotores de alterações genéticas herdáveis (passam para a prole) que alteram a sequência de DNA e não são restritos a uma fase específica da vida.

<sup>23</sup> São substâncias exógenas que agem como hormonas e causam alterações na função fisiológica das hormonas endógenas.

de apresentar doenças mais graves e com pior prognóstico do que as mulheres<sup>24</sup>.

Estudos em humanos são difíceis de realizar, uma vez que apresentam grandes variáveis. No entanto, o estudo de algumas doenças e erros de desenvolvimento ajudou a aumentar o conhecimento sobre a evolução das diferenças sexuais e as suas variações.

Para que o desenvolvimento humano seja moldado pela testosterona, é necessário que os homens, por expressarem os cromossomas xy, sejam mais *sensíveis à testosterona*<sup>25</sup> do que as mulheres. Isto significa que a expressão de testosterona deve ser acompanhada da expressão de *receptores de androgénio*<sup>26</sup> nas células que vão responder à hormona, para que a sua ação possa ter efeito, e para que a diferenciação sexual decorra no sentido dos cromossomas sexuais<sup>27</sup>.

Os homens que não expressam recetores de androgénio, não apresentam gónada externa masculina (o seu genital é semelhante ao genital feminino), mas apresentam testículos. Já as mulheres com excesso de testosterona (ou maior expressão de recetores de androgénio), apresentam o genital externo levemente masculinizado; neste caso, o comportamento infantil é também tendencialmente masculino<sup>28</sup>; embora como adultos apresentem comportamento feminino, sendo maioritariamente *heterossexuais*<sup>29</sup>. Também a redução da produção de testosterona (por exemplo, a expressão apenas do seu *precursor*<sup>30</sup>, que tem menos ação nos recetores de androgénio), promove o desenvolvimento de aparelho genital interno masculino e externo feminino, sendo estas pessoas

---

<sup>24</sup> Revisto em ref.<sup>as</sup> [6-8]; ver também <https://www.bionity.com/en/news/1173022/cause-found-for-higher-sex-specific-risk-of-mortality.html>; <https://www.bionity.com/en/news/1173037/a-new-study-reveals-the-evolutionary-reason-why-women-feel-colder-than-men.html>.

<sup>25</sup> Apresentam maior expressão de recetores de androgénio onde a testosterona possa atuar.

<sup>26</sup> Moléculas com grande afinidade para as hormonas sexuais masculinas (testosterona) que quando se ligam à hormona são ativadas, desencadeando processos bioquímicos.

<sup>27</sup> [1-3, 9].

<sup>28</sup> [3, 10, 11].

<sup>29</sup> Pessoa que apresenta orientação sexual para o sexo oposto.

<sup>30</sup> Molécula que será transformada para produzir determinada hormona.

habitualmente educadas como meninas até à puberdade. Na puberdade, a produção de testosterona aumenta e aproximadamente metade destas pessoas apresenta comportamento masculino, sendo heterossexuais masculinos<sup>31</sup>.

Além de alterações na produção das hormonas, muitas vezes existem variações genéticas que conduzem a alterações na diferenciação sexual. Um exemplo deste tipo de variações são os fatores epigenéticos, que promovem alterações do genoma dos progenitores que são depois passadas à prole<sup>32</sup>. Estes marcadores controlam o desenvolvimento sexual antes da libertação das hormonas sexuais e podem desencadear «conflito sexual»<sup>33</sup> dentro dos genes. Este conflito epigenético ocorre quando desaparece a possibilidade de apagar determinada característica de determinado sexo que é depois herdada pelo indivíduo de outro sexo, influenciando, por isso, de forma oposta o seu comportamento<sup>34</sup>. Estudos mostraram a existência de fatores epigenéticos que induzem a redução da sensibilidade dos homens à testosterona e de outros fatores que aumentam essa sensibilidade em mulheres<sup>35</sup>. Estes marcadores epigenéticos sexualmente opostos são benéficos para o progenitor que os produziu, mas quando as alterações induzidas por eles se transmitem através de gerações (i.e., não são apagados), acabam por ser prejudiciais para os descendentes do sexo oposto, contribuindo para a discordância de características entre cromossomas e gónadas<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> Esta percentagem é a mesma para pessoas que cresceram com perfis educativos de género contrário; [3, 10, 11].

<sup>32</sup> [5, 12].

<sup>33</sup> Quando o sentido da expressão génica induzida pelo fator epigenético é oposto ao da expressão génica dos cromossomas sexuais.

<sup>34</sup> [5, 12].

<sup>35</sup> Idem.

<sup>36</sup> Idem.

### Quadro resumo 1

- Junção de gâmetas diferentes → perfil genético sexualmente diferenciado → produção de gónadas → produção hormonas → interação com recetores → desenvolvimento do genital externo.
- Pode haver variação em vários locais: junção dos cromossomas; expressão em excesso ou deficiente de hormonas e/ou dos recetores.
- Variações na morfologia e fisiologia dos indivíduos.
- Fatores genéticos a jusante dos cromossomas (antes das hormonas) ajudam a determinar diferentes respostas fisiológicas (resposta a doenças e inflamação).
- Fatores epigenéticos podem promover conflito sexual.

### Dimorfismo sexual no encéfalo

O desenvolvimento do encéfalo, como de qualquer outro órgão, é também dependente do *cariótipo*<sup>37</sup> de cada indivíduo e da ação das hormonas libertadas pelas gónadas. Este facto induz, de igual modo, diferenciação sexual no fenótipo encefálico (diferenças na morfologia e fisiologia) que se expressa na ação e no comportamento do indivíduo. Sendo um mamífero primata, o ser humano é muito diferente dos seus parentes *filogenéticos*<sup>38</sup>, nomeadamente na sua capacidade de socialização e abstração. Estas características introduzirão também diferenças significativas na morfologia, fisiologia e resposta cerebral humana.

No geral, a ação do cérebro humano é igual em todas as pessoas (independentemente do *cariótipo*), ressalvo apenas as situações de patologia. Foi, no entanto, detetado dimorfismo sexual na anatomia de algumas regiões encefálicas e mais ainda na sua fisiologia. Estas diferenças

<sup>37</sup> O conjunto de cromossomas dentro de um núcleo de uma célula, característico da espécie.

<sup>38</sup> Relação evolutiva entre grupos de organismos.

são muito dependentes da regulação das hormonas sexuais, acompanhada da diferente expressão dos recetores hormonais<sup>39</sup>.

Algumas áreas encefálicas expressam, diferencialmente, recetores para as hormonas sexuais que, ao serem ativadas, vão desencadear respostas sexualmente diferentes. Estas repostas podem ser fisiológicas, como a ativação ou a inibição de determinado processo neuronal; ou anatómicas, na produção de mais ou menos *células neuronais*<sup>40</sup> ou *contactos sinápticos*<sup>41</sup>, conduzindo a respostas neuronais diferentes em indivíduos de ambos os sexos.

O encéfalo é muito dependente da circulação destas hormonas quer como agentes de crescimento, quer como agentes de ativação neuronal. Existem neurónios que expressam apenas um tipo de recetores para as hormonas sexuais, sendo ativados ou inibidos apenas pela ação dessa determinada hormona<sup>42</sup>. Esta ativação diferencial vai promover, no fim do processo, a modulação de comportamentos que serão diferentes nos seres masculinos (produtores de testosterona) e femininos (produtores de *estradiol e progesterona*<sup>43</sup>). Estes neurónios estão espalhados no encéfalo, mas existem em maior abundância nas áreas neuronais relacionadas com o comportamento reprodutor e com o papel que cada elemento da espécie tem no cuidado e proteção da prole<sup>44</sup>. No entanto, o dimorfismo sexual humano é em *continuum*, ao contrário do dos roedores, que é dicotómico.

Estudos realizados em encéfalos humanos mostraram que estas diferenças são muito subtis e parecem não aportar grandes desigualdades

---

<sup>39</sup> [1-5,13].

<sup>40</sup> Células do cérebro, nomeadamente neurónios (células produtoras de potencial eléctrico) e glia (células de suporte).

<sup>41</sup> Forma de comunicação elétrica ou química entre neurónios.

<sup>42</sup> [1-4, 9].

<sup>43</sup> Hormonas produzidas e libertadas pelo ovário.

<sup>44</sup> As áreas neuronais mais consistentemente sexualmente dimórficas são o núcleo de Onuf (responsável pela ereção do pénis), o núcleo intersticial do hipotálamo anterior (INAH) 1 — maior nos homens entre os 4-50 anos (considerado recíproco do Núcleo Sexualmente Dimórfico na área pré-óptica do rato) e o núcleo do leito da estria terminal — menor nas mulheres, todos dependentes do pico de testosterona perinatal; e a amígdala que é dependente dos picos hormonais da puberdade. [14, 15].

no funcionamento do encéfalo de indivíduos de ambos os sexos, considerando que o dimorfismo é muito raro no encéfalo humano e que as áreas mais masculinas ou femininas apresentam grande sobreposição entre os sexos.<sup>45</sup> A difícil caracterização de respostas neuronais (ações e comportamentos) como particularidades consideradas *male-typical* (apresentadas maioritariamente em homens) ou *female-typical* (apresentadas maioritariamente em mulheres) dentro de grupos de pessoas com igual identidade de género e orientação sexual torna impeditivo o seu uso como medida de comparação ou como características reconhecidas de um ou outro grupo. Ao contrário de outras áreas anatómicas, não podemos dizer que existe um encéfalo totalmente masculino e outro totalmente feminino<sup>46</sup>. E esta particularidade parece reforçar a noção, apresentada pela teoria de género, de que não existem diferenças sexuais nos humanos que justifiquem os papéis de género instituídos culturalmente.

No entanto, a biologia diz o contrário. No geral, os homens apresentam maior área de superfície cortical e maior volume cerebral, tanto de *substância cinzenta*<sup>47</sup>, como de *substância branca*<sup>48</sup>. Estas variações que se expressam em diferenças de número de neurónios e de conectividade neuronal parecem, de alguma forma, organizar a resposta neuronal (pensamento e ação) característica dos indivíduos de cada sexo, nomeadamente, os homens apresentam melhor função executiva e memória espacial e as mulheres, melhor fluência verbal, reconhecimento emocional e memória de localização de objetos<sup>49</sup>.

No entanto, a expressão génica, dependente do cariótipo (xx/xy) e independente da libertação hormonal, é também relevante na determinação das diferenças entre homens e mulheres. Estudos realizados em ratinho mostraram que as hormonas e os genes não são fatores interdependentes<sup>50</sup>. No entanto, é difícil separar os efeitos da expressão génica e das hormonas no encéfalo, porque estes não podem ser separados em

---

<sup>45</sup> Revisto em ref.<sup>as</sup> [14, 16].

<sup>46</sup> Idem.

<sup>47</sup> Conjunto de neurónios de uma determinada área do encéfalo.

<sup>48</sup> Conjunto de fibras (dendritos e axónios) de comunicação entre neurónios de diferentes áreas.

<sup>49</sup> [1, 2, 4, 15, 17, 18].

<sup>50</sup> [1].

forma de modelo, para serem estudados. Por outro lado, existem muitas variações que são causadas pelo ambiente cultural de cada um. Assim, a maioria dos estudos em humanos centrou-se em pessoas que apresentam variações na expressão de determinados genes ou hormonas. Homens e mulheres que apresentam excesso de expressão de recetores de androgénio e testosterona apresentam *padrão cortical*<sup>51</sup> (espessura e volume) tipicamente masculino, por sua vez, pessoas com redução da expressão de recetores de androgénio ou de testosterona apresentam padrão cortical tipicamente feminino. Estudos em humanos com variação na expressão de cromossomas x verificaram que existe relação causal entre o número de cromossomas x e a redução no volume encefálico total, no volume cortical e na área de superfície cortical independente do sexo ou da concentração hormonal<sup>52</sup>. Estes estudos mostram que as alterações induzidas pelas hormonas são independentes das induzidas pelos genes e podem ter efeito sinergista ou oposto.

Muitos estudos sustentam que, por um lado, a empatia (de maior expressão nas mulheres), e por outro, a agressividade, a dominância social e a capacidade de rotação mental 3D (de maior expressão nos homens), são também dependentes dos níveis circulantes de testosterona (e seus recetores) entre as 8-16/24 semanas embrionárias e as 4-12 semanas pós-natais. Os especialistas defendem que as três principais respostas comportamentais com grande diferenciação sexual são o *jogo sex-typed*<sup>53</sup>, a orientação sexual e a identidade de género, todos relacionados com a concentração de testosterona. De facto, estudos em meninas (xx) com maior produção de testosterona por defeito da

---

<sup>51</sup> Padrão de morfologia do córtex, como volume, área e quantidade de substância cinzenta e branca.

<sup>52</sup> Estudos em pessoas xo, xx, xxx, xy, xxy, xyy, xxyy (entre os 5 e os 25 anos) mostram que quanto maior o número de cromossomas x, menor é o volume encefálico total, o volume cortical e a área de superfície cortical, sem apresentar variação na espessura cortical, em ambos os sexos e sem relação com a *concentração hormonal*. (Não existem pessoas com 0Y, ou são muito poucos e inviáveis; pessoas com xo — síndrome de Turner — são pouco viáveis e estéreis); [1, 9, 14, 16].

<sup>53</sup> Brincadeiras que são desenvolvidas preferencialmente por crianças do sexo masculino ou feminino.

*glândula suprarrenal*<sup>54</sup> (apresentam genital externo masculinizado), mostraram que as crianças apresentam preferência pelo jogo masculino e não gostam de brinquedos de «menina», da mesma forma que meninos com expressão reduzida de recetores de androgénio (apresentam genital externo feminino), preferem o padrão de jogo feminino<sup>55</sup>. No entanto, também se discute que esta diferença no jogo infantil é influenciada pelo ambiente social, de forma que, quando as crianças se identificam como menina (mulher) ou menino (homem) pela forma como os pais os educam (como vestem, que brinquedos lhes dão, etc.), preferem os jogos mais orientados para o género «aprendido». Neste caso a auto-socialização depende da sua cultura<sup>56</sup>.

A resposta comportamental é muito dependente do ambiente cultural em que as crianças crescem, sendo que esta educação afeta também a morfologia e fisiologia cerebrais. No geral, o encéfalo humano não é uniformemente masculino ou feminino. Os estudos demonstraram que na maioria dos encéfalos humanos não se verifica um padrão morfológico ou de conectividade consistentemente masculino ou feminino, sendo que, na maioria, as pessoas apresentam mais características típicas de masculino ou mais características típicas de feminino<sup>57</sup>. Acresce que algumas das estruturas com diferenciação sexual que promovem morfologia ou fisiologia diferentes podem desencadear a mesma resposta. Este facto levou alguns cientistas a sugerir que algumas estruturas cerebrais diferentes em homens e mulheres servem para que ambos se comportem de forma semelhante, ultrapassando as diferenças introduzidas pelos meios hormonais<sup>58</sup>. Disto resulta que o grau de masculinização ou feminização das diferentes estruturas cerebrais é diferente porque o dimorfismo sexual das diferentes estruturas cerebrais progride de forma diferente.

---

<sup>54</sup> Hiperplasia congénita da glândula suprarrenal que leva à produção em excesso de androgénio. Rever em ref.<sup>as</sup> [3, 10, 19].

<sup>55</sup> Revisto em ref.<sup>as</sup> [3, 10, 14, 16].

<sup>56</sup> Um exemplo disto é o núcleo do leito da estria terminal, em que o dimorfismo sexual aparece apenas depois da puberdade; parece ser o resultado da experiência (a sua anatomia é consequência do comportamento, e não a causa para esse comportamento).

<sup>57</sup> Revisto em ref.<sup>as</sup> [3, 10, 14, 16].

<sup>58</sup> Revisto em ref.<sup>a</sup> [2].

Estas características são muito relevantes, tendo em consideração que o dimorfismo sexual do encéfalo é também dependente de fatores não biológicos (como a educação e a cultura), que são de grande relevância para a componente psicológica, nomeadamente, a existência de fatores educacionais (comportamentais), dependentes da forma como as crianças são educadas, as predefinições pedagógicas e as preferências ou aptidões para determinadas brincadeiras; e de fatores sociais, na forma como cada pessoa se integra na sociedade e como a sociedade define os seus papéis sociais. Estas duas características psicológicas são cada vez mais relevantes porque são moduladoras da morfologia e fisiologia neuronal.

Um dos problemas dos estudos em humanos tem que ver com a amostra: as pessoas são diferentes. As mulheres são mais voluntárias que os homens, o que significa que é mais fácil conseguir mulheres para os estudos que os homens. Por outro lado, os homens mais voluntários são também mais formados, apresentando maior *capacidade cognitiva*<sup>59</sup>. Desta forma, pode acontecer estarmos a comparar homens e mulheres com capacidade cognitiva diferente; o que pode trazer confusão, uma vez que não se consegue relacionar o diferente comportamento à biologia, havendo sempre uma grande influência da componente psicológica (educação e vivências).

Outro fator confundente é que algumas características sexuais parecem ser consequência de outras, mas este facto só é verificado se as diferenças sexuais forem analisadas em conjunto. Por exemplo, para o desenvolvimento da biologia da mulher é fundamental que exista a inativação de um dos cromossomas X, o que leva a que os homens (XY) apresentem 46 cromossomas ativos e as mulheres só 45. No entanto, se considerarmos que o Y apresenta apenas uma pequena carga genética (e a maioria do seu conteúdo tem a ver com a masculinidade), esta diferença existe para compensar outra<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> De elaboração do conhecimento, de forma a desenvolver as capacidades intelectuais e emocionais, isto é, linguagem, pensamento, memória, raciocínio, capacidade de compreensão, percepção, etc.

<sup>60</sup> Um exemplo disto é o dimorfismo sexual verificado no septo e que está relacionado com a possibilidade de promover maior comportamento parental ao macho dos ratinhos do campo. Neste caso, a existência de dimorfismo sexual não implica diferenciação de funcionalidade, pelo contrário, aproxima a resposta comportamental.

## Quadro resumo 2

- Na sua maioria, os encéfalos de homens e de mulheres não são diferentes, havendo pessoas que apresentam mais características típicas de masculino e outras que apresentam mais características típicas de feminino.
- 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.
- 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).
- Não existem diferenças sexuais no cérebro humano que justifiquem os papéis de género instituídos culturalmente.
- Há diferenciação sexual no cérebro que conduz a respostas comportamentais iguais.
- Estudos em humanos são de difícil replicação devido à grande variabilidade de características pessoais e à pequena amostragem.

---

## Orientação sexual

O ser humano é um ser social, e a forma como se relaciona com os outros é fundamental para o sucesso desta socialização. Em última análise, o culminar das competências sociais leva ao sucesso do indivíduo no extremo da socialização: a reprodução. Desta forma, e sendo o ser humano um animal maioritariamente monogâmico, este sistema neuronal está formatado para permitir e até potenciar o encontro social dos indivíduos de forma que se tornem emocionalmente associados e assim permitirem o sucesso reprodutor<sup>61</sup>. O sistema de socialização dos mamíferos menores, como os roedores, está direcionado num contexto social e outro sexual, separados no tempo e de acordo com estados hormonais.

---

<sup>61</sup> Revisto em ref.<sup>as</sup> [20-28].

O dos primatas, quer humanos como não humanos, está direcionado num contexto sócio-sexual que flutua e coexiste no tempo. Desta forma, e ao contrário dos roedores, os sistemas neuronais humanos que modulam comportamentos sociais e sexuais estão interligados. A ciência percebeu que a sexualidade humana é muito diferente daquela da maioria dos animais inferiores no sentido em que não é dicotómica. Esta diferença deve-se principalmente a fatores psicossociais, e não a fatores hormonais ou de organização cerebral.

Estudos de imagem têm vindo a mostrar que o encéfalo das pessoas *homossexuais*<sup>62</sup> não é diferente do das pessoas heterossexuais do mesmo sexo. Quando a diferença existe, parece dever-se a variações hormonais no período perinatal (variações nos níveis de testosterona); havendo, no entanto, uma grande influência na forma como as crianças crescem e se desenvolvem na interação com o meio e com os outros, na modulação da sua fisiologia e morfologia cerebral<sup>63</sup>. De qualquer modo, e no geral, as diferenças encontradas nos encéfalos das pessoas homossexuais *versus* heterossexuais não são generalizadas e o estudo dos efeitos de variações hormonais durante o desenvolvimento não mostrou correlação direta com diferenças na orientação sexual.

São disso exemplos o núcleo da região pré-óptica, que foi demonstrado ser maior em homens heterossexuais, apresentar tamanho intermédio em homens homossexuais e ser menor em mulheres<sup>64</sup>. Situações patológicas de desenvolvimento de gónadas nem sempre levam a diferenças da orientação sexual; é o exemplo do *dietilstilbestrol*<sup>65</sup>, uma droga administrada a mulheres grávidas e que se verificou provocar malformações da genitália masculina sem, no entanto, introduzir alteração da orientação e atividade sexual.

Alguns estudos mostraram a existência de diferenças morfológicas e funcionais no encéfalo de pessoas homossexuais em relação às heterossexuais do mesmo sexo. Nomeadamente, verificou-se que os homens homossexuais apresentam pior resposta de cognição e orientação

---

<sup>62</sup> Pessoa que apresenta orientação sexual para o mesmo sexo.

<sup>63</sup> Revisão em ref.<sup>as</sup> [3, 10, 11, 29-31].

<sup>64</sup> No entanto, este estudo apresentou algumas falhas de amostragem e foi difícil de replicar, sendo ainda considerado por alguns autores não prova de facto.

<sup>65</sup> Estrogénio não esteroide prescrito a mulheres grávidas para evitar problemas na gravidez.

espacial e maior fluência verbal, resultados esses semelhantes aos de mulheres heterossexuais. Já as mulheres homossexuais apresentaram resposta semelhante aos homens heterossexuais nas tarefas «masculinas» não apresentando diferença nas «femininas»<sup>66</sup>. Estes estudos levaram à formação da teoria do «*cross-sex shift*», que afirma que o cérebro do homem homossexual é igual ao da mulher heterossexual, sendo que os homens homossexuais deveriam apresentar desempenho de tarefas neuro-cognitivas (em que os homens pontuam mais do que as mulheres) igual ao das mulheres heterossexuais<sup>67</sup>.

No entanto, esta variação não foi demonstrada para a maioria das áreas e respostas neuronais estudadas e parece estar muito mais relacionada com fatores de desenvolvimento (educativo e cultural) do que com características biológicas. O *childhood gender unconformity*<sup>68</sup> parece ser uma característica que induz maior dimorfismo no encéfalo: as crianças que têm preferências por brincadeiras típicas do outro sexo acabam por apresentar desenvolvimento do encéfalo nesse sentido, independentemente da orientação sexual<sup>69</sup>.

No entanto, estudos de imagem mostraram existir algumas diferenças morfológicas entre pessoas hétero- e homossexuais. Nomeadamente, medições dos feixes de fibras de substância branca encefálicas mostraram que os homens heterossexuais apresentam feixes de fibras maiores que os das mulheres heterossexuais. A diferença sexual no tamanho destes feixes desaparece nas pessoas homossexuais, principalmente porque as mulheres homossexuais apresentam padrão mais masculino e os homens homossexuais não apresentam o padrão mais feminino. Parece que a homossexualidade se manifesta de forma diferente nos encéfalos de mulheres e de homens, e parece estar associada a uma conectividade funcional menos pronunciada entre as áreas encefálicas, em comparação com a orientação heterossexual. Os resultados sugerem que a testosterona estará envolvida no aumento do volume dos feixes de substância branca; seria, neste caso, responsável pelo aumento destes

<sup>66</sup> Ref.<sup>as</sup> [26, 29, 30, 32, 33].

<sup>67</sup> Revisão em ref.<sup>a</sup> [34].

<sup>68</sup> «Não-conformidade de género na infância», fenómeno em que as crianças não se conformam com os padrões sociológicos ou psicológicos esperados para o seu género, ou se identificam com o sexo/género oposto.

<sup>69</sup> Ref.<sup>as</sup> [3, 10, 34, 35].

feixes nas mulheres homossexuais, sem, contudo, promover diferença nos feixes dos encéfalos masculinos<sup>70</sup>.

Os estudos sugerem que a homossexualidade masculina e feminina não aparece por *analogia*<sup>71</sup> e que as diferenças em relação aos controles heterossexuais são mais pronunciadas nos homens, apresentando as mulheres maior fluidez na sua comparação. Estes resultados estão em linha com estudos que relacionam o estado de excitação da pessoa face a estímulos homossexuais e heterossexuais, em que os homens apresentam maior correlação com o auto-reporte (a resposta fisiológica é concordante com a orientação sexual afirmada) do que as mulheres<sup>72</sup>.

### Quadro resumo 3

- A sexualidade humana é mais cultural do que a da maioria dos animais, ocupando um grande espaço na afetividade e socialização humana.
- A maioria dos estudos não detetou diferenciação cerebral entre indivíduos de orientação sexual diferente.
- A maioria da diferenciação cerebral verificada está associada à diferente expressão de hormonas sexuais e seus recetores durante o período perinatal (confere maior diferenciação em mulheres).
- Nem sempre estas flutuações hormonais são causa de diferente orientação sexual.
- Teoria do *cross-sex shift*, pouco aplicada a mulheres, que apresentam menor diversidade neuronal.

---

<sup>70</sup> Ref.<sup>as</sup> [35-37].

<sup>71</sup> Como a definida pela teoria *cross-sex*, em que os homens homossexuais seriam iguais às mulheres heterossexuais e as mulheres homossexuais seriam iguais aos homens heterossexuais.

<sup>72</sup> [30, 32, 33, 38-42].

## Identidade de género

A identidade de género informa cada pessoa sobre a sua pertença à categoria de sexo a que correspondem os seus genitais (e padrão cromossómico e hormonal). As pessoas com disforia de género, por definição, não aceitam a sua condição sexual. A vista do seu corpo ao espelho não está de acordo com a que está representada no seu esquema mental. Esta situação traz, habitualmente, muita angústia e infelicidade, porque as pessoas não conseguem tomar como *valor positivo*<sup>73</sup> a sua representação corporal, levando muitas vezes a desconforto psicológico e físico e a sensações de aprisionamento dentro do seu corpo como se fosse o corpo de outro<sup>74</sup>. A disforia pode revelar-se muito cedo (*early onset*), aparecendo durante a adolescência ou antes da puberdade, ou mais tardiamente, na idade adulta<sup>75</sup>.

A ciência ainda não conseguiu mostrar, de forma inequívoca, diferenças na estrutura neuronal que justifiquem a disforia de género. As pequenas incongruências detetadas devem-se a muitas variáveis que podem não ser tidas em conta nos estudos e a pequenos números de amostragem<sup>76</sup>.

Estudos mostraram que a morfologia do córtex está mais relacionada com o sexo do que com o género disfórico (aquele que é sentido). No entanto, mostrou-se que a assinatura neuroanatômica do transgénderismo está relacionada com áreas neuronais que processam a informação do «ser» e da consciência do seu corpo<sup>77</sup>.

Esta característica é muitas vezes associada a uma variação na exposição perinatal às hormonas sexuais, conduzindo a uma distinta diferenciação do cérebro. Desta forma, a diferenciação sexual do corpo desenvolver-se-ia de forma oposta à do cérebro, levando a inconformidades.

---

<sup>73</sup> Valor positivo: é o valor mental atribuído a qualquer estímulo que promove vantagem para o próprio.

<sup>74</sup> [43-45].

<sup>75</sup> [3, 10, 11, 29, 30, 35].

<sup>76</sup> Nomeadamente, se as pessoas estão efetivamente disfóricas e/ou se já estão a fazer terapia de conversão hormonal. O facto de já estar a tomar hormonas de outro sexo pode induzir diferenciação sexual na morfologia e fisiologia neuronais que induzirão em erro as observações.

<sup>77</sup> [3, 10, 11, 36, 37].

Dados mais recentes parecem apontar para a existência de diferença na conexão entre as áreas cerebrais onde estão os circuitos neuronais que interligam e processam a percepção de si e a percepção do próprio corpo<sup>78</sup>. Foi já demonstrado que existem diferenças na espessura cortical, no volume de substância branca e na conectividade estrutural nas pessoas com disforia de género<sup>79</sup>. Outros estudos identificaram também diferenças entre os hemisférios direitos de indivíduos *cisgénero*<sup>80</sup> e *transgénero*<sup>81</sup>, nomeadamente em áreas envolvidas na identificação do «eu» e na representação mental do seu corpo<sup>82</sup>.

No entanto, estas diferenças são inconsistentes, porque não estão conforme o que seria de esperar para o sexo em questão, ou seja, os parâmetros avaliados não apresentam valores iguais ao sexo a que pertence a pessoa nem ao género com que se identifica. Estudos mais específicos verificaram que os volumes de substância branca, considerados atípicos para o género, tornam-se típicos quando a orientação sexual foi tida em conta<sup>83</sup>.

O fascículo fronto-occipital inferior (IFOF) é um feixe de substância branca que põe em comunicação os córtices occipital, parietal e pré-frontal, podendo, no hemisfério direito, relacionar a percepção de si (no córtex pré-frontal) com a percepção do seu corpo (no córtex parietal). O estudo deste feixe mostrou que a identidade de género parece estar relacionada com a quantidade de fibras que o integram<sup>84</sup>. Outros estudos verificaram que não existem diferenças entre a quantidade de fibras deste feixe em mulheres cis- e transgénero e foi verificado que o tratamento com testosterona administrado a homens transgénero muda a espessura do IFOF na componente posterior, o que parece causar a aproximação do seu tamanho (reduzindo a diferença) entre homens cis- e transgénero. De facto, os homens transgénero apresentam feixes

---

<sup>78</sup> [36, 37, 46, 47].

<sup>79</sup> [35-37, 46-48].

<sup>80</sup> Pessoa que define que o seu género corresponde ao seu sexo biológico.

<sup>81</sup> Pessoa que define que o seu género não corresponde com o seu sexo biológico e, para além disso, que o seu sexo biológico é meramente uma categoria que lhe foi «atribuída» no nascimento.

<sup>82</sup> [35-37, 46-48].

<sup>83</sup> [35-37, 46-48].

<sup>84</sup> [46, 47].

de substância branca semelhantes aos femininos, com exceção do IFOF que, sendo diferente nas mulheres cisgênero, apresenta valores iguais nos homens homossexuais<sup>85</sup>.

Embora seja ainda necessária a realização de mais estudos, os dados atuais não explicam a maior prevalência de não-heterossexualidade nas pessoas transgênero, parecendo querer sugerir que as pessoas transgênero são estruturalmente diferentes das pessoas heterossexuais (cis- ou transgênero) e que a homossexualidade e o transgenderismo se manifestam de forma diferente. Em todo o caso, os encéfalos de pessoas homossexuais ou transgênero não parecem apresentar o padrão de feixes de substância branca hétero-normativo típico dos encéfalos cisgênero em que os homens apresentam feixes de substância branca maiores que as mulheres. Parece haver menor diferenciação sexual nos indivíduos homossexuais cisgênero e nos transgênero, sendo também concordante uma maior percentagem de homossexualidade na população transgênero<sup>86</sup>.

No âmbito das expressões da identidade de género estão as *identidades não binárias*<sup>87</sup>. Estas identidades não são exclusivamente femininas ou masculinas, e podem ser compostas por elementos femininos e/ou masculinos ou existir fora destes. Algumas identidades não binárias (por exemplo, *agender*<sup>88</sup>) podem significar não ter uma identidade de género ou rejeitar aspetos de género/sexo como uma categoria social mais ampla<sup>89</sup>. As pessoas com identidade não binária têm maior probabilidade de sofrer abuso, têm menos acesso a cuidados de saúde trans-específicos, têm pior saúde mental, apresentam elevadas taxas de depressão, ansiedade e ideação suicida<sup>90</sup>. Atualmente ainda não há estudos que mostrem a neurobiologia associada a este tipo de identidade de género, sendo uma característica validada e muito estudada no âmbito da psicologia<sup>91</sup>.

---

<sup>85</sup> Idem.

<sup>86</sup> [36, 37, 46, 47].

<sup>87</sup> Termo guarda-chuva que inclui identidades de género que não são estritamente masculinas ou femininas, colocando-se de fora da dicotomia e congruência de género.

<sup>88</sup> Pessoa que apresenta total ausência de género ou cuja identidade de género é nula.

<sup>89</sup> [45].

<sup>90</sup> [43, 44].

<sup>91</sup> [43-45].

No entanto, a teoria, cada vez mais influente, afirma que o cérebro humano é formado por um mosaico de estruturas com características tipicamente femininas e masculinas, e que não existe um cérebro que seja totalmente feminino ou totalmente masculino<sup>92</sup>, o que pode estar na base da formulação deste tipo de identidades de género. Em todo o caso, também esta teoria do cérebro em mosaico defende que há regiões com características especificamente femininas, mais comuns nos cérebros de mulheres, e regiões com características especificamente masculinas mais comuns nos cérebros de homens. Desta forma, mais estudos são necessários para se poder entender de que forma se relaciona a neurobiologia com as diferentes identidades de género. Nem sempre é necessário que determinada resposta neuronal (comportamento ou pensamento) que seja sexualmente diferenciada (ou indiferenciada) reflita uma anatomia/fisiologia diferenciada. É neste espaço que a psicologia encontra a resposta que nem sempre a biologia sabe e pode dar, uma vez que o ser humano não se reduz apenas à sua biologia.

#### Quadro resumo 4

- Disforia de género: diferença entre a representação mental do corpo e a sua realidade.
- Não estão demonstradas de forma inequívoca diferenças na estrutura neuronal que justifiquem a disforia de género.
- Alguns estudos mostraram diferenças no padrão cortical, mas sem consistência.
- Condição que provoca grande desconforto psicológico e físico, o que afeta também a morfologia e fisiologia cerebrais.
- Diferenças de conectividade entre as áreas envolvidas na identificação do «eu» e na representação mental do seu corpo.
- Identidade não binária: não é exclusivamente masculina ou feminina, pode ser composta por elementos de ambos ou por nenhum.

---

<sup>92</sup> [14, 16].

## Conclusão

Os determinantes genéticos existentes nos cromossomas sexuais X e Y importam, em certa medida, variações morfológicas e fisiológicas no corpo humano em geral, e no encéfalo em particular. Estas variações, desencadeadas pelo padrão cromossómico individual conduzem, por um lado, ao desenvolvimento de gónadas e hormonas, e por outro, à expressão génica, componentes sexualmente diferenciadas que conduzem, em último caso, ao desenvolvimento de pessoas com características diferentes e dependentes do sexo cromossómico.

Algumas variações em qualquer um destes momentos aportarão diferenças no desenvolvimento da pessoa no geral, e na sua determinação sexual em particular, podendo aportar características comportamentais distintas das que seriam de esperar para o sexo (genético). No entanto, o cérebro humano é muito permeável a estímulos externos que poderão aportar variações comportamentais, morfológicas e fisiológicas, afastando cada uma destas componentes das características esperadas do sexo.

Por este motivo é necessário ter em consideração a distinção entre a variável «sexo», aqui definida como a componente dicotómica da expressão dos cromossomas sexuais (XX/XY) e a variável «género» que resulta da interpretação mental e pessoal dessa expressão e que pode ter muitas nuances além da dicotomia.

Este conhecimento pode ajudar a trazer luz a algumas das considerações socioculturais e clínicas das pessoas com diferente orientação sexual e identidade de género. Em todo o caso, é necessário ter em consideração que muita da biologia extra-cerebral poderá estar mais dependente dos fatores genéticos e hormonais do que dos culturais. Algumas doenças ou patologias apresentam diferenciação sexual na sua expressão e agressividade, podendo esta diferenciação ser o resultado do equilíbrio entre os fatores genéticos e os hormonais. Se é possível que as variações fisiológicas causadas pelas doenças podem pôr em causa este equilíbrio, a variação dos conteúdos hormonais pode ainda mais promover o desequilíbrio, resultando no aparecimento de doenças diferentes entre os géneros, com diferente etiologia e tratamento.

## Quadro conclusão

- Os seres humanos apresentam dimorfismo sexual desencadeado pela expressão cromossômica (xx ou xy).
- O encéfalo humano é, no geral, semelhante entre homens e mulheres.
- A diferenciação cerebral é pontual, associada a variações das hormonas sexuais e dos seus recetores e a outros fatores genéticos (próprios ou herdados).
- O cérebro humano é muito permeável a estímulos externos → variações comportamentais, morfológicas e fisiológicas → distinção das características específicas de cada sexo.
- Relevância da diferença e complementaridade entre «sexo» e «género».

## Referências bibliográficas

1. Arnold, A.P. (2020). Sexual differentiation of brain and other tissues: Five questions for the next 50 years. *Horm Behav*, 120, p. 104691.
2. Grabowska, A. (2017). Sex on the brain: Are gender-dependent structural and functional differences associated with behavior? *J Neurosci Res*, 95(1-2), pp. 200-212.
3. Hines, M. (2020). Neuroscience and Sex/Gender: Looking Back and Forward. *J Neurosci*, 40(1), pp. 37-43.
4. Pallayova, M., A. Brandeburova, and D. Tokarova (2019). Update on Sexual Dimorphism in Brain Structure-Function Interrelationships: A Literature Review. *Appl Psychophysiol Biofeedback*, 44(4), pp. 271-284.
5. Rice, W.R., U. Friberg, and S. Gavrillets (2016). Sexually antagonistic epigenetic marks that canalize sexually dimorphic development. *Mol Ecol*, 25(8), pp. 1812-22.
6. Jahanshad, N. and P.M. Thompson (2017). Multimodal neuroimaging of male and female brain structure in health and disease across the life span. *J. Neurosci Res*, 95(1-2), pp. 371-379.

7. Paus, T. (2010). Sex differences in the human brain: a developmental perspective. *Prog Brain Res*, 186, pp. 13-28.
8. Zagni, E., L. Simoni, and D. Colombo (2016). Sex and Gender Differences in Central Nervous System-Related Disorders. *Neurosci J*, 2016, p. 2827090.
9. Raznahan, A., et al. (2016). Globally Divergent but Locally Convergent X- and Y-Chromosome Influences on Cortical Development. *Cerebral Cortex*, 26(1), pp. 70-79.
10. Hines, M. (2011). Gender Development and the Human Brain. *Annual Review of Neuroscience*, 34(1), pp. 69-88.
11. Roselli, C.E. (2018). Neurobiology of gender identity and sexual orientation. *J Neuroendocrinol*, 30(7), p. e12562.
12. Marrocco, J., N.R. Einhorn, and B.S. McEwen (2020). Environmental epigenetics of sex differences in the brain. *Handb Clin Neurol*, 175, pp. 209-220.
13. Pletzer, B. (2019). Sex Hormones and Gender Role Relate to Gray Matter Volumes in Sexually Dimorphic Brain Areas. *Front Neurosci*, 13, p. 592.
14. Joel, D., A. Garcia-Falgueras, and D. Swaab (2020). The Complex Relationships between Sex and the Brain. *Neuroscientist*, 26(2), pp. 156-169.
15. Witte, A.V., et al. (2010). Regional sex differences in grey matter volume are associated with sex hormones in the young adult human brain. *Neuroimage*, 49(2), pp. 1205-12.
16. Joel, D. (2021). Beyond the binary: Rethinking sex and the brain. *Neurosci Biobehav Rev*, 122, pp. 165-175.
17. Sacher, J., et al. (2013). Sexual dimorphism in the human brain: evidence from neuroimaging. *Magnetic Resonance Imaging*, 31(3), pp. 366-375.
18. Joseph, R. (2000). The evolution of sex differences in language, sexuality, and visual-spatial skills. *Arch Sex Behav*, 29(1), pp. 35-66.
19. Azevedo, T., et al. (2014). Hiperplasia congénita da suprarrenal não clássica - aspetos relevantes para a prática clínica. *Revista Portuguesa de Endocrinologia, Diabetes e Metabolismo*, 9(1), pp. 59-64.
20. Krebs, C. (2011). *Neuroscience*. Lippincott Williams & Wilkins.
21. Cromwell, H.C. and C. Papadelis (2022). Mapping the brain basis of feelings, emotions and much more: A special issue focused on 'The Human Affectome'. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 137, p. 104672.
22. Eslinger, P.J., et al. (2021). The neuroscience of social feelings: mechanisms of adaptive social functioning. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 128, pp. 592-620.

23. Zhou, P., *et al.* (2021). The conceptualization of emotions across cultures: a model based on interoceptive neuroscience. *Neurosci Biobehav Rev*, 125, pp. 314-327.
24. Zych, A.D. and N. Gogolla (2021). Expressions of emotions across species. *Curr Opin Neurobiol*, 68, pp. 57-66.
25. Carrito, M.L., *et al.* (2018). Event-related potentials modulated by the perception of sexual dimorphism: The influence of attractiveness and sex of faces. *Biological Psychology*, 137, pp. 1-11.
26. Dickenson, J.A., *et al.* (2020). Understanding heterosexual women's erotic flexibility: the role of attention in sexual evaluations and neural responses to sexual stimuli. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 15(4), pp. 447-465.
27. Fisher, A.D., *et al.* (2020). Neural Correlates of Gender Face Perception in Transgender People. *J Clin Med*, 9(6).
28. Fisher, H., A. Aron, and L.L. Brown (2005). Romantic love: an fMRI study of a neural mechanism for mate choice. *J Comp Neurol*, 493(1), pp. 58-62.
29. Bogaert, A.F. and M. Skorska (2011). Sexual orientation, fraternal birth order, and the maternal immune hypothesis: a review. *Front Neuroendocrinol*, 32(2), pp. 247-54.
30. Bogaert, A.F. and M.N. Skorska (2020). A short review of biological research on the development of sexual orientation. *Horm Behav*, 119, p. 104659.
31. Wang, Y., H. Wu, and Z.S. Sun (2019). The biological basis of sexual orientation: How hormonal, genetic, and environmental factors influence to whom we are sexually attracted. *Front Neuroendocrinol*, 55, p. 100798.
32. Kagerer, S., *et al.* (2011). Neural Activation Toward Erotic Stimuli in Homosexual and Heterosexual Males. *Journal of Sexual Medicine*, 8(11), pp. 3132-3143.
33. Manzouri, A. and I. Savic (2018). Cerebral sex dimorphism and sexual orientation. *Hum Brain Mapp*, 39(3), pp. 1175-1186.
34. Xu, Y., S. Norton, and Q. Rahman (2017). Sexual orientation and neurocognitive ability: A meta-analysis in men and women. *Neurosci Biobehav Rev*, 83, pp. 691-696.
35. Khorashad, B.S., *et al.* (2020). Neuroanatomy of transgender persons in a Non-Western population and improving reliability in clinical neuroimaging. *Journal of Neuroscience Research*, 98(11), pp. 2166-2177.
36. Burke, S.M., A.H. Manzouri, and I. Savic (2017). Structural connections in the brain in relation to gender identity and sexual orientation. *Sci Rep*, 7(1), p. 17954.

37. Fukao, T., K. Ohi, and T. Shioiri (2021). Gray matter volume differences between transgender men and cisgender women: A voxel-based morphometry study. *Aust N Z J Psychiatry*, p. 4867421998801.
38. Balthazart, J. (2016). Sex differences in partner preferences in humans and animals. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 371(1688).
39. Safron, A., *et al.* (2018). Neural Correlates of Sexual Orientation in Heterosexual, Bisexual, and Homosexual Women. *Sci Rep*, 8(1), p. 673.
40. Safron, A., *et al.* (2020). Neural Responses to Sexual Stimuli in Heterosexual and Homosexual Men and Women: Men's Responses Are More Specific. *Archives of Sexual Behavior*, 49(2), pp. 433-445.
41. Safron, A., *et al.* (2017). Neural Correlates of Sexual Orientation in Heterosexual, Bisexual, and Homosexual Men. *Sci Rep*, 7, p. 41314.
42. Sylva, D., *et al.* (2013). Neural correlates of sexual arousal in heterosexual and homosexual women and men. *Hormones and Behavior*, 64(4), pp. 673-684.
43. Chew, D., *et al.* (2020). Youths with a non-binary gender identity: a review of their sociodemographic and clinical profile. *Lancet Child Adolesc Health*, 4(4), pp. 322-330.
44. Johansson, C., *et al.* (2022). Gender non-binary adolescents' somatic and mental health throughout 2020. *Front Psychol*, 13, p. 993568.
45. Schudson, Z.C. and T. Morgenroth (2022). Non-binary gender/sex identities. *Curr Opin Psychol*, 48, p. 101499.
46. Buchanan, B.G., *et al.* (2013). Brain connectivity in body dysmorphic disorder compared with controls: a diffusion tensor imaging study. *Psychol Med*, 43(12), pp. 2513-21.
47. van Heesewijk, J., *et al.* (2022). Alterations in the inferior fronto-occipital fasciculus - a specific neural correlate of gender incongruence? *Psychol Med*, pp. 1-10.
48. Uribe, C., *et al.* (2020). Brain network interactions in transgender individuals with gender incongruence. *Neuroimage*, 211, p. 116613.

# Uma só humanidade

AMÉRICO PEREIRA<sup>1</sup>

As várias formas etnocêntricas e outras que com estas partilham o mesmo paradigma de aversão ao diferente constituem, desde que há monumentalidade humana — restos físicos da atividade humana — e suas leituras historiográficas — sempre em ato memorial — *estruturas antropológicas* poderosíssimas, definidoras, culturalmente (nunca naturalmente), de isso que é *considerado* propriamente humano.

Trata-se, sempre, de uma construção humana, cultural, portanto, devida apenas ao humano ato de pensamento, aqui entendido no seu sentido mais vasto, o cartesiano, em que todo o conteúdo do ato de pensar conta, da ideia de sereia à dor, do desejar e do querer, ao afirmar e negar. Neste sentido, tudo o que existe com *forma lógica de que a humanidade é capaz*, isto é, cuja inteligência é capaz de apreender o sentido, é humano.

As ciências, por mais ‘duras’ que sejam, como a matemática, enquanto ciências, são produto humano, não natural ou divino, por exemplo; tudo o que é dito como «lei», seja a chamada «lei natural» seja a positiva-jurídica, é produto de humana criação; mesmo os textos sagrados, independentemente do ato de fé que neles se deposita, enquanto produto de humana afirmação, oral ou escrita, enquanto humanamente entendíveis, são de humana escrita, são humanos, ainda que divinamente inspirados.

A humanidade, em si mesma e por si mesma, é apenas capaz de humanidade: ‘sub-humano’ ou ‘super-humano’, se humanamente intuível, em termos de sentido, tudo ‘isso’ é humano. O mais é não-humano, como, por exemplo, saber, na sua infinita precisão, o que seja o número total (na realidade, infinito em ato) que nos é dado simbolicamente por Pi ( $\pi = 3,1415926535\dots$ ).

---

<sup>1</sup> Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Ciências Humanas.

Neste sentido, ainda, apenas algo com este tipo de grandeza pode ser dito «mistério», pois, por mais empenho que haja em saber exatamente o que é, *isso que é* furta-se-á infinitamente à sua posse integral como sentido; à posse integral da humana inteligência como sentido. O mesmo se diga, também, para isso que é Deus para os cristãos. O mais pode ser apenas correlativo da nossa capacidade — neste caso, incapacidade — de medida, mas não é mistério: nós simplesmente não temos inteligência suficiente para saber o que tal seja, o que tal é.

Neste mesmo sentido, e ainda em termos cristãos, *o mal não é um mistério*, é toda a distância ontológica entre o melhor bem possível para cada ato (assim, também possível) e o bem efetivamente realizado. Trata-se de algo ontológico, pois refere-se a uma *possibilidade própria de ser* que é impedida. Em termos humanos, tal impedimento querido, voluntário, corresponde ao mal dito moral, que é ético, quanto à sua fonte interna no seio decisivo da ação humana; político quando transita deste foro interno para o ser de terceiros, para a chamada ‘praça pública’.

Este sentido de mal, se bem que não aprofundado neste estudo, está, nele sempre presente como possibilidade de violência sobre terceiros. Também a presença de bem, como absoluto ontológico que ergue cada ente no absoluto que o constitui, permeia todo este estudo.

A questão fundamental que aqui nos move, sendo fundamentalmente antropológica, pois diz respeito à ontologia própria dos seres humanos, onto-antropologia, é, também, concomitante e imediatamente, ética e política: que entendo por «ser humano»?; como quero agir relativamente a ‘isso’?; como se repercute a minha ação sobre ‘isso’ que considero como «ser humano» e ‘isso’ que considero como não sendo um «ser humano» ou como sendo um ser humano de algum modo — não imperfeito, porque o somos todos, mas diverso de tal — ‘errado’, ‘incómodo’, ‘degenerado’, ‘indesejável’, quiçá, ‘poluente’, ‘impuro’, ‘imundo’, ‘negligenciável’, ‘descartável’, no limite, ‘aniquilável’ por ser como é, querendo eu que o não seja?

As formas de etnocentrismo e de definição cultural do que é considerado propriamente humano nascem como atos de sentido postos em terreno político — de relação inter-pessoal — por alguns seres humanos; por esses que detêm o poder para tal. A grande questão consiste em saber — mas tal não é concretamente possível — se tais «alguns» não são *todos* os seres humanos. Haverá seres humanos realmente imunes

a formas de etnocentrismo (e ao que estas representam como paradigmas de rejeição acrítica e irracional do onto-antropologicamente diferente; do culturalmente diferente, também)?

A cada cultura e eventual civilização dela decorrente, corresponde uma tipologia própria de humanidade, de consideração de entidade propriamente humana. Esta tipificação, que é cultural, poética, quer dizer, de humana criação, tem sempre alcance ontológico, pois tem como fim definir o que é ontologicamente o ser humano. Por absurdo, pense-se no que seria um determinado povo — este, felizmente, abstrato — em que prevalecesse a vontade política de um ser humano albino, que considerasse como padrão ontológico humano ser-se albino. O próprio humano seria ser-se albino. Os demais, não albinos, não seriam propriamente humanos. Quando muito, o albino-chefe poderia determinar graus de aproximação ao humano, por exemplo, definindo um grau de aproximação à ‘brancura padrão’, precisamente a do albino-chefe. Esta última parte deste desastrado exemplo já começa a fazer lembrar situações que se podem encontrar antropologicamente ao longo da humana história e que se podem encontrar também no hodierno mundo, em muitos lugares.

Se trocarmos o invocado albinismo anedótico por um arianismo germânico, encontramos, não um péssimo exemplo discursivo, mas um péssimo exemplo antropológico, ético e político, *histórico*, esse que serviu de base à ideologia nazi dita ‘sobre a raça’, mas mais propriamente focada na definição mais vasta e profunda do que tal movimento considerava ser a *ontologia humana correta*.

Como todas as ideologias, o grande problema que estes tipos de construções culturais apresentam é o facto de desprezarem em grande parte isso que é o *real concreto*, recusando-se a ‘olhar’ para a realidade. Podemos dizer que *as pessoas que criam as ideologias desprezam a realidade*, procurando substituí-la por construções sempre de tipo poético-imagético (por mais ‘racionais’ que queiram parecer), em que se sobre põe a vontade dos ‘poetas das ideologias’ ao real, à concretude efetiva que constitui a realidade.

Todavia, deste mesmo defeito padecem todas as construções culturais que, de modo semelhante, desprezam a realidade. Atribua-se tal tipo de construção à grandeza puramente humana e ateia de um chefe — necessariamente um tirano, pois despreza a realidade antropológica

— ou à grandeza supostamente divina de uma entidade trans-natural, ou a algo ou alguém que serve de mediador entre tal entidade, em si mesma humanamente intocável (um ‘anjo’, tecnicamente, um mensageiro, um mediador), o que se obtém? No que em si possui e se afasta da realidade, tal é ontologicamente falso, assim falsificando a grandeza humana ou divina de tais entidades. Toda a construção cultural decorrente, a jusante, é, também ela, toda falsa. As consequências, vastíssimas e profundíssimas, são terríveis e fáceis de intuir, pelo que se escusa mais desenvolvimento do tema.

Pense-se, em termos cristãos, que ‘deus’ seria esse que, em vez de solicitar o consentimento de Maria, a violasse: nem por ser ‘divina’, a violação seria menos bestial reduzindo-se tal ‘deus’ a uma besta.

Ora, se um qualquer ser humano — por mais ‘indigno’ ontologicamente que fosse — percebesse tal modo perverso de agir, imediatamente seria ‘mais bom’ do que tal ‘deus’, obrigando tudo e todos a cair num *necessário ateísmo*. É neste sentido — radical, ontológica e antropologicamente (mas também ética e politicamente) — que isso que é o Deus para os cristãos é propriamente Deus, pois a sua ação não é inferior ao melhor que o ser humano põe em ato; antes, se revela *infinitamente superior*: por exemplo, cria sem necessidade de outro que não de si próprio, o que nenhum outro ser pode fazer. O Deus cristão nunca é passível de medida humana, nunca é redutível a categorias humanas, é sempre, *infinitamente* ‘mais bom’ («melhor» já é uma comparação redutora) do que algo que um ser humano possa realizar de bem.

O melhor de que a tradição judaico-cristã foi capaz de intuir acerca de este seu Deus mostra-o como sucessivo ato de bem, isto é, e segundo a mesma tradição, de agência segundo o bem; segundo o bem das criaturas, *sem violência*, sem limitar a ontologia destas, sem fazer delas suas escravas, respeitando-as no ser e como ser, dado que são todas — aqui a intuição sagrada é espantosa — criadas à sua imagem e semelhança. Não o recíproco, aliás, há muitos séculos denunciado (Xenófanes, filósofo pré-socrático).

*O criador ama todas as criaturas.*

Não há exceções, mesmo para as criaturas que negam a sua filiação. O laço ontológico é *o bem incoativamente transmitido como possibilidade de bem a haver*. Como negar tal laço? Reside nesta transmissão a grande, a infinita diferença, entre o criador e a criatura, segundo esta

mesma tradição: a criatura pode desejar e querer negar o criador como tal; o criador não pode negar a criatura, pois estaria a negar um absoluto que, em última instância, se confunde, em ato e como ato, consigo próprio: como negar o absoluto de ter criado? Experimente-se, sem confundir com metafísicas lógicas matemáticas, em que se pode ‘multiplicar o passado por (-1)’.

Ora, o que o etnocentrismo e as formas que paradigmaticamente se lhe assemelham fazem é negar isso que constitui o cerne da intuição simbolicamente dada na expressão ‘criados à imagem e semelhança’, que, agora, aqui, para lá de simbologias sagradas e em linguagem laica, implica que, havendo uma tal comunidade ontológica — natural, dirá um agnóstico, por exemplo —, *há, então, uma necessária semelhança ontológica entre tais seres: todos os seres humanos são, em tal mesma humanidade, semelhantes.*

De notar que esta intuição — que faz parte da cultura, como tudo o mais de nossa dimensão não-natural — em nada é especialmente religiosa. Por outro lado, mesmo em termos puramente laicos, imediatamente estabelece um campo de — pelo menos — *laica sacralidade do humano*, da humanidade.

É esta intuição, este sentido, de humana sacralidade devida à humana comum ontologia, que funda algo como a Declaração Universal dos Direitos Humanos. É esta intuição, não um qualquer programa ideológico ou religioso ou civilizacional, etc. Pode, outrossim, haver quem não tenha tal intuição, o que nada diz de mal de tal intuição ou da Declaração, dizendo, outrossim, algo ‘outro’ de quem tal não intui.

Todas as formas de negação da comum humanidade, em termos antropológicos, têm como fundo ou a ausência desta intuição de comum humanidade ou, na sua presença, uma *vontade de negar* a realidade de tal intuição. Este último caso é o próprio dos tiranos.

Ora, num ponto, cada tradição em seu modo próprio, *Génesis* e ciência biológica nascida com Mendel, estão de acordo: *há uma só humanidade*, seja ela ‘filha de Deus’ ou ‘filha do ADN’. Tais posições são baseadas na evidência — não confundir com «prova» — da *óbvia semelhança externa* — em ciência biológica, diz-se «fenotípica» — *entre todos os seres humanos*, assim como da que se tornou também *óbvia semelhança genotípica* — do «genoma» ínsito a cada uma das células humanas, a todas, não apenas aos gâmetas — *entre todos os seres humanos*. É, por exemplo,

impossível, através do recurso ao genoma, afirmar, ainda que como ‘bom nazi’ que ‘afirma coisas’, que um judeu não é tão humano quanto o camarada Hitler.

«Isso», «isto», quer dizer, *tanto ‘o Judeu’ como ‘Hitler’, é, cada um deles, um ser humano.*

*Isto*, «ser humano», é o que todos nós somos, sejamos nós Hitler, Estaline, a Madre Teresa de Calcutá ou qualquer outra entidade semelhantemente referenciável.

Tal «humanidade» aplica-se mesmo aos ditos *deficientes* — designação que inclui provavelmente quem assim os classifica — *politicamente autorizados a ver a luz do dia*; tal aplica-se aos próprios, assim chamados, «monstros» biológicos humanos — humanos, não caninos, por exemplo; tal aplica-se aos entes não-deficientes e não-«monstruosos» abortados: são todos fundamental e semelhantemente humanos. Tal significa que possuem uma base ontológica *diferente no pormenor, mas não diversa* — não há uma divergência ontológica, uma qualquer ‘metamorfose ontológica’ que os faça não-humanos —, base que é comunidade ontológica, sobre que se podem situar e se situam, quando permitidas as diferenças que, sobre tal comunidade transcendental, *universal e necessária*, criam o que é o próprio do indivíduo, da realidade concreta, efetiva e própria do indivíduo, neste caso, da pessoa humana.

O mais que se possa afirmar é sempre produto de uma qualquer forma de preconceito, de literal pré-juízo, de várias tipologias, todavia, todas elas de origem cultural, nunca natural ou trans-natural. Tudo, a este nível, é puramente humano; nada mais do que humano. Por um lado, a natureza não ‘afirma coisas’; na realidade, salvo prosopopeia, a natureza não afirma coisa alguma. Alguns seres humanos arrogam-se o poder, ilusório, de afirmar coisas em nome da natureza. Por outro lado, que ‘coisa’ é essa de um ‘deus’ que, *precisamente*, desrespeite uma natureza que, *precisamente*, é suposto ter criado? Pode ser ‘qualquer coisa’, todavia, em termos cristãos, não é, certamente, Deus.

Por exemplo, ainda em termos cristãos, quando se diz que a natureza é “má” ou algo parecido, imediatamente se está a deixar implícito — é uma afirmação real, se bem que em subterfúgio — que “Deus” é incompetente, porque não soube criar bem uma natureza boa; ou “Deus” é mau, porque, sabendo criar bem tal natureza boa, não o quis fazer. Ambas estas “coisas”, por definição, não podem ser Deus.

A *natureza* é, quer em termos laicos quer em termos cristãos, isso que permite o surgimento do novo, em livre combinatória de movimentos, segundo *princípios*, que são *eixos ontológicos absolutos*, em nada comparáveis com «valores», produtos culturais e sujeitos ao mesmo jogo livre de tudo o que surgiu a partir da dinâmica natural. Os princípios conformam tal dinâmica, não dependem dela; é ela que depende deles; estes são-lhe lógica e ontologicamente anteriores.

O ser humano é o único que, não podendo infletir tais princípios, pode, no entanto, jogar de modo em que pode introduzir uma aleatoriedade apenas explicável cabalmente através do que é o labor do seu desejo e, em ato, da sua vontade. Por esta razão, não há na humanidade algo como «instinto», podendo o ser humano — mesmo que tal seja raro — não seguir, através do uso da vontade, o que lhe é dado como desejo, a todos os níveis, por exemplo, negar até à morte a ingestão de água — exemplo claríssimo.

*Não pode*, no entanto, mesmo desejando, na forma de algo como um ‘sentimento infinito’, *não morrer*, realmente não morrer, no sentido de mundanamente ‘viver para sempre’. O próprio mundo acabará, impedindo tal possibilidade. Por tal, certas religiões transpõem para um ‘fora do mundo’, fora do movimento que cria o mundo, a possibilidade de ‘viver para sempre’ que, em tal caso, é um «viver eternamente», quer dizer, sem tempo, em puro ato. Tal é motivo de fé, nunca de ciência, em sentido comum, mundano.

*É sempre nesta tensão entre o que se deseja, o que se quer*, no pano de fundo ontológico (metafísico) do que *se pode*, que o ser humano vive, habita o mundo, como propriamente humano, não como coisa entre coisas ou bicho entre bichos.

De notar que, sendo esta a condição humana, em termos ontológicos, tudo o que daqui decorre é, necessária e universalmente, natural, no sentido de que nasce e se derrama a partir do que é o estatuto ontológico próprio do ser humano, do ser-se humano, a que se costuma chamar de natural, designação que se aceita se se puser como plano de possibilidades ontológicas; que não se pode aceitar, se se tomar «natureza» como algo de fixo, que o termo não pode assumir, dado o seu sentido primeiro de «algo que brota». Na natureza, *é a fonte que é estável*, nunca o brotar dessa mesma fonte.

Ora, estas considerações implicam que o cerne da questão antropológica se situe em termos ontológicos, o que designamos como onto-anthropologia. Não é uma antropologia ditada pelo sumo sacerdote do sítio ou pelo tiranóide qualquer que o substitua ou com ele se coordene ou confunda, mas uma antropologia que, necessária e universalmente, diz respeito, ao ente, ao ser, ao ato próprio de cada ser humano, ato em si próprio irreduzível a qualquer outra coisa: vontade do ‘deus’, do chefe, mas também de uma parte sua, como o ‘cérebro’ (antigamente, o ‘coração’), o ‘inconsciente’, egóico, super-egóico ou infra-egóico, etc.

O ser humano não se confunde com o que Hitler ou Estaline pensam que deva ser, mas também não se confunde com uma marioneta oca nas mãos de um deus qualquer: o mítico Adão e sua senhora Eva, em seus atos próprios, não são ao modo de desenvolvimentos lógicos de divinos programas de computador. Há uma característica própria de cada um deles que lhes permite *possibilidades* também irreduzíveis, precisamente porque, como *parte* da sua conformação inicial, faz *parte* o poder-não-seguir literalmente tal conformação, como, aliás, a seu modo, procuram os manobreadores da chamada ‘inteligência artificial’. Não se trata de ‘aleatoriedade’, mas de *poder ser segundo um infinito de possibilidades*, qualquer delas concretizável e cuja concretização só é intuível — como é evidente, salvo o uso de bolas de cristal de última geração — *a posteriori*.

Também não são os seres humanos mera função físico-químico-biológica, se bem que não possam, de modo algum, dispensar tais dimensões. Todavia, as mesmas dimensões já não funcionais encontram-se num cadáver de um ser humano acabado de morrer, sem que ao cadáver corresponda outra humanidade atual que não seja a da *dignidade* de restos-mortais humanos. Não é, pois, a mera materialidade sem sentido próprio que constitui um ser humano.

Este, o ser humano, a pessoa humana, *é um sentido próprio* que tem como suporte material todos os elementos e funções que mantêm fisicamente tal sentido em ato, e também como possibilidade.

Ora, como em todas as outras questões fundamentais pensáveis em termos antropológicos, onto-anropológicos, *a questão da pessoa em termos de definição da sua sexualidade é uma questão ontológica*, pois diz respeito ao ser da pessoa, ao ato da pessoa; pessoa que *é sempre um todo*, um todo insecável.

*Não há pessoa separável da sua sexualidade*, mesmo que esta seja teoricamente perspetivada apenas como possibilidade. Não há sexualidade que não tenha de ser referida a uma pessoa como um todo. Não há sexualidade de cadáveres, como não há de ‘partes de pessoa’, como não há de puros espíritos, realidades estas últimas que, aliás, desconhecemos, por incapacidade puramente espiritual nossa. Nós, os seres humanos, necessitamos de *mediações*. Nós próprios *somos mediações* em muitos âmbitos antropológicos.

*Então, falar-se de sexualidade, é falar-se da pessoa como um todo.*

Do que a pessoa é como um todo e em todo o seu pormenor, realmente, em si mesma, e como ato próprio irredutível. Não apenas irredutível, mas incomparável. *Na realidade, não há modelos*, o que é excelente, pois, imediatamente, elimina tudo o que é da ordem do ideológico.

*Cada ser humano é a realidade total que é e é como tal e em tal que deve ser intuído, que deve ser aproximado, que deve ser tratado, que deve ser, de preferência, amado.*

Esta última é a tese cristã, que nega o julgamento ontológico (Mt 7: «me krinete», «Μη κρίνετε») e impõe o ato de amor, que, relembre-se, em termos cristãos, significa *querer e fazer o bem* de isso a que se diz amar. Sem tal ato, trata-se apenas de um vão dizer, como a vazia *incuridade* de que fala Paulo.

Muitas vezes, prefere-se o fácil julgamento ontológico ao, por vezes muito difícil, ato de amor. O mandamento do amor não é uma voz vazia, mas tem imediata aplicação como trabalho no sentido do bem, trabalho para o qual não há receitas ou deontologias, que obriga a labor e discernimento, que obriga a que existam princípios, isto é, eixos de possibilidade de ação. Sem ser casuístico, o amor é sempre concreto, pessoalmente trabalhado, não tem de ser agradável, pode ser difícil e angustiante, não pode depender de caprichos ou outras realidades psicológicas, não pode ser provisório, melhor, tem de acompanhar indefetivamente a mundana provisoriedade do ser humano a quem se ama.

Em dramática anedota, percebe-se — ou, então, está-se ao nível de uma necessidade (ainda humana) profundíssima — que uma entidade qual uma pessoa a quem faltem ambas as pernas e ambos os braços é *ontologicamente inegavelmente humana*. Neste caso, aliás, passível de sexualidade; sexualidade que, assim, se percebe que nada tem de obrigatoriamente relacionável com braços e pernas, embora todos

estes possam possuir uma erogenia avassaladora para alguns seres humanos.

O que se afirmou para «braços e pernas» pode ser afirmado para outras ‘peças’ humanas, isto é, para qualquer *parcialidade humana*, pois, em termos propriamente humanos, o que conta é «o todo», que não é um somatório de partes, antes *o ato da sua integração como pessoa*. Nenhuma leitura parcial humana — sempre de tipo ideológico — pode, alguma vez, ser aceite em termos antropológicos.

É a pessoa toda, no todo real que dela há em ato — não numa qualquer totalidade-padrão ideológica, irreal, portanto —, que conta em termos de sexualidade, como, aliás, em tudo o que diz respeito à fundamental construção de sentido próprio humano. O mais é, no mínimo, especulativo, no máximo, tirânico: pense-se na barbaridade que é a excisão do clítoris, em certas culturas, por exemplo (sobretudo sem que se proceda também à excisão das glândulas dos pênis, atos tão absurdos um como o outro).

Esta triste e longa anedota serve para penosamente se perceber que *a sexualidade*, como outras características ontológicas humanas, é sempre algo que implica, envolve, penetra semanticamente, constitui, *a pessoa como um todo*. A sexualidade não é genital, nem tem de ser genitalizada: *pode ser, não tem de ser*. A sexualidade pode ser influenciada pela relação política — dita social, em sua superficial exterioridade —; pode, mas não tem de ser. Pode ser biologicamente condicionada; pode, mas não tem de ser.

Ora, o mesmo já não se pode dizer da materialidade do corpo, que é mesmo biologicamente condicionada, e, em maior profundidade ontológica, é marcada poderosamente segundo o binómio energia-matéria, pela química, pela física, em sentido estrito, na sua mais profunda radicalidade da realidade das forças que constituem o universo material e suas relações. Todavia, duvida-se de que alguém seja homossexual por determinação direta, por exemplo, da força da gravidade ou de qualquer uma das outras três forças/relações<sup>2</sup>. Se se procurar aí, só se encontrará o preconceito do investigador. Preconceito que é o grande motor das posições ideológicas, várias, que sobre estas questões se vão impondo.

---

<sup>2</sup> Força eletromagnética; força nuclear forte e força nuclear fraca.

As questões relativas à sexualidade são graves, mas não são certamente gravíticas ou eletromagnéticas, embora sem gravidade nem corpo como o conhecemos possa haver, e, sem eletromagnetismo, não há por exemplo, comunicação interneuronal, com a qual *também* nos apaixonamos: *nós*, não os nossos neurónios. Aliás, um neurónio apaixonado seria uma realidade biológico-romântica interessantíssima. Esta ironia serve para fazer ressaltar que sem neurónios não há sexualidade, mas sem o músculo cardíaco também deve ser difícil haver, sem rins ou máquinas que os substituam, poderá haver por alguns dias, etc.

Tal significa, de novo, que a sexualidade não é uma qualquer função parcial humana, sustentada por uma qualquer parte mais ou menos isolada da pessoa, mas que implica a pessoa como um todo, não significando tal que implique tudo isso que erradamente se considera o corpo humano, habitualmente visto como um cadáver ainda animado, uma materialidade habitada por realidades fantasmáticas e postças, como a velha alma *que se impõe a um corpo*, como se enche de água um copo que já tem areia no seu interior. O ser humano não é isto, não é analogável a isto. É um ato irreduzível a qualquer outra coisa. Não é confundível o que são as condições materiais de funcionamento da pessoa com a própria pessoa.

De notar que, com altíssima probabilidade, grande parte dos átomos com que um ser humano nasce já nele não estejam presentes ao fim de  $n$  anos, tendo sido substituídos por outros, semelhantes, não iguais, o que manifesta que não é a estrita materialidade que conta, mas *a organização da matéria*, que não é da ordem material, mas *lógica*.

Ora, *a matéria não sabe lógica*.

*Pressupõe a lógica* para que sequer, como organização mínima, possa existir. A lógica é a base de todo o sentido possível; logo, também, do sentido em ato.

O único sentido em ato que o ser humano conhece é o seu próprio, sendo a partir do seu próprio que pode conhecer todas as outras formas possíveis de sentido. *A sexualidade faz parte deste possível e concreto universo de sentido* e é como tal que tem de ser tratada quer em termos puramente teóricos, quer em termos de aplicabilidade e aplicação prática.

O *corpo*, sobre que há muitas teorias, todas incompletas, *é o ato concreto da presença da pessoa no mundo*. É um ato concomitantemente

físico e espiritual, pois, sem o sentido da própria atualidade — espírito —, não há ou pode haver qualquer noção de corpo, de pessoa, sequer de matéria.

Talvez mais do que «o grande problema» relativo à sexualidade, «o único problema sério da sexualidade» seja a sua não consideração como algo da pessoa como um todo, fazendo que se pense que se pode ‘arrumar’ a questão da sexualidade para um apartado qualquer da e na pessoa, podendo, mesmo, deixá-la lá enterrada, para ver se se esquece.

*Todavia, não se aparta, não se enterra, não se esquece.*

A sexualidade, na sua fundamental realidade como *possibilidade*, nasce com a pessoa — está presente, a este nível, a partir da junção dos gametas haploides que formam diploidia biológica que é a base bio-física de tudo o que somos, sexualidade incluída —, vive *como isso* que é a pessoa, morre com a pessoa, *morre como pessoa*.

Neste sentido, só os cadáveres não têm sexualidade própria (embora possam excitar a sexualidade de terceiros humanos vivos). Entre outras características que lhe são próprias, a sexualidade é um âmbito de radical dureza, pelo que tudo o que se lhe refira o deve fazer com extremo cuidado.

Deste modo, do ponto de vista ontológico, *a sexualidade*, ativa ou passiva — pelo menos em possibilidade meramente teórica —, *confunde-se com o que a pessoa é em seu ato*.

A razão de tal, conhecida há muitos séculos, diz respeito ao que o ser humano é, como totalidade de seu ato, em termos de *desejo*. Este é o termo central: o *desejo*.

Pela negativa, e para quem pense que se pode eliminar a sexualidade, tal significaria *eliminar o desejo humano*, o que implicaria, imediatamente, *eliminar o ser humano*. Estranha-se, então, que seres humanos a quem a sexualidade é imposta como interdita ou ditada, se suicidem, por exemplo? Pois, se se lhes aniquilou a fonte da sua possibilidade, o seu desejo. Perceba-se: para deixar de *se ser* — não é de *se ter*, a sexualidade não se *tem*, *é-se* — *sexualidade*, tem de se deixar de *se ser desejo*. Experimente-se.

*A sexualidade, como desejo, é, assim, um limite ontológico do e para o ser humano.*

Os limites definem ontologicamente o que se pode ser — tal não ocorre em termos ‘morais’ ou ‘políticos’, não é o que manda o ‘guru’ ou

o ‘chefe’, mas o que é determinado como *princípio de constituição ontológica* do próprio humano — em termos humanos. Ora, ao contrário do que nesciamente se afirma, os limites não são ultrapassáveis, são como assíntotas balizadoras da poética do humano, da real e concreta construção do humano.

Algo como um real, que não meramente literário, «pós-humano» significa, realmente, um «não-humano», pois, para ser superação do humano, significa que usou limites diferentes, assim criando ontologicamente uma nova ‘espécie’. Por exemplo, no bem conhecido filme de Spielberg, *Artificial Intelligence*, o realizador e argumentista escolhe substituir uma velha e perversa humanidade por uma «pós-humanidade» algorítmica, com suporte físico não-humano. Não é uma ‘nova humanidade’, é uma outra realidade lógica construída sobre trabalho humano, mas também sobre a *aniquilação da humanidade*.

A humanidade que somos constitui-se e constrói-se a partir do desejo e da sua governação, que é tanto mais humana quanto é de autoria própria, no que se designa como «autonomia»: ética, política, ontológica. Todavia, esta autonomia não está magicamente apontada para ser finalidade de melhoria ontológica, podendo, como se percebe no filme citado, levar à aniquilação de si própria.

Simplificando ainda mais uma realidade altamente complexa: o problema reside em que cada um de nós, do mais avançado investigador científico ao mais atrasado ‘opinador’ de preconceitos, não intui os seres humanos como realidades em ato — de que todas as suas potencialidades próprias fazem parte desde o primeiro momento de diploidia ontológica constituinte do indivíduo irreduzível —, unas, ontologicamente inseparáveis, integradas, em que não faz qualquer sentido antropológico reduzir tal grandeza a qualquer sua parte ou, pior, a isso de que a inteligência do observador é capaz. De recordar que todos os observadores humanos são inteligências finitas em ato, não são ao modo, por exemplo, do Deus de Leibniz.

Ora, quando se começa a abordar o estudo do que hodiernamente se vai pensando sobre este âmbito, a isso a que *chamamos «sexualidade»* pertence, encontramos, de imediato, perplexidades várias, sobretudo quem tem formação quer biológica quer ontológica, antropológica e ética, como o autor destas linhas. Poucando espaço, e como exemplo: a que realidade é que se vai buscar a terminologia ou terminologias

habitualmente usadas, sobretudo num mundo epistemológico que se reclama «da experiência»?

Alguns exemplos, sem citar fontes, por razão de respeito humano e laboral. Que é isso de «amor sexual»? Amor entre os sexos? Refere-se à espécie humana como um todo, ou a amor entre órgãos sexuais? No primeiro caso, faz lembrar uma universal orgia; no segundo, tem de se atribuir algo como uma ‘alma’ aos órgãos sexuais. O que é que se quer dizer, precisamente, com a expressão em causa? Será algo como «a expressão sexual do amor entre seres humanos»? Mas, se é tal, por que razão não se diz tal? Ainda assim, a expressão teria de ser criticada, pois, sem mais, não tem significado antropológico<sup>3</sup>.

Outro exemplo é «corpos sexuados», referindo-se aos ‘corpos humanos’. Todavia, há corpos humanos «não-sexuados»? Repare-se que a questão não é «há corpos não-genitalizados?». A haver corpos «não-sexuados», que quer tal dizer? Que há pessoas sem sexualidade? Se há, como, exatamente? Note-se que mesmo algo como o «frigidismo» é uma forma de sexualidade. Repete-se: o que é um corpo humano «assexuado», quiçá, «assexual» (não confundir com «a-genital»), o que é um ser humano sem sexualidade?

Os exemplos podem repetir-se longa e penosamente; basta, pois.

Todavia, para o efeito desta reflexão, interessa uma outra expressão, aparentemente anódina: «a questão homossexual». Então, a homossexualidade é «uma questão»? Não será, antes, e incontornavelmente, uma «realidade»?

Compreende-se: uma questão é algo que se resolve, uma realidade é algo irresolúvel, senão por aniquilação (o que Hitler quis fazer com todos os indesejados, incluindo as pessoas homossexuais).

*Com uma realidade, ou a aniquilamos, se formos disso capazes, ou temos de conviver com ela.*

---

<sup>3</sup> Tratar-se-ia, antes, da expressão, *através dos corpos*, do amor entre pessoas. É sempre com o corpo todo *que se é* que tal expressão pode ser feita e é feita. Tal não significa que se use qualquer modelo de corpo ou mesmo que se use sempre o corpo todo segundo qualquer modelo. Ora, por exemplo, que significa que alguém a quem não falta qualquer parte biológica do corpo ou qualquer função do mesmo, quando expressa amor com o corpo, use apenas uma parte de tal corpo? O que não se usa, a parte que não se usa, já é cadáver? Pode bem ser que sim. Tal terá de ter necessariamente um qualquer significado antropológico.

A força da gravidade não é uma «questão», ou é? Implica, entre outras coisas, algumas questões, isso sim; no entanto, o que é *é uma realidade*. E esta não a podemos aniquilar, para, por exemplo, voar como os anjinhos. Todavia, nós não somos anjinhos, somos seres humanos.

Se tivéssemos o mínimo de respeito pelos grandes pensadores que nos antecederam, teríamos registado culturalmente em forma de comum memória — essa mesma em que tradicionalmente gravamos os preconceitos nossos de cada dia — o que o velho Platão (ainda antes de mostrar ao mundo o que é a estrutura erótica da ontologia humana, ontologia, onto-antropologia de desejo e de capacidade para o anular, dialeticamente e sem fim, pela voz de Sócrates<sup>4</sup>) *mostra como absoluto lógico — metafísico — de possibilidade de ocorrência* (algoritmo, se se quiser) *real*, havendo, como, de facto, há, uma *diferenciação sexual em dois sexos* (pense-se se seria impossível à natureza ‘inventar’ mais do que dois).<sup>5</sup>

Tal decorrência não é caprichosa, ideológica *avant la lettre*, mas puramente lógica, irredutivelmente lógica: com um par de sexos — logicamente quaisquer, por exemplo, A e B; todavia, no concreto humano, fêmea e macho, sexo feminino e sexo masculino (sexos, não géneros; questão diversa, porque obedece a uma lógica diversa, *não-natural*) —, pode constituir-se quatro pares combinatórios: (AA), (BB), (AB), (BA).

Reforça-se a noção segundo a qual, dado que tudo decorre num nível puramente lógico, nem sequer é preciso elencar «que sexos». Nada disto é cultural (como, em parte, é o caso do género). *É uma estrutura de possibilidade*. Tal não significa que, ao modo das estruturas puramente metafísicas, como as matemáticas, em que o triângulo não pode escolher ser outra coisa, *tenha de se realizar* o que é possível logicamente; significa que *pode ocorrer*.

---

<sup>4</sup> Pode encontrar-se tal ‘mostração’ na obra *Banquete*, «discurso de Sócrates», cota: 201d-212c; ver, por exemplo, versão publicada em língua francesa: PLATON, *Le banquet*, notice de Léon Robin, texte établie et traduit par Paul Vicaire, avec le concours de Jean Laborderie, Paris, Les Belles Lettres, 1989 (edição bilingue em língua grega e francesa), pp. 51-72.

<sup>5</sup> *Ibidem*, cota 189a-193d, pp. 28-37.

Concretizando: havendo dois sexos, *a homossexualidade é uma possibilidade lógica* — e, conseqüentemente, *ontológica*.

Não é algo de cultural. A este nível, nem sequer é algo que dependa de escolha a nível pessoal. *A possibilidade é estrutural*. Lógica e estrutural. Tal não significa que tenha de haver homossexualidade, mas que *é lógica e ontologicamente possível* haver homossexualidade.

Como se vê, em termos lógicos, a questão é simples. O mesmo já não sucede em termos antropológicos, éticos e políticos, pois nenhum destes modos ontológicos constitutivos da pessoa (e a pessoa humana é a única que a nossa experiência comum conhece) apresenta carácter ontológico de necessidade: ética, política e antropologia são em forma *não-necessitante*. Se a possibilidade da homossexualidade é necessitante, sendo tão contornável a sua possível combinatória de possibilidades quanto o é o princípio gravítico em termos físicos, já quer em termos éticos quer em termos políticos quer em termos antropológicos, nada há que seja, em termos de princípios lógicos, análogo ao princípio gravítico.

Ora, não se é *necessariamente* homossexual em termos de decisão própria, pró ou contra; não há um determinismo necessitarista em termos de uma tal eventual decisão, como há em termos da relação dos corpos, todos maciços, com a gravidade, necessariamente implicada na própria condição maciça dos corpos. Não há decisão em termos gravíticos; pode haver decisão em termos de comportamentos sexuais; não pode haver decisão em termos da combinatória possível no que diz respeito às formas de relacionamento sexual, que são determinadas pela lógica própria, intrínseca e inamissível, da natural dicotomia sexual; não se deve confundir ação e comportamentos determinados por tal ação — tais ações, múltiplas — com condições lógicas, ontológicas e antropológicas (onto-antropológicas) que suportam, precisamente de forma ontológica, tais possíveis ações.

Não se lida em termos de relações inter-humanas com a homossexualidade como se lida com a gravidade; não se constitui ontologicamente alguém em termos de homossexualidade como se constitui alguém na relação física com o princípio gravítico. Não é assim que ‘as coisas funcionam’.

A possibilidade da homossexualidade é determinada pela lógica própria da possível combinatória sexual de relação entre entes naturalmente vindos ao mundo no seio de um dimorfismo sexual.

A possibilidade da ação, no seio de tal mesmo dimorfismo, é determinável e determinada por meio da ação humana. A primeira dimensão é ontológica, a segunda é ética.

A homossexualidade é logicamente relacional, pois implica a relação política com um outro ser humano, em termos comuns, «do mesmo sexo»; o mesmo se passa com a heterossexualidade, que implica, também ela, uma relação lógica com um outro ser humano, neste caso «do “outro” sexo».

Sem esta relação, nem heterossexualidade, nem homossexualidade fazem qualquer sentido, pois, sem relação, não há sexualidade em qualquer destes dois sentidos, que implicam sempre, precisamente, relação com outro ou outros seres humanos.

Em si mesmo e isolado, nenhum ser humano pode logicamente ser heterossexual ou homossexual. Pense-se no que seria um mundo em que houvesse apenas um indivíduo humano de um determinado sexo, não interessa qual: como é que tal ente saberia se era heterossexual ou homossexual, dado que tal descoberta implica sempre uma relação inter-humana. Aliás, é precisamente o fundamental do que está aqui em causa, este sentido de «inter-humanidade», que implica logicamente que haja uma comum humanidade.

A *humanidade* é sempre lógica e ontologicamente anterior a qualquer forma de determinação ou definição sexual, o que implica que um ser humano, qualquer, não é, sobretudo, um ‘heterossexual’ ou um ‘homossexual’, mas, acima e antes de tudo, um «ser humano», uma «pessoa humana».

O que ficou dito sobre este aspeto da sexualidade humana, muito mais complexa do que este aspeto isolado, pode e deve ser dito para toda e qualquer característica segunda dos seres humanos, segunda por relação à primeiríssima realidade da comum humanidade.

De facto — e de direito, mas fundado no facto —, há mesmo *uma só humanidade*. Esta humanidade é a ‘minha’, a ‘tua’, a do ‘homossexual’, a do ‘heterossexual’. Não há outra humanidade e não há humanidade alternativa. Pode, sim, haver *nada de humanidade*, isto é, ser a humanidade aniquilada; e pode sê-lo às suas próprias mãos.

Com a definição da sexualidade, por um lado, está-se em campo *lógico*: se por absurdo, só houvesse um sexo — o que seria ilógico do ponto de vista da evolução ontogénica da espécie humana —, não poderia

haver quer heterossexualidade, quer homossexualidade. Por outro lado, está-se, na decorrência desta lógica possibilidade de combinatória de relação humana em termos de sexualidade, num campo *antropológico* em que cada ser humano, no seio desta possível combinatória, se descobre naturalmente — esta naturalidade decorre necessariamente da lógica em causa — como heterossexual ou homossexual, no que é *uma intuição irreduzível tanto num caso como no outro*.

Aqui, não é possível não se recorrer a um «caso», que tem de ser o de quem escreve estas linhas, por impossibilidade de quem as escreve saber exatamente o que ‘se passa’ no seio da interioridade de todos os outros seres humanos. Ora, acontece que a intuição própria, desde sempre, de tal pessoa *a dá a si própria* como heterossexual. Podem vir todos os poderes do mundo, pode mesmo vir uma tonta imagem ‘de Deus’ (de um deus feito por um tonto) tentar convencer tal pessoa de que, “vendo bem”, é homossexual. Todavia, a intuição inicial mantém-se. É irreduzível. Pense-se, agora, no que será — não se pode senão especular, mas sabendo que há uma semelhança ontológica entre todos os seres humanos (e é esta a grandeza própria da ontologia cristã, da onto-antropologia cristã) — a intuição, paralela, mas semelhante, de um homem (ou de uma mulher) que se intui, que talvez sempre se intuiu como homossexual. Por que razão, a minha intuição é boa e válida e a do ‘outro’ não é? Quem pode deliberar acerca da bondade da intuição fundadora de cada ser humano, para lá do próprio?

É claro que, para o crente cristão, «Deus sabe», sabe de mim e de todos. Ora, precisamente, este tipo de intuições próprias e definidoras são apenas passíveis de aferição quer pelo próprio quer por Deus. Nenhum ser humano tem o direito — até porque não tem o poder ontológico para o fazer — de se arvorar em Deus ou em consciência alheia, «do outro».

Como se pode ver, e está-se apenas a trabalhar uma pequena parte da questão da definição da sexualidade própria de cada ser humano, não só cada uma das questões parciais suscitáveis é, em si mesma, complexa, como é, também profundíssima, tão profunda quanto o cerne do ato próprio e irreduzível de inteligência que ergue cada ser humano como, precisamente, ser humano. Toda a interferência em tal ato, como inequivocamente mostra a reflexão inexcedível do *Livro de Job*, é um ato de tirania.

Neste tipo de questões definidoras do que é cada ser humano no que há de mais profundo em si mesmo, o que é necessário em termos políticos, isto é, da relação inter-humana, é um sentido de *cuidado*, de *bem-querer*, de *ajuda*, de *auxílio*, numa palavra, de *amor*, em termos cristãos, de *caridade*, cujo étimo remete para «graça», isto é, para dom.

Que dom? Dom de possibilidade de ser, de se ser, não no seio de uma anti-comunidade de ‘julgadores’, mas de uma comunidade de pessoas — assim, sim, pessoas — que *mutuamente se amem quer na e pela sua semelhança quer na e pela sua diferença*. O mesmo não é dizer que se embarque em caprichos ideológicos. Melhor, tal significa que as pessoas devem ser educadas para que nunca se caia em caprichos ideológicos.

Pense-se bem, que sentido faria que o tal autor destas linhas, por razões ideológicas, quaisquer, resolvesse ser homossexual? Tal faz, sequer, sentido? A intuição ontológica que *ofunda* mudaria em função de uma vontade violentadora do que se é? O mesmo é aplicável a um homossexual. O mesmo é aplicável a qualquer intuição fundadora do que é cada ser humano. Todavia, manda a honestidade intelectual que se ponha a questão, séria, não caprichosa e não ideológica: «e se a intuição fundamental mudar?».

Compreende-se como esta é uma questão séria, que pode, por exemplo, estar na origem de algumas das chamadas ‘mudanças de género’, designação que não faz jus à grandeza onto-antropológica do que está em questão. Não é este o tema específico desta reflexão, pelo que apenas se deixa este apontamento.

Repare-se bem, então: a homossexualidade *pode ser, não tem de ser*. Pode *nunca* ser. Pode ser, e, seguindo a lógica da combinatória, pode ser, *naturalmente*, em metade dos casos. Não é esta a percentagem que se costuma detetar.

Não é, provavelmente, porque os seres humanos *não são determinados a ser algo* como o triângulo é determinado a ser triângulo — não sendo assim todas as outras infinitas figuras geométricas planas possíveis. Chama-se a tal *possibilidade não determinante*, goste-se ou não, compreenda-se tal ou não, «ser-se livre». Ao nível da ação, a liberdade, sem anular seja o que for do ponto de vista ontológico basal, transcende tal nível.

Qualquer juízo que se possa fazer acerca de qualquer ser humano nunca deve ter como objeto a sua ontologia, no que será, sempre, um ato de injustificável violência — quem sou eu, para julgar do ser de um

outro ente humano; porventura, tenho a ilusão de ser ‘Deus’? — sobre o que há de mais precioso em tal ser humano submetido a julgamento, a juízo. Apenas os efeitos das ações, de origem ética e com consequências quer sobre o próprio que age quer sobre terceiros — humanos ou não — podem ser, sem violência imediata, submetidos a juízo.

Tal significa que a parte propriamente ontológica da definição da sexualidade própria de cada pessoa — já não se trata apenas de heterossexualidade ou de homossexualidade — não pode ser submetida a juízo de terceiros sem que haja violência imediata sobre quem assim é julgado. Deste modo, tal não deve, nunca deve ser submetido a juízo.

Apenas o que decorre, eventualmente, de tal sexualidade em atos em que tal sexualidade se expresse pode ser submetido a juízo. Isto aplica-se a tudo o que se refere à expressão da sexualidade humana. Voltando à exemplificação com o único sujeito possível: que direito tenho eu de ir berrar para a praça pública a grandeza da minha heterossexualidade? Que dever têm os outros de literalmente aturar tais berros? Basta, para que se perceba o que está em causa.

Então, *a homossexualidade não é uma questão, é uma realidade natural, implicada como possibilidade pela existência de dois sexos*. Não é necessária enquanto realidade concreta, mas é necessária como possibilidade a partir da constituição dual da sexualidade humana. Goste-se ou não se goste. No entanto, esta possibilidade teoricamente pode até nunca ser atualizada. Não é isto o que sucede: há homossexualidade real, assim como há heterossexualidade real, assim como há real indiferença sexual. Nenhuma destas concretizações é necessária. As que existem são factuais, não necessárias. Todavia, na sua realidade própria, são o que são. Neste complexo acervo possível e real, não se contemplam atitudes de tipo caprichoso, que são apenas isso mesmo.

Se, por absurdo, apenas houvesse um ‘sexo’, como, por exemplo, em certas plantas, toda a humanidade seria estranha e necessariamente ‘homossexual’, o que não é o caso. Escreveu-se «homossexual» entre comas, pois, na realidade, não é homossexualidade alguma, mas, por exemplo, algo coincidente com formas de reprodução tipicamente por clonagem, como é o caso dos fetos, em que as novas gerações replicam de modo pelo menos teoricamente exato — salvo as imprecisões que processos tão complexos sempre se arriscam a ter — o património genético não dual sexualmente das gerações anteriores.

Acresce que, a este nível natural, não há propriamente algo que se possa comparar com o que em termos humanos é a *possibilidade radical de escolha*: um feto não escolhe não se reproduzir, como um ser humano pode escolher não praticar uma sua qualquer forma de sexualidade, mesmo que fortemente marcada, mesmo que ‘ardente de desejo’; tal desejo pode sempre ser anulado por vontade de *quem é tal desejo*. Note-se que não se afirma «de quem tem tal desejo», forma dualista, pois, o ser humano não ‘tem’ desejo, desejos, o ser humano «é desejo» e é vontade. A vontade governa o desejo. Salvo num cadáver — pedaço de matéria biológica e nada mais —, há sempre a possibilidade de haver exercício de vontade.

Todavia, e em síntese, o que a lição platónica nos ensina também é que uma coisa é a *possibilidade de homossexualidade* implicada pela própria estrutura onto-antropológica da humanidade, outra é *uma homossexualidade não-natural, cultural e de raiz ética*, isto é, de *humana decisão*. Esta diz respeito não ao modo lógico como a natureza humana está logicamente disposta, mas à liberdade humana, na sua raiz mais profunda de livre-arbítrio, podendo cada ser humano, sempre, a menos que seja reduzido precisamente como ser humano, escolher o que, aqui literalmente, *desejar e quiser*, sendo o ato da vontade sempre a concretização da paixão do desejo. Concretização humana, pessoal, pessoalíssima, de responsabilidade pessoal. Como é evidente, não são aceitáveis os casos em que a liberdade humana está de tal modo diminuída que já não há real possibilidade de opção, de decisão (mesmo que se tenha de manter tal possibilidade em termos teóricos, sem o que se nega a própria humanidade do ente em consideração).

Sendo, assim, irredutivelmente, a homossexualidade uma possibilidade, a sua existência, como a existência de tudo, aliás, pode suscitar *questões*. Aqui, sim, este termo faz sentido.

Ora, abreviando mal um tema longo, a grande questão, de que todas as outras dependem, consiste em saber qual o modo como cada ser humano — eu, tu... — *intui* cada um e todos os outros seres humanos (tendo em conta o modo como a si próprio se intui e o modo eventual como projeta sobre terceiros o que de si e como si intui).

Como se intui o outro: como alguém a amar, usando o termo amor cristãmente como «agir no sentido do bem de algo, de alguém», ou intui-se como sendo alguém a destruir, em última instância? O «homossexual» (como o «heterossexual») é alguém a amar ou a destruir?

Para o cristão, se quer continuar a merecer a designação de cristão, a sua vida é uma vida de amor. Universal. Se assim não for, não é cristão, realmente, embora possa ter a ilusão psicológica de que que é cristão. Mas não é.

O cristianismo como algo cultural, realidade de valores, é nada mais do que isso: uma realidade cultural. Ora, as realidades culturais são intrínseca e exclusivamente humanas. *Deus nunca criou cultura*. O que surge em termos de cultura religiosa, a maior parte dela não sendo cristã, mesmo a que como tal se autoproclama, nunca é obra direta de Deus, mas de Deus com o Homem. Deus não «escreveu» o *Gênesis*. Todavia, para quem acredita no Deus cristão, o que algum Homem escreveu no e como *Gênesis*, é «logos», sentido, palavra, graça de Deus. O cristianismo vive deste sentido divino, não de valores humanos.

A dimorfia sexual humana, como criada por Deus, implica logicamente tudo o que implica, *sob pena de não poder haver humanidade*. Ao crente, compete respeitar todo o alcance lógico das consequências do ato criador de Deus, que inclui a possibilidade de combinatórias de sexualidade várias. É assim. Para que assim não fosse, teria, precisamente, de se anular a dimorfia (dimorfismo) sexual. Ora, tal implicaria aniquilar a humanidade.

O que decorre da lógica combinatória deste dimorfismo implica realidades possíveis com que cada ser humano, também cada crente, tem de saber lidar, literalmente «conviver», a menos que queira não conviver, eliminado a possibilidade do outro, do diferente, nunca do diverso, pois a humanidade nunca é sob a forma da divergência, mas da diferença, em seu absoluto, absoluto que, composto com a semelhança — divina — cria, em ato, cada ente humano.

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 doutriniais, 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.

Como, no difícil, complexo, intricado, doloroso, angustiante, por menor da ação, *se ama*, tal constitui, precisamente, a substância ética e política da vida do cristão, para que não há protocolos pré-fabricados, doutrinas mágicas: há a tal simplicidade do mandamento de Cristo, há a grandeza humana de se ser feito à imagem e semelhança de Deus, há algo de muito difícil e incómodo, sem magia, que se chama *trabalho*. Amar dá muito trabalho, algo que gostar não dá. Ame-se, então.

Termina-se com uma questão, deixando o necessário aprofundamento para melhores pensadores: como deve o *cristão agir* relativamente a alguém homossexual: como alguém a odiar, discriminar, eventualmente, aniquilar, ou como alguém a amar, um semelhante, diferente em termos de sexualidade, mas *não inferior ou mau*, não esquecendo que o único a quem compete julgar acerca da bondade ou maldade ontológica do criado é o criador, o Deus em que diz acreditar?

Tudo o que se afirmou paradigmaticamente em relação à heterossexualidade e homossexualidade pode ser aplicado, devidamente adaptado, a qualquer outra 'questão' pertinente no domínio da variegabilidade reflexiva em torno da sexualidade humana e sua relação com a construção ou destruição da identidade humana.

# Lugares da afetividade e sexualidade na configuração da identidade pessoal — Psicologia

CARLOS COSTA<sup>1</sup>

## Mapas de identidade pessoal: Conceptualizações e modelos

A identidade, enquanto uma tarefa desenvolvimental central na adolescência e na adultez emergente (Arnett, 2000; Erikson, 1968), tem sido definida como um 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 (Sedikides & Brewer, 2001; Vignoles, Schwartz, & Luyckx, 2011).

A conceptualização da identidade pode ser distinguida entre três níveis — identidade individual, relacional e coletiva (*e.g.*, Sedikides & Brewer, 2001; Vignoles, Schwartz, & Luyckx, 2011). Estes níveis variam de acordo com a interrelação e interdependência com os outros envolvidos na construção da identidade (Vignoles, Schwartz, & Luyckx, 2011).

Enquanto a identidade individual está focada no autoconceito e inclui valores, objetivos, crenças e padrões de comportamento e de tomada de decisão (Sedikides & Brewer, 2001), a identidade relacional corresponde aos papéis que a pessoa desempenha com os outros e aos atributos que definem a relação (Epp & Price, 2008). Por sua vez, a identidade coletiva corresponde à pertença a um grupo específico e à forma como o indivíduo se percebe na relação com os outros (Brewer & Gardner, 1996), isto é, a uma extensão social do *self* que depende das relações interpessoais e da pertença a um grupo (Iyer, Jetten, Tsivrikos, Postmes, & Haslam, 2009).

Contudo, a literatura (*e.g.*, Vignoles, Schwartz, & Luyckx, 2011) tem realçado visões distintas em relação ao facto de a identidade (*a*) ser descoberta ou construída individual ou socialmente, (*b*) ser relativamente

---

<sup>1</sup> Psicólogo Clínico e da Saúde.

estável ou fluida e em constante mudança, e (c) dever ser estudada através de desenhos quantitativos ou qualitativos.

Erikson foi um dos pioneiros no estudo da identidade, ao desenvolver a Teoria do Desenvolvimento Psicossocial (Erikson, 1968), propondo a existência de oito estádios de desenvolvimento psicossocial associados a mudanças físicas, cognitivas e sociais e a tarefas específicas relacionadas com a definição pessoal e o relacionamento com os outros (Evans, Forney, Guido, Pertton, & Reen, 2010).

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, caracterizado pelo estabelecimento de um compromisso com objetivos e ideias individualmente determinados, após um período de exploração de alternativas; (2) Identidade difusa, caracterizada pela ausência de exploração de alternativas e de compromissos; (3) Identidade fechada, descrita pela existência de compromissos e objetivos claros e firmes, sem um período de exploração prévia; (4) Identidade moratória, descrita por um processo de exploração e pela dificuldade de tomada de decisão e de estabelecimento de compromissos.

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. Luyckx e colaboradores (2008) distinguiram empiricamente cinco processos de identidade — exploração em amplitude, exploração em profundidade, exploração ruminativa, compromisso e identificação com compromisso — e agruparam os quatro processos em dois ciclos consecutivos de formação da identidade. O primeiro ciclo, denominado como formação do compromisso, centra-se nos processos através dos quais os indivíduos exploram alternativas da identidade (exploração de amplitude ou pró-ativa) e aderem a compromissos de identidade (compromisso, i.e., adesão a valores, objetivos e crenças). O segundo ciclo de identidade, conceptualizado como avaliação do compromisso, foca os processos através dos quais os indivíduos reavaliam os seus compromissos de identidade (exploração em profundidade, i.e., avaliação e exploração dos compromissos atuais)

e avalia o grau em que se identificam e se sentem seguros em relação aos seus compromissos (identificação com o compromisso, i.e., grau em que os compromissos se integram no seu sentido de *self*).

O processo exploração ruminativa foi posteriormente adicionado ao modelo e é descrito como um bloqueador do desenvolvimento identitário ou um processo não adaptativo (Luyckx *et al.*, 2008). Em indivíduos com níveis elevados de exploração ruminativa, a dificuldade em encontrar respostas satisfatórias às suas questões identitárias leva-os a um questionamento contínuo em relação às mesmas e a sentimentos de incerteza e incompetência (Luyckx *et al.*, 2011).

Os estudos que analisam o impacto da etapa de desenvolvimento nos processos de identidade têm mostrado consistentemente que, na transição para a idade adulta, os níveis de compromisso e de identificação com o compromisso aumentam e a exploração em amplitude diminui (Luyckx *et al.*, 2008, 2013). Estes resultados têm sido associados ao impacto da emergência de uma estrutura de identidade mais sólida (Meeus, Iedema, Helsen, & Vollebergh, 1999), i.e., maturação da identidade (Meeus, van de Schoot, Keijsers, Schwartz, & Branje, 2010).

### **Afetividade & Identidade(s) sexual(ais) e de gênero**

A afetividade, identidade(s) sexual(ais) e de gênero, 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 (Papalia & Feldman, 2013), quer a nível da orientação sexual, quer da identidade de gênero.

A orientação sexual pode ser definida como o «sentimento de atração romântica, emocional ou sexual por um determinado tipo de corpo ou de identidade de gênero» (Macedo, 2018, p. 20).

Globalmente, a orientação sexual costuma ser categorizada em três dimensões (APA, 2008): heterossexualidade, «[...] pessoas que se sentem atraídas por outras do sexo oposto ou do gênero oposto» (Macedo, 2018, p. 20); homossexualidade, «[...] pessoas que se sentem atraídas por outras pessoas do mesmo sexo ou gênero» (Macedo, 2018, p. 20); e, bissexualidade, «[...] pessoas que se sentem atraídas tanto por pessoas do sexo ou gênero oposto como por pessoas do mesmo sexo ou gênero» (Macedo, 2018, p. 20).

Relativamente à identidade de género, 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» (Macedo, 2018, p. 44).

De acordo com Ana Macedo (2018), um indivíduo pode assumir-se como masculino ou feminino, no espectro de masculino ou no feminino, ou *genderqueer*. O ser humano pode assumir uma entidade que junta o género feminino e masculino, uma identidade sem um género ou género fluida.

A identidade de género é categorizada como:

— Cisgénero: pessoas que se identificam com a categoria de género que corresponde às características sexuais que designaram o sexo e género no nascimento;

— Transgénero: pessoas que se identificam como tendo uma categoria de género diferente da que foi designada no nascimento.

Na atualidade, transgénero é uma categoria abrangente que inclui todas as pessoas cuja identidade de género ou expressão de género, isto é, «o modo como cada pessoa expressa características do género que se identifica» (Macedo, 2018, p. 44), é discordante do sexo atribuído à nascença ou, que não se revêm no género binário feminino/masculino. 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 (Macedo, 2018).

Não há uma rota única para o desenvolvimento da identidade e do comportamento heterossexual, homossexual ou bissexual (Sieving, Oliphant e Blum, 2002) e identidade de género, acontecendo a ritmos diferentes para cada um de nós.

Explorar e descobrir a nossa sexualidade pode ser confuso, excitante, difícil e maravilhoso, tudo ao mesmo tempo. Por isso 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 (Ordem dos Psicólogos Portugueses, 2023).

Ver-se com um ser sexual, reconhecer a própria orientação sexual e identidade de género, chegar a um acordo com as primeiras manifestações da sexualidade e formar uniões afetivas e sexuais, tudo isto faz parte da aquisição da identidade sexual. A consciência da sexualidade é um aspeto importante da formação da identidade que afeta profundamente a autoimagem e os relacionamentos. Embora este processo seja impulsionado biologicamente, a sua expressão é, em parte, definida culturalmente (Ordem dos Psicólogos Portugueses, 2023).

### Referências bibliográficas

- American Psychological Association (2008). *Answers to your questions for a better understanding of sexual orientation & homosexuality*. Disponível em <https://www.apa.org/topics/lgbt/orientation.aspx>. [Consultado em 20/01/2023].
- Amplos (2021). *Guia para intervenientes na ação comunitária e na comunidade escolar sobre orientação sexual e identidade de género*. Portugal: Loures Gráfica. AMPLOS-Amp\_Fam\_GuiaComunidade\_AF\_Single-1.pdf (cig.gov.pt)
- Arnett, J. J. (2000). Emerging adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties. *American Psychologist*, 55, pp. 469-480. DOI: 10.1037//0003-066X.55.5.469.
- Bajardi, A. (2015). La identidad personal en relación con la educación: características y formación del concepto. *Reidocrea, monográfico identidad y educación*, pp. 106-114. DOI: 10.30827/Digibug.37124.
- Brewer, M. B., & Gardner, W. (1996). Who is this «we»? Level of collective identity and self representations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71(1), pp. 83-93. DOI: 10.1037/0022-3514.71.1.83.
- Epp, A. M., & Price, L. L. (2008). Family identity: A framework of identity interplay in consumption practices. *Journal of Consumer Research*, 35(1), pp. 50-57. DOI: 10.1086/529535.
- Erikson, E. H. (1986). *Identity: Youth and crisis*. New York: Norton.
- Evans, N. J., Forney, D. S., Guido, F. M., Patton, L. D., & Renn, K. A. (2010). *Student development in college* (2.ª Ed.). San Francisco: John Wiley, Sons, Inc.
- Ferreira, J. A., & Jorge, A. (2008). Para a compreensão da adultez emergente em Portugal. *Psychologica*, 48, pp. 159-173. (15) (PDF) Para a compreensão da adultez emergente em Portugal (researchgate.net)
- Gazzaniga, M.; Heatherton, T. & Halpern, D. (2018). *Ciência Psicológica*. 5.ª Edição. Porto Alegre: Artmed.

- Iyer, A., Jetten, J., Tsivrikos, D., Postmes, T., & Haslam, S. (2009). The more (and the more compatible) the merrier: Multiple group memberships and identity compatibility as predictors of adjustment after life transitions. *British Journal of Social Psychology*, 48(4), pp. 707-733. DOI: <https://doi.org/10.1348/014466608X397628>.
- Luyckx, K., Schwartz, S. J., Berzonsky, M. D., Soenens, B., Vansteenkiste, M., Smits, I., & Goossens, L. (2008). Capturing ruminative exploration: Extending the four-dimensional model of identity formation in late adolescence. *Journal of Research in Personality*, 42, pp. 58-82. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.jrp.2007.04.004>.
- Luyckx, K., Schwartz, S. J., Goossens, L., Beyers, W., & Missotten, L. (2011). Processes of personal identity formation and evaluation. In S. J. Schwartz, K. Luyckx, & V. L. Vignoles (Eds.), *Handbook of identity theory and research* (pp. 77-98). New York: Springer.
- Macedo, A. (2018). *Identidade de Género e Orientação Sexual na Prática Clínica*. Lisboa: Edições Sílabo.
- Marcia, J. E. (1980). Identity in adolescence. In J. Adelson (Ed.), *Handbook of adolescent psychology* (pp. 109-137). New York: Wiley.
- Martorell, G. (2014). *O desenvolvimento da criança: do nascimento à adolescência*. São Paulo: Editoras McGraw-Hill Education e Artmed.
- Meeus, W., Iedema, J., Helsen, M., & Vollebergh, W. (1999). Patterns of adolescent identity development: Review of literature and longitudinal analysis. *Developmental Review*, 19, pp. 419-461. DOI: <http://dx.doi.org/10.1006/drev.1999.0483>.
- Meeus, W., van de Schoot, R., Keijsers, L., Schwartz, S. J., & Branje, S. (2010). On the progression and stability of adolescent identity formation: A five-wave longitudinal study in early-to-middle and middle-to-late adolescence. *Child Development*, 81, pp. 1565-1581. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-8624.2010.01492.x>.
- Oliveira, J. (2010). Orientação Sexual e Identidade de Género na psicologia: notas para uma psicologia lésbica, gay, bissexual trans e queer. In I. Castro (Ed.), *Estudo sobre a discriminação em função da orientação sexual e da identidade de género* (pp. 19-44). Lisboa: CIG.
- Ordem dos Psicólogos Portugueses (2023). *Sexualidade & Afetos na Adolescência*. Afetividade e Sexualidade na Adolescência — Escola SaudávelMente (escolasaudavelmente.pt).

- Papalia, E. D., & Feldman, R. D. (2013). *Desenvolvimento Humano*. 12.<sup>a</sup> Edição. São Paulo: AMGH Editora Ltda.
- Prioste, A., Lugar, A., Paulino, P., Jongelenen, I., & Rosa, P. (2018). Escala das Dimensões do Desenvolvimento da Identidade: Estudos psicométricos iniciais. *Revista PSICOLOGIA*, 2018, Vol. 32(2), pp. 1-14. DOI: 10.17575/psicol.v32i2.1244.
- Secretaria Nacional Pedagógica — Corpo Nacional de Escutas (2010). *Programa Educativo*. 2.<sup>a</sup> Edição. Camarate: SIG — Soc. Ind. Gráfica-Camarate.
- Secretaria Nacional Pedagógica — Corpo Nacional de Escutas (2010). *Programa Educativo — Manual do Dirigente*. Camarate: SIG — Soc. Ind. Gráfica-Camarate.
- Sedikides, C., & Brewer, M. B. (Eds.) (2001). *Individual self, relational self, collective self*. Psychology Press.
- Sieving, R. E., Oliphant, J. A., & Blum, R. W. (2002). Adolescent sexual behavior and sexual health. *Pediatrics in review / American Academy of Pediatrics*, 23(12), pp. 407-416. DOI: <https://doi.org/10.1542/pir.23-12-407>.
- Schoen-Ferreira, T., Aznar-Farias, M., & Silveiras, E. (2003). A construção da identidade em adolescentes: um estudo exploratório. *Estudos de Psicologia (Natal)*, 2003, 8(1), pp. 107-115. DOI: 10.1590/S1413-294X2003000100012.
- Vignoles, V., Schwartz, S., & Luyckx, K. (2011). Introduction: Toward an Integrative View of Identity. In *Handbook of Identity Theory and Research* (pp. 1-27). DOI: 10.1007/978-1-4419-7988-9\_1.

# Sexualidade e questão de género<sup>1</sup>

FABRIZIA RAGUSO<sup>2</sup>

Nesta reflexão, procurarei unir aspetos muito complexos e traduzi-los numa linguagem divulgativa, na consciência de que é um grande desafio.

À partida, a minha atitude em geral, seja profissional, seja na investigação, bem como na própria atividade clínica, 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.

Há muitas questões em jogo dentro das teorias, mas também dentro do desenvolvimento social, cultural e político que acompanha sempre todas as questões que dizem respeito às pessoas, à sua maneira de ser e de estar no mundo. Decidi focar-me em apenas três aspetos: 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; depois irei refletir sobre a questão do corpo, e como o corpo é pensado e visto na psicologia, em vários contextos; por último, irei sublinhar a matriz simbólica e relacional da identidade e, portanto, também da sexualidade.

O meu objetivo é relevar perguntas, pelo que, se, no final se sentirem confusos, tal quer dizer que alcancei o meu objetivo.

1. De forma clássica, seja partindo da matriz psicodinâmica, mas também dentro de outras perspetivas teóricas, compreendemos — e sobre tal há um consenso amplo — que a formação da identidade se

---

<sup>1</sup> Este capítulo resulta da intervenção da Autora na equipa de desenvolvimento do projeto «Entre Linhas», em 30 de janeiro de 2021.

<sup>2</sup> Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Braga.

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.

Como já frisava Erikson, há um conflito central a resolver na transição da adolescência para a juventude: redefinir a própria identidade, seja do ponto de vista intrapsíquico, bem como do ponto de vista psicossocial. Assim, as duas matrizes da identidade nalguns momentos podem prevalecer uma sobre a outra, em outros momentos andam mais a par e passo. É nesta dialética, nesta dinâmica, que se definem valores que regulam o que significa ser homem ou mulher adultos, num contexto histórico-cultural específico.

Qual é a tarefa que o ser humano, mas sobretudo, de modo muito específico, o adolescente, o jovem adulto, tem que elaborar? Fundamentalmente a tarefa central será 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.

Neste complexo percurso, a última e mais exigente tarefa consiste em 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.

Contudo, sobretudo no último século e inícios do século XXI, na construção da identidade tem-se eminentemente modificado a maior articulação e menor definição dos papéis afetivos e sociais que cada indivíduo, cada pessoa, desempenha. 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 (aqui é importante que tenhamos em conta também este aspeto, o que é o específico da trajetória da cultura ocidental avançada).

Na nossa cultura, todas estas questões são muito menos definidas, muito mais difusas, muito mais flutuantes, e fundamentadas sobre expectativas de papel muito menos facilmente integráveis, e muitas vezes até explicitamente conflituais. De maneira sintética, podemos assim afirmar, e sintetizar, que as palavras de ordem, 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.

Complexidade e flexibilidade que se articulam num sistema de redes e, não tanto, como em outros momentos históricos, em contentores institucionais e culturais estáveis e definidos. Assim sendo, hoje tornar-se adulto acontece cada vez mais tarde e de forma muito mais flutuante, através de trajetórias «yo-yo», ou seja, por avanços e recuos. De facto, hoje tornar-se adulto não significa inserir-se em papéis sociais e afetivos definidos e irreversíveis. Deste modo, estamos perante uma identidade entendida como dinâmica, fundamentada muito mais sobre o sentimento de continuidade do *Self* do que propriamente sobre uma imagem exterior codificada e estruturada e, sobretudo, suportada ou orientada para alcançar o reconhecimento por parte dos demais.

Sendo assim, neste sentido, o mesmo processo, e as mesmas aporias encontram-se quer em torno das temáticas da construção da identidade de género quer em relação com a identidade sexual; também o encontramos em muitas outras áreas da identidade pessoal. Não é por acaso que, no interior da cultura pós-moderna, as questões de género se têm — sobretudo a partir dos anos 90 — aproximado ao discurso do multiculturalismo e das lutas pelo reconhecimento das minorias.

Por tal, ser reconhecido enquanto minoria sexual significa «ter um espaço no mundo». Isso implica e convoca a psicologia, mas dentro de uma matriz mais ampla, que é a matriz antropológica, como é evidente. Assim é, sobretudo se a própria psicologia tiver a ousadia de não se deixar enclausurar na dicotomia normal/patológico e não se enquadrar apenas dentro do mundo estrito da modificação do comportamento.

Deste modo, considero que seria importante abordar as questões da identidade de género a partir de abordagens psicológicas, talvez mais minoritárias neste momento no panorama internacional — no panorama português, sem dúvida —, como, por exemplo, a psicologia fenomenológica ou os modelos relacionais e simbólicos.

Neste quadro, quando falamos de identidade de gênero, entendemos 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, anatômicas e da orientação sexual.

Tudo isso tem a ver com a dinâmica entre a dimensão interior e, portanto, entre a experiência emotiva, a imagem de si que ao longo de toda a sua vida, desde o nascimento até à morte, o ser humano vai desenvolvendo. Tal imagem encontra-se integrada com a representação do próprio corpo sexuado; na ideia de um *Self* que — sobretudo na adolescência — organiza o desenvolvimento de um novo papel afetivo masculino/feminino. Tal dinâmica concretiza-se na aquisição de competências e valores relativos a tal papel.

Este é um processo que implica um complexo percurso de re-simbolização do *Self* e que, assim sendo, para acontecer, deve integrar as mudanças físicas, psicológicas e as exigências sociais que o adolescente e o jovem adulto se encontram a enfrentar. É por isso que, se ampliarmos o nosso foco de análise, e utilizarmos não tanto uma lente que nos ajude a olhar os pormenores da construção da identidade de gênero, da identidade sexual, mas o *zoom* e percebermos como se desenvolve todo o processo de construção da identidade, compreenderemos, então, que, dentro desta tarefa, deste esforço, entram todas as dificuldades que eventualmente na atualidade mais intensamente percebemos como relativas à questão da identidade de gênero.

A dificuldade de construir a relação com os pares (normalmente mais evidente para as meninas do que para os meninos), as problemáticas relativas às escolhas de vida, escolha profissional, e, portanto, às transições mais complicadas, mais complexas, as trajetórias mais flutuantes, mesmo do ponto de vista escolar, e da própria inserção no mundo adulto, no mundo do trabalho, evidenciam-se também na necessidade de compreender também a própria dimensão sexuada da existência pessoal.

Aqui inserem-se, também, todas as questões ligadas à autoimagem e a uma relação cada vez mais complexa e conflituosa com o corpo. Se

inserirmos e lermos todas estas passagens de uma forma integrada e multifacetada, compreenderemos que 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.

As perturbações do comportamento alimentar, por exemplo, são cada vez mais frequentes e começam cada vez mais cedo. E a par com as questões relativas à identidade de género, questionam a corporeidade e a sua integração com a interioridade e o mundo afetivo. É um dos muitos elementos e fatores que podemos encontrar e que fazem parte deste novo mundo que os espera, um mundo pautado, como já foi dito, pela complexidade e flexibilidade, que não ajuda a dar definições, mas que deixa muitas mais perguntas por resolver, e, muitas vezes, para que as resolvam sozinhos.

2. Deste modo, dentro da matriz psicodinâmica, percebemos também que este processo de construção da identidade, de transformação da adolescência e da primeira juventude, é 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.

O que é suposto, numa perspetiva psicodinâmica, é que a mãe seja o primeiro modelo de identificação para os meninos e as meninas, portanto para ambas as escolhas ou definições de género. É a primeira relação de referência. Numa perspetiva relacional, reconhecemos sem dúvida este fator primordial do feminino, do maternal, aberto — seria o expectável também — para um polo ético e, assim, para um polo também aberto a um mundo exterior, que deveria ser representado pela função paterna.

Todavia, como sabemos, esta complexidade e flexibilidade, indefinição e constantemente negociação de papéis, é também o que vivemos não só enquanto indivíduos, mas também enquanto estruturas e, sobretudo, enquanto família. Assim sendo, cada vez mais precocemente, também as crianças absorvem, do ponto de vista relacional e da construção relacional da sua identidade, do seu «ser filhos», a flutuação destas figuras.

E não poucas vezes há competitividade, por exemplo, entre o materno e o paterno; um paterno cada vez menos conformisticamente delimitado; um paterno que — como dizem alguns psicólogos como Andolfi, por exemplo — tende a estar cada vez mais em competição com o materno. Há a tendência cada vez maior para considerar que o «pai próximo e presente» se deve identificar com o papel afetivo, com as dimensões expressivas da relação.

Poderá, assim, acabar por ser uma figura mais frágil, acabando por faltar dentro deste processo de identificação, a função ética da relação, a justiça e a lealdade que têm a grande responsabilidade de acompanhar a transição dos filhos para a vida adulta, ajudar a passagem da vida intra-familiar para o mundo exterior, para a abertura para lá da dimensão afetiva e da primazia da relação com a família.

O debate que surgiu mais recentemente entre gênero e sexo, tem que ver, de forma muito específica e muito clara, não só, ou não apenas, com questões estritamente psicológicas, mas, antes de mais, com questões eminentemente culturais. Como já foi referido, o conceito e a própria reflexão em torno da sexualidade dizem respeito a teorias e fatores muito relevantes no que toca à longa história da humanidade, que se situam todas por volta do final do século XVIII e ao longo de todo os séculos XIX e XX, sobretudo com as grandes teorias da sexualidade que se entrecruzam com as próprias teorias psicológicas, no desenvolvimento da psicologia como ciência.

Tal foi também favorecido, como é evidente, pelo maior desenvolvimento das técnicas que nos têm permitido conhecer o desenvolvimento, também biológico, e a estrutura biológica do cérebro, por exemplo, ou, mais em geral, do corpo. Há, deste modo, maior conhecimento do ponto de vista da fisiologia e da anatomia, maior possibilidade de compreender, também do ponto de vista funcional, o corpo humano, e de poder ter modelos de compreensão, incluindo do ponto de vista psicológico.

No entanto, a palavra «gênero» era algo que já existia, que conhecíamos do ponto de vista da gramática, e nos ajudava a ter uma visão do mundo, incluindo no que respeita às coisas; que nos ajudava a enquadrar o masculino e o feminino e, em muitas línguas, sobretudo nas línguas mais antigas, no âmbito da distinção das coisas, representar também a dimensão do neutro, do objeto. Encontra-se o neutro não só no latim, mas também no alemão, por exemplo, e ainda em muitas línguas

eslavas. Há ainda possibilidade de entender, de distinguir, no seio do animado, entre o humano e o não-humano.

Quando é que se passa a construir uma questão mais dialética entre gênero e sexo? Muito mais recentemente, sobretudo, como já foi dito, pelo impulso conferido pelo movimento feminista e, com maior expressão, quando esta complexidade antropológica terá alcançado o seu ponto máximo, talvez com a pós-modernidade, quer dizer, a partir da II Guerra Mundial, mais ou menos, ou desde o pós-II Guerra Mundial imediato até ao presente.

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. Neste sentido, por exemplo, as ideias e as perspectivas da própria pós-modernidade sobre a autoconstrução do eu têm sido extremamente esclarecedoras.

Temos tantas identidades quantos são os nossos papéis sociais, relacionais, e as nossas experiências de vida nos permitem revestir. E não é dito que todas estas facetas da nossa identidade necessariamente se conjuguem, ou se articulem, numa estrutura unitária, ou num ponto de referência que possa ser harmónico. Estas várias facetas podem ser também francamente antitéticas, e não necessariamente interligadas e estruturadas.

Deste modo, com a ideia de *gênero*, 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.

Esta categoria foi teorizada de maneiras diferentes, primeiramente como uma representação psicológica através da educação. Há muitas teorias psicológicas que têm abraçado de uma forma, do meu ponto de vista, bastante acrítica, esta visão. Por exemplo, o construtivismo social parte deste pressuposto *a priori*: que tudo o que tem a ver com a identidade de gênero é o fruto da influência moldante da própria sociedade, e, portanto, da educação. Logo, é eminentemente machista, ou extremamente tradicionalista de cada vez que, precisamente, identifica

atividades, papéis, expectativas, estritamente definidas e separadas para o género masculino e para o género feminino. Logo, qual é a proposta? Uma educação «gender free».

Educação o mais ampla possível, o mais indefinida possível, para que permita a cada um ser si próprio, sem, porém, ter indicadores excessivamente estruturados, ou minimamente estruturados, sobre o que significa estar no mundo como homem ou como mulher.

Assim sendo, sucessivamente, o género foi entendido como construção histórico-social e antropológico-cultural, como uma assunção de papéis, de tarefas, de funções, que são desenvolvidos através da socialização.

Há, também, uma outra perspectiva, que é a da teoria da natureza, elaborada dentro do âmbito da psicossociologia, que se reconhece entre indeterminismo biológico e determinismo ambiental. Ou seja, o biológico não traz por si só uma definição de identidade, mas traz, sobretudo, uma orientação do corpo, que deve ser moldada pelo determinismo do ambiente.

Tal significa que, ao nascer, o sexo é sempre indeterminado, porque será depois a sociedade que o preencherá de conteúdos. O que encontramos nestas teorias, sobretudo na última fronteira que é constituída pela «gender queer theory» (ou seja, uma teoria pós-estruturalista e pós-moderna), é a completa desconstrução do próprio conceito de «identidade».

Se se levarem, de facto, às últimas consequências estes pressupostos percebe-se que se aponta para uma identidade que se constrói, que é flexível, que é mutável, que normalmente é determinada pelos constrangimentos sociais, políticos, que podem ser em muitos casos preconceituosos e que, portanto, têm como objetivo a absoluta indeterminação do próprio género, bem como da identidade em sentido mais lato, de modo a que possa ser constantemente submetida a revisões, tantas vezes como a própria experiência do indivíduo o considere necessário ao longo da sua trajetória vital, que, portanto, possa nunca se enclausurar a possibilidade de ser do próprio sujeito.

3. Em toda esta sucessão de conceitos, para os quais talvez não tenha havido tempo para suficiente aprofundamento, que podemos reconhecer? Utilizando uma expressão de Eugenia Scabini, podemos dizer que há, ou vai acontecendo, uma espécie de eclipse do corpo. Na

verdade, a ideia de corpo (sobretudo enquanto diferença) como fonte da nossa identidade tem-se evaporado entre ser e ter um corpo (na perspectiva de Merleau-Ponty), tendendo, cada vez mais, a prevalecer a factualidade e materialidade do corpo.

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.

Neste nosso momento histórico, estas são práticas cada vez mais comuns, não apenas no âmbito daquilo que pode ser a necessidade de resolver a disforia de género e as dificuldades e o mal-estar e o sofrimento profundo de quem não se «reconhece no próprio corpo» ou se sente «aprisionado» nele.

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.

Assim sendo, em nome da ênfase negativa ou positiva sobre o aspeto cultural da construção da identidade, tende-se a negar ou a pôr completamente entre parêntesis, como um acidente, o aspeto biológico da mesma. Aqui emerge, do meu ponto de vista, o aspeto mais bizarro das próprias teorias psicológicas: por um lado, de facto, a maioria das teorias psicológicas tem-se concentrado sobre a visão do psiquismo humano estritamente conexo com a construção social e definido pela observação do comportamento.

Deste modo, tem transformado o ser humano num sujeito passivo, por assim dizer, se pensarmos, por exemplo, nas teorias cognitivistas, que reduzem todo o psiquismo humano ao biológico. A própria questão da identidade transforma-se, neste contexto, única e exclusivamente, naquilo que a mente é do ponto de vista estritamente neurológico e biológico. Por outro lado, dentro destas questões relativas à sexualidade, parece que a psicologia tende a pôr entre parêntesis a dimensão

do corpo e, portanto, a própria identidade é muito mais pressionada ou muito mais condicionada, eventualmente, pela construção social e educacional.

Nalguns casos, certas teorias leem também este desenvolvimento em termos clarissimamente de modelagem. Deste modo, oscilamos, aqui, entre um corpo que é todo o ser humano, melhor, a sua dimensão biológica, não propriamente o corpo. O biológico é todo o ser humano, diz tudo do psiquismo humano, inclusive da consciência, enquanto noutras perspectivas, a própria consciência de si, o próprio *Self*, a própria identidade, são «um olhar de nenhum lado», são completamente descontextualizados e desmaterializados, des-corporizados.

Concluo com a citação de um psiquiatra fenomenólogo, Bruno Callieri, que diz o seguinte:

«estas perspectivas interrogam-nos, implicitamente e indiretamente, sobre o sentido da sexualidade humana. Não tanto em termos de finalidade da própria sexualidade, mas, sobretudo, em termos da sua dimensão simbólica; ou seja, ali, onde o eu se abre e encontra um tu, e na diferença em que pode experimentar a empatia. De facto, enquanto o exercício do sexo é possível com muitos, e não só em sucessão, poder dizer-se “eu amo-te”, “eu quero-te bem”, é possível só com um de cada vez, pois tal tende sempre para um apelo, para um nome, aquele nome. Com Binswanger, poderíamos dizer a tua *Einheit*, a tua unicidade, que exclui todos os outros, cada outro. É mesmo aí que o ato sexual se torna, pode ser, plenamente humano, se assume como um novo aspeto, o próprio da meta-sexualidade, e se torna símbolo. O símbolo mais eloquente de dois seres que se encontram e que confluem num projeto comum de vida, que tenha como horizonte de finalidade um nós, aquele *interessen* blonderiano, num sentido de intenso e denso intercâmbio empático» (Callieri, 2002).

Não há conclusão, não era minha intenção — como afirmei no início — tirar qualquer conclusão absoluta. 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. Aliás, dentro deste debate atual, pessoalmente considero que, até do ponto de vista científico, é muito difícil investigar de uma forma serena, não partidária, não orientada para defender uma ou outra das posições políticas e sociais que se erguem em torno destas questões.

Neste sentido, considero que é muito difícil, neste momento, tirar conclusões. Prefiro que, nas vossas reflexões em grupo surjam as perguntas, as aporias, as críticas, sobretudo, para que depois possamos, em conjunto, eventualmente, procurar percursos de respostas educativas, que, do vosso ponto de vista, sirvam para as pessoas concretas que nos são confiadas.

### Referências bibliográficas

- AA. VV. (2011). Società Mutamento Politica. *Rivista italiana di Sociologia*. Vol. 2(4), número monográfico: «L'agire affettivo».
- Bueno, J. L. O. (1997). Corpo, consciência e psicologia. *Psicol. Reflex. Crit.* vol.10(1), Porto Alegre, pp. 1678-1753 .DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-79721997000100010>.
- Callieri, B. (2002). Dimensioni psicopatologiche dell'amore. In «*Informazione Psicologia Psicoterapia Psichiatria*», n.º 44/45, pp. 2-9. In: [www.in-psicoterapia.com](http://www.in-psicoterapia.com).
- Cohen-Kettenis, P. (2003). Disturbi dell'identità di genere. Eziologia, prevalenza e management clinico. In *Psychomedia*: [http://www.psychomedia.it/ariri/cohen\\_0503.htm](http://www.psychomedia.it/ariri/cohen_0503.htm).
- Dinis, A. (2004). Ética e identidade pessoal: o impacto da Ciências cognitivas, in Teixeira, F. (ed.) *Identidade Pessoal: caminhos e perspectivas*. Lisboa: Quarteto.
- Palazzani, L. (2011). Gender: presupposti filosofici e implicazioni giuridiche. *Cuadernos Kóre. Revista de historia y pensamiento de género* (Primavera / Verano) Vol. 1(4), pp. 30-58. ISSN: 1889-9285 /EISSN: 1989-7391.
- Riva, E. (2008). Percorsi e rischi nella costruzione dell'identità di genere in adolescenza. *Ricerca Psicoanalitica*, Anno XIX(2), pp. 161-181.
- Scabini, E. (2013). La questione del «genere». Implicazioni sull'identità di famiglia (comunicazione orale).

# Apontamentos para uma narratologia da identidade pessoal

INÊS ESPADA VIEIRA<sup>1</sup>

Num painel sobre Antropologias, começo por agradecer as aspas que acompanham o título<sup>2</sup>. Pouco sei falar sobre Antropologia, além do conhecimento de quem procurar ler e escutar o mundo com atenção, e da própria experiência antropológica, mais vivida do que refletida.

O que posso trazer a este diálogo é 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.

A partir do título deste Simpósio — *Lugares da afetividade e da sexualidade na configuração da identidade pessoal* —, proponho um momento de leitura orientado pelas cinco categorias da narrativa: espaço, tempo, ação, personagens e narrador.

E desde logo o título-mote do Simpósio nos interpela com o número plural de *lugares*. Creio que a consciência da pluralidade é fundamental na nossa construção e na nossa ação como indivíduos e como cidadãos. Parece uma obviedade, mas nem sempre é tão evidente. Os espaços onde a nossa história se desenvolve também a condicionam, de modos felizes ou dolorosos. Conhecer o lugar, senti-lo, observá-lo, caminhar nesse sítio, é um modo de apropriação do contexto de cada um e, assim, um modo de nos situarmos em coordenadas contextuais que nos condicionarão.

---

<sup>1</sup> Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Ciências Humanas.

<sup>2</sup> O título do painel a que se refere a Autora é «Antropologias», obedecendo ao formato *Conversas Cruzadas*. Os modos antropológicos de pensar o humano são muitos e diferentemente ricos, podendo cruzar-se e, assim, ganhar maior largueza, maior profundidade, também, maior elevação (N. Coord.).

Regressemos por momentos às aulas de Português: no cruzamento das linhas de espaço(s) e tempo(s), desenrola(m)-se linha(s) de um novelo mais ou menos enredado da história de diversas personagens. Mas o que faz distinguir a narrativa do texto dramático é sobretudo a presença dessa entidade misteriosa que é o narrador. O narrador pode coincidir com uma personagem, protagonista ou personagem secundária, pode ser presente ou ausente, onisciente ou não onisciente.

[Só mais um bocadinho de paciência na revisão da matéria dada, caro leitor...].

Ora, o texto narrativo concretiza-se em diferentes modos: sequências textuais de narração, descrição, diálogo e monólogo. Tempos e ritmos diferentes na grande história individual e do mundo, feita de avanços, pausas, recuos, discussões, meditações.

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? Uma coisa é certa, nos livros, como na vida (porque não há livros sem a vida, palpável ou imaginada), construímo-nos em relação. Com o espaço e o tempo, com as outras personagens, em relação com os acontecimentos a que vamos assistindo ou experienciando na primeira pessoa. E, porventura, construímo-nos igualmente em relação com os leitores desta nossa história: com o que têm a dizer e com o que esperam de mim, de nós, aqueles que a observam de um lugar exterior.

O que se conta? Do que se trata? Que história é esta? Nesta dupla jornada do «Entre Linhas», em Coimbra, percebemos que só há necessidade de falar disto (escrevo de propósito o pronome *isto* e deixo a cada um pensar quais são os nomes que este pronome pode substituir) quando há hesitação, dúvida, abuso, angústia, quando há dor e frustração.

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, ...

Estas palavras não foram escritas ao acaso, elas foram todas ditas em diferentes intervenções do público ou dos oradores do Simpósio. São tantas e tão férteis as palavras para dizer *amor*!

Voltemos à narrativa e à primeira categoria: *o lugar*. O que são a empatia e o amor, se não também a capacidade de nos colocarmos no *lugar* do outro? Esse lugar que pode ser de desajuste, de excesso ou de nimiedade, de violência, de solidão e abandono, de desorientação. Colocar-se no lugar do outro faz-nos de certa forma assumir a sua história, sentir o seu chão, olhar o mesmo horizonte (e que curto pode ser o horizonte de quem não tem esperança!).

Ser empático não significa não ser crítico; aceitar não significa aplaudir. Significa, isso sim, não admitir violência e agressividade no relacionamento com os outros. Refiro-me tanto à agressividade de algumas palavras como à ausência de outras, de palavras de amor. Ser crítico não é proibir ou excluir, mas não pode ser agredir. Ser empático é estar com o outro, inclui-lo/incluir-se numa história comum ou, quando incluir plenamente não é possível, pelo menos não (se) excluir.

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.

Termino com uma divisa que conhecemos da História do mundo ocidental, e que me atrevo a propor também para orientar a experiência plena dos nossos contextos vitais: liberdade, igualdade e fraternidade.

# Género, ideologia e legislação<sup>1</sup>

PEDRO MARIA GODINHO VAZ PATTO<sup>2</sup>

Deverei falar-vos sobre as recentes alterações legislativas relativas a «questões de género», suas consequências sociais, culturais e antropológicas e os limites da intervenção legislativa nesta matéria.

Como questão prévia, queria esclarecer o seguinte.

Não vou centrar-me em questões relativas ao que hoje comumente se designa como «igualdade de género» no sentido de igualdade e não discriminação entre homens e mulheres. Se o fizesse, não teria muito a criticar quanto a recentes alterações legislativas e suas consequências, ou sobre alguma barreira que o legislador tenha ultrapassado abusando do seu poder. Por experiência profissional, venho acompanhando de modo especial a legislação que diz respeito à chamada «violência doméstica», ou «violência de género» e o que poderia salientar a esse respeito seria, sobretudo a insuficiência das alterações legislativas, sejam elas quais forem, quando não acompanhadas da transformação de mentalidade que passa pela educação, temática que também suscita a nossa atenção hoje.

A propósito de consequências sociais, culturais e antropológicas e dos limites da intervenção legislativa, o que suscita a minha preocupação, e também tem suscitado a preocupação da Igreja Católica, em cujo magistério me vou basear, tem a ver com a influência nas esferas política e legislativa da chamada «ideologia do género» (ou «*gender*»). Não podemos ignorar essa influência, que começa pela própria terminologia. Não será por acaso que se generalizou o uso do próprio conceito de «género» em vez de «sexo», em instrumentos legislativos e, reflexamente, noutros

---

<sup>1</sup> Este capítulo consubstancia uma intervenção do Autor numa sessão de trabalho da equipa de desenvolvimento do projeto «Entre Linhas», realizada em 10 de abril de 2021.

<sup>2</sup> Juiz Desembargador e presidente da Comissão Nacional Justiça e Paz.

âmbitos, mesmo por quem ao usar tal conceito não o faz com o alcance que lhe dá a «ideologia do género».

Sobre esta questão no âmbito educativo, será de salientar, entre outros, o documento da Congregação para a Educação Católica, «*Homem e Mulher os Criou*» — *Para uma via de diálogo sobre a questão do gender na educação*, de 2 de fevereiro de 2019<sup>3</sup>.

Afirma este documento, que, como o título indica, não deixa de adotar uma postura dialógica (em torno dos verbos *escutar, analisar, propor*):

«2. É neste contexto que a *missão educativa* encontra-se com o desafio que “surge de várias formas duma ideologia genericamente chamada *gender*, que nega a diferença e a reciprocidade natural de homem e mulher. Prevê uma sociedade sem diferenças de sexo, e esvazia a base antropológica da família. Esta ideologia leva a projetos educativos e diretrizes legislativas que promovem uma identidade pessoal e uma intimidade afetiva radicalmente desvinculadas da diversidade biológica entre homem e mulher. A identidade humana é determinada por uma opção individualista, que também muda com o tempo”.»

Este documento não deixa de reconhecer pontos de encontro:

«15. No quadro das investigações sobre o *gender* emergem, todavia, alguns possíveis pontos de encontro para crescimento na compreensão recíproca. Não é raro, na realidade, que os projetos educativos tenham a partilhável e valorizável exigência de lutar contra cada expressão de injusta discriminação. Estes buscam uma ação pedagógica, sobretudo com o reconhecimento dos atrasos e das faltas. Não se pode negar, na realidade, que no decurso dos séculos apareceram formas de injusta subordinação que tristemente marcaram a história, e que também tiveram um influxo dentro da Igreja. Isto originou uma rigidez e imobilidade que retardou a necessária e progressiva inculturação da genuína mensagem com a qual Jesus proclamava a *igual*

---

<sup>3</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20190202\\_maschio-e-femmina\\_po.pdf](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_po.pdf).

*dignidade entre homem e mulher*, dando lugar a acusações de um certo machismo mais ou menos mascarado de motivações religiosas.»

Mas este documento não escamoteia a crítica:

«19. No entanto existem alguns *pontos críticos* que se apresentam na vida real. As teorias de *gender* indicam — especialmente as mais radicais — um processo progressivo de desnaturalização ou distanciamento da *natureza* dirigindo-se para uma opção total pelas decisões do sujeito emotivo. Com esta atitude, a identidade sexual e a família tornam-se dimensões da “liquidez” e “fluidez” pós-moderna: fundada somente sobre uma liberdade do sentimento e do querer mal compreendida mais do que sobre a verdade do ser; sobre desejo momentâneo da pulsão emotiva e sobre vontade individual.

20. Os pressupostos das teorias acima mencionadas conduzem a um *dualismo antropológico*: à separação entre corpo reduzido à matéria inerte e a vontade que se torna absoluta, manipulando o corpo para o seu próprio prazer. Este fisicismo e voluntarismo dão lugar ao relativismo, onde tudo é equivalente e indiferenciado, sem ordem e sem finalidade. Todas estas teorias, das moderadas às mais radicais, afirmam que o *gender* (género) acaba por ser mais importante que o *sex* (sexo). Isto determina, em primeiro lugar, uma revolução cultural e ideológica no horizonte relativista, e em segundo lugar uma revolução jurídica, porque estas instâncias promovem direitos individuais e sociais específicos.

21. Na realidade, ocorre que a defesa das diferentes identidades acabe frequentemente prosseguida revindicando-as como perfeitamente *indiferentes entre si* e, portanto, negando-lhes de facto a sua relevância. Isto assume particular importância em ordem à diferença sexual: frequentemente, na realidade, o conceito genérico de “não discriminação” esconde uma ideologia que nega a diferença e a reciprocidade natural entre homem e

mulher. “Em vez de contrastar as interpretações negativas da diferença sexual, que mortificam o seu valor irredutível para a dignidade humana, deseja-se efetivamente anular esta diferença, propondo técnicas e práticas que a tornam irrelevante para o desenvolvimento da pessoa e para os relacionamentos humanos. Mas a utopia do ‘neutro’ remove tanto a dignidade humana da constituição sexualmente diferente como, ao mesmo tempo, a qualidade pessoal da transmissão generativa da vida”.»

Voltarei de seguida à análise destas questões.

Sobre a «ideologia do género, há que salientar também a carta pastoral da Conferência Episcopal portuguesa *A propósito da ideologia do género*, de 14 de novembro de 2013<sup>4</sup>.

### Uma revolução antropológica

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. É uma evidência que as diferenças de papéis e funções de homens e mulheres variam no espaço e no tempo; hoje as mulheres exercem profissões que lhes foram vedadas durante séculos. 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*. 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. A diferença sexual entre homem e mulher em sentido natural e imutável estará na base da opressão da mulher (qualquer forma de definição de uma especificidade feminina é opressora para com a mulher; a maternidade como especificidade feminina é sempre uma discriminação injusta).

---

<sup>4</sup> <http://www.conferenciaepiscopal.pt/v1/a-proposito-da-ideologia-do-genero/>.

Se os dados naturais não impõem a escolha do *género* a nível individual, também não imporão como normativa a união entre pessoas de sexo diferente. É indiferente a escolha de se ligar a pessoas de outro ou do mesmo sexo. Daqui surge a equiparação entre uniões heterossexuais e uniões homossexuais. A união heterossexual será apenas uma entre várias possíveis formas de família. O seu predomínio resulta apenas de condicionalismos sociais e culturais. Privilegiá-la como modelo de referência (o *heterocentrismo*) é discriminatório e opressor.

Deixa, por isso e também, de falar-se em «paternidade» e «maternidade» como modelos de referência para a geração e educação e passa a falar-se em «parentalidade» indistinta, incluindo nesta a «homoparentalidade». Dissocia-se em absoluto a sexualidade da procriação: o recurso à procriação artificial (incluindo a «maternidade de substituição») é visto como uma alternativa à procriação natural, e não como forma de suprir a infertilidade patológica.

Podemos dizer que a «ideologia do género» tem subjacente uma visão antropológica contrária à visão judaico-cristã e à visão de outras culturas tradicionais.

Afirmou, a este propósito, o Papa emérito Bento XVI no seu (célebre) discurso à Cúria Romana de 21 de dezembro de 2012:

«Salta aos olhos a profunda falsidade desta teoria e da revolução antropológica que lhe está subjacente. O homem contesta o facto de possuir uma natureza pré-constituída pela sua corporeidade, que caracteriza o ser humano. Nega a sua própria natureza, decidindo que esta não lhe é dada como um facto pré-constituído, mas é ele próprio quem a cria. De acordo com a narração bíblica da criação, pertence à essência da criatura humana ter sido criada por Deus como homem e como mulher. Esta dualidade é essencial para o ser humano, como Deus o fez. É precisamente esta dualidade como ponto de partida que é contestada. Deixou de ser válido aquilo que se lê na narração da criação: “Ele os criou homem e mulher” (Gn 1,27). Isto deixou de ser válido, para valer que não foi Ele que os criou homem e mulher, mas teria sido a sociedade a determiná-lo até agora, ao passo que agora somos nós mesmos a decidir sobre isto. Homem e mulher como realidade da criação, como

natureza da pessoa humana, já não existem. O homem contesta a sua própria natureza; agora; é só espírito e vontade. A manipulação da natureza, que hoje deploramos em relação ao meio ambiente, torna-se aqui a escolha básica do homem a respeito de si mesmo. Agora existe apenas o homem em abstrato, que em seguida escolhe para si, autonomamente, qualquer coisa como sua natureza. Homem e mulher são contestados como exigência, ditada pela criação, de haver formas de pessoa humana que se completam mutuamente. Se, porém, não há a dualidade de homem e mulher como um dado da criação, então deixa de existir também a família como realidade pré-estabelecida pela criação. Mas, em tal caso, também a prole perdeu o lugar que até agora lhe competia, e a dignidade particular que lhe é própria; Bernheim mostra como o filho, de sujeito jurídico que era com direito próprio, passe agora necessariamente a objeto, ao qual se tem direito e que, como objeto de um direito, se pode adquirir.»

A «ideologia do género» pretende contrariar o «livro da natureza» que, segundo o Papa emérito, «é uno e indivisível, tanto sobre a vertente do ambiente como sobre a vertente da vida, da sexualidade, do matrimónio, da família, das relações sociais, numa palavra, do desenvolvimento humano integral» (*Caritas in veritate*, 51).

O Papa Francisco, nesta linha, tem qualificado a «ideologia do género» como «pecado contra o Deus Criador». Afirma na exortação apostólica *Amoris Laetitia* (n. 56):

«Não caímos no pecado de pretender substituir-nos ao Criador. Somos criaturas, não somos onnipotentes. A criação precede-nos e deve ser recebida como um dom. Ao mesmo tempo somos chamados a guardar a nossa humanidade, e isto significa, antes de tudo, aceitá-la e respeitá-la como ela foi criada.»

E na encíclica *Laudato si* (n. 155):

«A ecologia humana implica também algo de muito profundo que é indispensável para se poder criar um ambiente mais

dignificante: a relação necessária da vida do ser humano com a lei moral inscrita na sua própria natureza. Bento XVI dizia que existe uma “ecologia do homem”, porque “também o homem possui uma natureza, que deve respeitar e não pode manipular como lhe apetece”. Nesta linha, é preciso reconhecer que o nosso corpo nos põe em relação direta com o meio ambiente e com os outros seres vivos. A aceitação do próprio corpo como dom de Deus é necessária para acolher e aceitar o mundo inteiro como dom do Pai e casa comum; pelo contrário, uma lógica de domínio sobre o próprio corpo transforma-se numa lógica, por vezes subtil, de domínio sobre a criação. Aprender a aceitar o próprio corpo, a cuidar dele e a respeitar os seus significados é essencial para uma verdadeira ecologia humana. Também é necessário ter apreço pelo próprio corpo na sua feminilidade ou masculinidade, para se poder reconhecer a si mesmo no encontro com o outro que é diferente. Assim, é possível aceitar com alegria o dom específico do outro ou da outra, obra de Deus criador, e enriquecer-se mutuamente. Portanto, não é salutar um comportamento que pretenda “cancelar a diferença sexual, porque já não sabe confrontar-se com ela”.»

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.

Sobre a «ideologia do género» afirma a carta pastoral da Conferência Episcopal portuguesa de 14 de março de 2013:

«Reflete um subjetivismo relativista levado ao extremo, negando o significado da realidade objetiva. Nega a verdade como algo que não pode ser construído, mas nos é dado e por nós

descoberto e recebido. Recusa a moral como uma ordem objetiva de que não podemos dispor. Rejeita o significado do corpo: a pessoa não seria uma unidade incindível, espiritual e corpórea, mas um espírito que tem um corpo a ela extrínseco, disponível e manipulável. Contradiz a natureza como dado a acolher e respeitar. Contraria uma certa forma de ecologia humana, chocante numa época em que tanto se exalta a necessidade de respeito pela harmonia pré-estabelecida subjacente ao equilíbrio ecológico ambiental. Dissocia a procriação da união entre um homem e uma mulher e, portanto, da relacionalidade pessoal, em que o filho é acolhido como um *dom*, tornando-a objeto de um direito de afirmação individual: o «direito» à *parentalidade*.»

«[...] É certo que a pessoa humana não é só *natureza*, mas é também *cultura*. E também é certo que a *lei natural* não se confunde com a *lei biológica*. Mas os dados biológicos objetivos contêm um sentido e apontam para um desígnio da criação que a inteligência pode descobrir como algo que a antecede e se lhe impõe e não como algo que se pode manipular arbitrariamente. A pessoa humana é um espírito encarnado numa unidade bio-psico-social. Não é só *corpo*, mas é também *corpo*. As dimensões *corporal* e *espiritual* devem harmonizar-se, sem oposição. Do mesmo modo, também as dimensões *natural* e *cultural*. A cultura vai para além da natureza, mas não se lhe deve opor, como se dela tivesse que se libertar.»

### **O valor da dualidade e complementaridade sexual; homem e mulher chamados à comunhão**

Parece-me de fundamental importância não nos limitarmos à crítica negativa da «ideologia do género» sem que apresentemos uma alternativa positiva. É essa alternativa que importa, sobretudo, realçar. Essa alternativa positiva parte dos princípios que a seguir procuro expor.

A «ideologia do género» esquece e desvaloriza o sentido e alcance da dualidade e complementaridade sexual. O sentido dessa dualidade é o do apelo à relação e à comunhão. Só nessa relação e comunhão a pessoa

humana se realiza. Cada um dos sexos não exprime, por si só, a riqueza do humano na sua plenitude. Só na comunhão entre eles tal se verifica. A diferença básica que representa a dualidade sexual é, pois, uma ocasião de enriquecimento recíproco, não de oposição e conflito.

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.

E se é assim na família como célula base da sociedade, também o é em todos os âmbitos desta. Todos eles, da política, ao trabalho e à cultura, beneficiam com o contributo de homens e mulheres no que ele tem de específico. E também é assim na vida da Igreja.

O Papa Francisco afirmou, no seu discurso à comunidade do Pontifício Instituto João Paulo II para Estudos sobre Matrimónio e Família, de 27 de outubro de 2016:

«A incerteza e a desorientação que atingem os afetos fundamentais da pessoa e da vida desestabilizam todos os vínculos, familiares e sociais, fazendo prevalecer cada vez mais o “eu” sobre o «nós», o indivíduo sobre a sociedade. É um êxito que contrasta com o desígnio de Deus, o qual confiou o mundo e a história à aliança do homem e da mulher (Gn 1, 28-31). Esta aliança — pela sua própria natureza — implica cooperação e respeito, dedicação generosa e responsabilidade partilhada, capacidade de reconhecer a diferença como uma riqueza e uma promessa, não como um motivo de sujeição nem de prevaricação.»

Nesta linha, há que atender também ao seu discurso à Academia Pontifícia da Vida, de 5 de outubro de 2017.

Neste discurso, afirma o Papa que a narração bíblica do Génesis «deve ser lida sempre de novo, a fim de ser apreciada toda a amplitude e profundidade do gesto do amor de Deus, que confia a criação e a história à aliança entre o homem e a mulher». Essa aliança está na origem da transmissão da vida através do casamento e da família. Mas não se esgota aí: «é chamada a ter nas mãos a direção da sociedade inteira»; «é

um convite à responsabilidade pelo mundo, na cultura e na política, no trabalho e na economia, e até na Igreja».

É mais do que a igualdade de oportunidades ou a paridade (que são certamente um pressuposto); trata-se, sobretudo, «do entendimento entre homens e mulheres sobre o sentido da vida e o caminho dos povos». Para além dos estereótipos e das rígidas divisões de tarefas, as diferenças entre homens e mulheres (que foram criados juntos «numa abençoada diferença») são uma ocasião de enriquecimento recíproco. Negar interpretações negativas dessas diferenças não deve conduzir à «utopia do neutro» que as anula radicalmente.

Também não se trata de substituir o predomínio de uma mundividência e sensibilidade tipicamente masculinas pelo predomínio de outras tipicamente femininas. Diz o Papa: «O homem e a mulher não são chamados apenas a falar de amor, mas a falar entre si com amor, daquilo que devem fazer a fim de que a convivência humana se realize à luz do amor de Deus por cada criatura. Falar entre si e aliar-se, uma vez que nenhum dos dois — nem o homem sozinho, nem a mulher sozinha — é capaz de assumir esta responsabilidade.»

Não se trata de reproduzir modelos do passado. Há que reconhecer atrasos e faltas e as «formas de subordinação que tristemente marcaram a histórias das mulheres devem ser abandonadas de maneira definitiva». Trata-se de um desafio para o futuro: «no horizonte da história desta época apresenta-se uma verdadeira revolução cultural»; e «a Igreja é a primeira que deve levar a cabo a sua parte». Trata-se de um «novo início» que só pode ser feito «por uma renovada cultura da identidade e da diferença». Nesta perspetiva, uma «renovada aliança entre o homem e a mulher» responde aos desafios da nossa época.

Uma «renovada aliança entre o homem e a mulher» — é este o desafio em que educadores no campo da afetividade e da sexualidade desempenham um importante papel. Este desafio supõe a igualdade e não discriminação entre homem e mulher, sem cair no conflito e na competição, supõe a colaboração que nasce da aliança nos mais variados âmbitos.

## Da tolerância à imposição

A «ideologia do género» penetrou nos centros de poder político e legislativo, nacional e internacional. Dessa penetração são reflexo a redefinição do casamento de modo a nela incluir uniões entre pessoas do mesmo sexo, as leis que permitem a adoção por pares do mesmo sexo, as leis que permitem o recurso à procriação artificial (incluindo a chamada «maternidade de substituição») fora do âmbito da infertilidade patológica, a admissibilidade de cirurgias de «mudança de sexo», e as leis que permitem a mudança do sexo oficialmente reconhecido independentemente das características fisiológicas do requerente.

Cabe-me agora analisar os 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.

Se, inicialmente, essa penetração se apresentou em nome da não discriminação e da tolerância para com as minorias («é lá com eles» — diziam muitos dos que aceitaram a legalização do casamento homossexual sem aderirem à «ideologia do género»), hoje assistimos 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.

Neste sentido, analisemos a questão seguinte.

Em vários países foram condenadas, por ofensa ao princípio da igualdade e não discriminação, pessoas (pasteleiros, floristas, fotógrafos ou proprietários de restaurantes) que, por razões de consciência, se recusam a colaborar em casamentos entre pessoas do mesmo sexo. Chegaram a ser apresentadas, em alguns Estados norte-americanos (Geórgia, Mississippi e Indiana), propostas de leis que pretendem garantir esse direito de recusa, em nome da liberdade religiosa e de consciência. Mas tais Estados enfrentaram ameaças de boicote por parte de grandes empresas, o que levou vários políticos a abandonar tais propostas. «*Não se pode discriminar em nome de Deus*» — esta frase foi frequentemente evocada para justificar a oposição a essas propostas.

Nestas situações, há que distinguir a discordância em relação a um ato com que não se quer colaborar por razões de consciência (neste caso o «casamento» entre pessoas do mesmo sexo) da regra geral de não discriminação de pessoas dotadas de igual dignidade. As pessoas em

questão não recusavam a prestação de quaisquer outros tipos de serviços a pessoas homossexuais em razão desta sua característica (não infringiam, pois, tal regra de não discriminação).

No que a Portugal diz respeito, há que salientar que, ao contrário do que se verificou noutros países, designadamente nos Estados Unidos (no caso *Obergerfeld v, Hodges*), o Tribunal Constitucional não considerou que a legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo decorresse obrigatoriamente do princípio constitucional da igualdade e não discriminação (artigo 13.º). Se assim fosse, o Tribunal Constitucional, quando a tal foi instado ainda antes da alteração legislativa que redefiniu o conceito de casamento, teria permitido tal «casamento». E não o fez: veja-se o acórdão 359/2009. Nesse acórdão, como posteriormente no acórdão 121/2010<sup>5</sup>, que se pronunciou pela constitucionalidade da lei que veio a redefinir o conceito de casamento de modos a nele incluir o «casamento entre pessoas do mesmo sexo», o Tribunal Constitucional colocou a questão não como exigência do princípio da igualdade e não discriminação, mas como de definição do casamento: não se trata de privar, ou não privar, as pessoas de orientação homossexual de casar, mas de saber o que deve entender-se por casamento. Para esse Tribunal, a Constituição portuguesa contém um conceito aberto de casamento, onde pode incluir-se o «casamento» entre pessoas do mesmo sexo, mas não necessariamente.

Ora, se o que está em causa é o conceito de casamento, não uma imposição de não discriminação, não é legítimo impor, como pensamento único e obrigatório, que qualquer cidadão adira ao conceito legal de casamento, sobretudo se essa adesão contraria ditames da sua consciência.

No momento em que escrevo, uma questão análoga está a ser suscitada em França. A propósito da chamada *Loi du Séparatisme*, que os seus críticos acusam de, com o pretexto de combater o «separatismo» fundamentalista islâmico, atentar contra a liberdade religiosa em geral, discute-se se a obrigação de adesão aos «valores da República» (onde se inclui o princípio da não discriminação), como condição de acesso a financiamentos públicos, não implica a obrigatoria aprovação do casamento

---

<sup>5</sup> Os dois acórdãos são acessíveis em [www.tribunalconstitucional.pt](http://www.tribunalconstitucional.pt).

homossexual por parte de igrejas e comunidades religiosas<sup>6</sup> (questão que também já se suscitou no Canadá a propósito do acesso a financiamentos públicos de associações juvenis).

Um importante âmbito de penetração impositiva da «ideologia do género» é o do ensino, 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 (não apenas as que possam ser consideradas injustamente discriminatórias), incluindo no vestuário e nas brincadeiras espontâneas (com bonecas ou carrinhos).

E a tentativa de imposição estende-se até ao ensino não estatal.

Contra esta tentativa de imposição da «ideologia do género» no ensino, estatal e não estatal, podem invocar-se relevantes normas de direito internacional e de direito constitucional português. Assim, o artigo 26.º, n.º 3, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que estatui: «Aos pais pertence a prioridade do direito de escolher o género de educação a dar aos filhos.» Estatui, por seu turno, o artigo 2.º do Protocolo n.º 1 adicional à Convenção Europeia dos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais. «O Estado, no exercício das funções que tem de assumir no campo da educação e do ensino, respeitará o direito dos pais a assegurar essa educação e ensino consoante as suas convicções religiosas e filosóficas.» E estatui o 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.»

Afirma, nesta linha o atrás referido documento da Congregação para a Educação Católica, «*Homem e Mulher os Criou*» — *Para uma via de diálogo sobre a questão do gender na educação*:

---

<sup>6</sup> Ver [www.famillechrétienne](http://www.famillechrétienne), consultado em 26/3/2021.

«55. Também não contradiz esta cultura de diálogo a legítima aspiração das escolas católicas de manter a própria visão da sexualidade humana em função da liberdade das famílias de poder basear a educação dos próprios filhos sobre uma *antropologia integral*, capaz de harmonizar todas as dimensões que constituem a identidade física, psíquica e espiritual. Um Estado democrático não pode, de facto, reduzir a proposta educativa a um único modo de pensar especialmente numa matéria tão delicada que toca a visão fundamental da natureza humana e o direito natural dos pais de uma livre escolha educativa, sempre segundo a dignidade da pessoa humana.»

Importa, de qualquer modo, esclarecer bem o alcance da recusa da imposição da «ideologia do género», no âmbito do ensino e noutros âmbitos.

O Papa Francisco tem salientado com insistência que a condenação dos erros da «ideologia do género» não implica faltar à caridade para com qualquer pessoa que experimente atração por pessoas do mesmo sexo (facto que não depende da sua vontade e pode, para ela representar, uma provação), tenha uma prática homossexual ou se considere de um *género* diferente do seu *sexo* (transsexual).

A respeito das pessoas com tendência homossexual, o Papa Francisco com frequência alude ao Catecismo da Igreja Católica, que afirma (n. 2538) que elas devem ser tratadas «com respeito compaixão e delicadeza», e que contra elas deve ser evitada qualquer «discriminação injusta».

Por isso, são de condenar todas as formas de ódio, violência, injúria, humilhação ou *bullying* de que qualquer destas pessoas possa ser vítima. Não podemos ignorar que é muitas vezes a exigência de evitar alguma destas situações que serve de pretexto para implementar a «ideologia do género». Condenar esta não significa aceitar alguma dessas situações.

Também é verdade que a ideia de especificidade masculina e feminina tem servido, ao longo da história, para consolidar divisões de tarefas rígidas e estereotipadas, que, sobretudo, limitaram o papel da mulher na sociedade. Contra essas limitações, é justo reagir. As especificidades masculina e feminina não são algo de rígido (e daí também a sua beleza) e são assumidas por cada pessoa como ser único e irrepetível (nem todos

os homens são iguais, nem todas as mulheres são iguais, cada homem é homem a seu modo, cada mulher é mulher a seu modo). Isso mesmo salientam a nota da Conferência Episcopal Portuguesa já referida e a exortação apostólica *Amoris Laetitia*. Nesta se afirma (n. 286):

«É verdade que não podemos separar o que é masculino e feminino da obra criada por Deus, que é anterior a todas as nossas decisões e experiências e na qual existem elementos biológicos que é impossível ignorar. Mas também é verdade que o masculino e o feminino não são qualquer coisa de rígido. Por isso é possível, por exemplo, que o modo de ser masculino do marido possa adaptar-se de maneira flexível à condição laboral da esposa; o facto de assumir tarefas domésticas ou alguns aspetos da criação dos filhos não o torna menos masculino nem significa um fracasso, uma capitulação ou uma vergonha. É preciso ajudar as crianças a aceitar como normais estes “intercâmbios” sadios que não tiram dignidade alguma à figura paterna. A rigidez torna-se um exagero do masculino ou do feminino, e não educa as crianças e os jovens para a reciprocidade encarnada nas condições reais do matrimónio. Tal rigidez, por seu lado, pode impedir o desenvolvimento das capacidades de cada um, tendo-se chegado ao ponto de considerar pouco masculino dedicar-se à arte ou à dança e pouco feminino desempenhar alguma tarefa de chefia. Graças a Deus, isto mudou; mas, nalguns lugares, certas ideias inadequadas continuam a condicionar a legítima liberdade e a mutilar o autêntico desenvolvimento da identidade concreta dos filhos e das suas potencialidades.»

Outra coisa é, porém, como faz a «ideologia do género», negar qualquer especificidade masculina ou feminina, ou desvalorizar a paternidade e maternidade no que têm de insubstituível. Nem todas as diferenças são socialmente construídas, há as que são espontâneas (como podem ser, até certo ponto, os jogos e brincadeiras de rapazes e meninas) e baseadas em dados biológicos (a partir de diferentes configurações cerebrais). Poderá ser tão opressora a imposição de estereótipos socialmente construídos como a igualmente arbitrária e artificial negação dessas diferenças. Diz também o Papa Francisco na *Amoris Laetitia* (n.

173): «Aprecio o feminismo, quando não pretende a uniformidade nem a negação da maternidade.» E também (n. 175): «Há funções e tarefas flexíveis, que se adaptam às circunstâncias concretas de cada família, mas a presença clara e bem definida das duas figuras, masculina e feminina, cria o âmbito mais adequado para o amadurecimento da criança.»

É neste âmbito de imposição ideológica que — em meu entender — se inserem a Lei n.º 38/2018, de 7 de agosto (sobre o «Direito à autodeterminação da identidade de género e expressão de género e à proteção das características sexuais de cada pessoa»), e o Despacho n.º 7247/2019, de 16 de agosto, que regula a aplicação dessa Lei nas escolas.

São, evidentemente de condenar, como já afirmei todas as formas de ódio, violência, injúria, humilhação ou *bullying* de que possam ser vítimas pessoas de tendência homossexual ou transexuais. Não podemos ignorar essas situações, nem que é a exigência de as evitar que motiva muitos dos proponentes de legislação como esta que refiro.

Mas estes diplomas, como outros semelhantes que têm sido implementados noutros países, vão além dessa motivação, são parte de uma agenda ideológica. Não refletem apenas princípios gerais de respeito pela dignidade da pessoa e não discriminação.

O pressuposto de que partem é o de um pretenseo «*direito à autodeterminação da identidade de género*» (presente, desde logo, no título da Lei), conceito que é expressão direta da ideologia do género (a identidade da pessoa pode ser construída através da negação da sua dimensão corpórea e biológica). Estes diplomas pretendem promover esse pretenseo direito, designadamente através de ações de formação dos agentes do sistema de ensino, docentes e não docentes.

Também na linha da «ideologia do género», estes diplomas aceitam, como um dogma, que o crescimento harmonioso e saudável de crianças e adolescentes que experimentem uma «perturbação da identidade de género» implica a sua «transição para o género autoatribuído», com a rejeição do seu corpo sexuado, daí retirando todas as consequências. É, pelo menos, duvidoso que assim seja, sendo certo que muitas dessas perturbações acabam por ser superadas com o crescimento, através da aceitação do corpo sexuado e sem a sua rejeição. Rejeição que implicará «tratamentos hormonais», o bloqueio da evolução pubertária e uma posterior intervenção cirúrgica de «mudança de sexo» que nunca o será

verdadeiramente (desde logo porque o sexo tem uma dimensão cromossómica inalterável), sendo que tudo isso poderá ser antes considerado como mutilação de consequências irreversíveis. Os diplomas em causa favorecem essa «transição» desde a mais tenra idade. Não deve, de modo algum, ser ignorado o drama que experimentam essas crianças e adolescentes. Mas há que apurar se a melhor maneira de o enfrentar é a da rejeição do corpo sexuado, na linha dos pressupostos da «ideologia do género». Seja como for, o sistema de ensino não tem que tomar partido em controvérsias deste tipo, que envolvem nítidas opções ideológicas.

Contra esta tentativa de imposição da «ideologia do género» no ensino, pode invocar-se, como já acima afirmei, o 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».

# 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<sup>1</sup>

Saudações (também eu sou — porque fui, durante 11 anos — escuteiro.)

Saúdo o CNE, uma grandíssima escola de formação. Nele, descobri que, pelo jogo, podemos aprender, porque o jogo é metáfora e símbolo que une realidade e imaginação. Muito do que sou, como professor, se deve às vivências que fiz e à experiência que guardei.

## Nota introdutória

Deram-me 5 minutos.

Como é um tempo muito curto, sugiro que, quando eu tiver cumprido os 5 minutos, todos parem os respetivos relógios. Quando eu acabar, voltem a olhar para o relógio. Repararão que só passaram os tais 5 minutos...

Se virdes bem, eu podia acabar a minha intervenção aqui...

O que acabei de vos sugerir utiliza a matriz da ideologia de género que não se confronta com a realidade e não a assume, com os seus limites, mas muda, apenas, a perceção sobre ela, convencendo-se de que essa perceção é a própria realidade.

## 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

---

<sup>1</sup> Professor de EMRC.

‘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. O próprio Papa Francisco nos recorda as características desta ideologia, alertando para os riscos da promoção de projetos educativos que cedam a esta pressão<sup>2</sup>.

A consciência desta pressão e desta ideologia não pode, porém, apagar o dever de amar e acolher cada pessoa, desafio com que se depara cada cristão, no seu quotidiano, decorrendo do reconhecimento de se nascer do Amor que é o próprio Deus.

A articulação entre a leitura ético-moral proposta pela ideologia de género e a antropologia e ética cristãs é, por isso, exigente e difícil, sendo que o problema se adensa quando nos perguntamos sobre a atuação pastoral diante de tudo isto.

---

<sup>2</sup> Cfr. Papa Francisco. *Amoris Laetitia*, 2016, n. 56. Recupero, aqui, a citação completa: “Outro desafio surge de várias formas duma ideologia genericamente chamada gender, que «nega a diferença e a reciprocidade natural de homem e mulher. Prevê uma sociedade sem diferenças de sexo, e esvazia a base antropológica da família. Esta ideologia leva a projetos educativos e diretrizes legislativas que promovem uma identidade pessoal e uma intimidade afetiva radicalmente desvinculadas da diversidade biológica entre homem e mulher. A identidade humana é determinada por uma opção individualista, que também muda com o tempo». Preocupa o facto de algumas ideologias deste tipo, que pretendem dar resposta a certas aspirações por vezes compreensíveis, procurarem impor-se como pensamento único que determina até mesmo a educação das crianças. É preciso não esquecer que «sexo biológico (sex) e função sociocultural do sexo (gender) podem-se distinguir, mas não separar». Por outro lado, «a revolução biotecnológica no campo da procriação humana introduziu a possibilidade de manipular o ato generativo, tornando-o independente da relação sexual entre homem e mulher. Assim, a vida humana bem como a paternidade e a maternidade tornaram-se realidades componíveis e decomponíveis, sujeitas de modo prevalecente aos desejos dos indivíduos ou dos casais». Uma coisa é compreender a fragilidade humana ou a complexidade da vida, e outra é aceitar ideologias que pretendem dividir em dois os aspetos inseparáveis da realidade. Não caímos no pecado de pretender substituir-nos ao Criador. Somos criaturas, não somos onnipotentes. A criação precede-nos e deve ser recebida como um dom. Ao mesmo tempo somos chamados a guardar a nossa humanidade, e isto significa, antes de tudo, aceitá-la e respeitá-la como ela foi criada.”

## Metodologia que seguirei

Pois bem, consciente desta dificuldade, proponho-me enfrentá-la.

Para isso, seguirei duas linhas:

— Uma primeira incidirá sobre os desafios que coloca a ideologia de gênero à visão cristã.

— Uma segunda abrirá linhas e critérios para uma atuação pastoral.

Considero que, para abordar estas duas linhas, teremos de nos confrontar com interrogações para as quais procurarei esboçar alguma linha de resposta:

— acreditamos, verdadeiramente, na liberdade humana perante os determinismos? Quanto há de liberdade numa orientação sexual e nos atos realizados no contexto dessa orientação?

— acreditamos, verdadeiramente, no perdão e na capacidade da conversão?

— acreditamos, verdadeiramente, que o cristianismo tem uma proposta de salvação para todos os homens e para o homem todo?

— acreditamos, verdadeiramente, no amor como a força mais radical da realidade e como a sua fonte?

— mas, em que liberdade e em que amor acreditamos? E o que significa “salvar” os homens todos e todo o homem? E que caminho e papel deve ter cada Homem em direção à salvação? Está fora desta equação sobre a salvação o que fazemos enquanto seres sexuados? A nossa sexualidade não participa da história da salvação? É terreno neutro?

Não irei responder a todas as perguntas, mas a sua enunciação já abre caminhos de discussão...

## O amor e a liberdade... Mas, que amor e que liberdade?

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<sup>3</sup>. As conceções de amor que pululam nos nossos discursos são

<sup>3</sup> Cfr. Bento XVI. *Deus caritas est*, 2005, 17. Vale a pena replicar aqui a citação completa: «É próprio da maturidade do amor abranger todas as potencialidades do homem e incluir, por assim dizer, o homem na sua totalidade. O encontro com

demasiado emotivistas, reduzindo-o ao afeto. Esquecem a vontade e a inteligência.

Do mesmo modo em relação à liberdade. A maioria das nossas concepções de liberdade são voluntaristas, reduzem-na à vontade.

Este é um ponto de partida e um esclarecimento que considero que não pode ser esquecido...

### Pressupostos para uma análise crítica e livre

Para enfrentar as questões acima enumeradas, tenhamos em conta alguns pressupostos que nos obrigam a adotar posição crítica em relação às nossas certezas ou predisposições para acolher o ‘espírito do tempo’ (*Zeitgeist*), pressupostos que julgo serem pertinentes, numa discussão deste género.

**Primeiro pressuposto.** A base deste pressuposto tem confirmação nos estudos de Solomon Asch (1951) e de Philip Zimbardo (1971)<sup>4</sup> e consiste no seguinte: *estamos altamente disponíveis para sermos manipulados*.

Isto significa que devemos procurar um esclarecimento que não ande ao sabor da superfície da onda, mas que mergulhe no mar e sinta o movimento mais profundo.

A memória profunda que o cristianismo tem sobre o ser humano deve dar-nos a coragem para esse mergulho em profundidade.

---

as manifestações visíveis do amor de Deus pode suscitar em nós o sentimento da alegria, que nasce da experiência de ser amados. Tal encontro, porém, chama em causa também a nossa vontade e o nosso intelecto. O reconhecimento do Deus vivo é um caminho para o amor, e o sim da nossa vontade à d’Ele une intelecto, vontade e sentimento no ato globalizante do amor. Mas isto é um processo que permanece continuamente em caminho: o amor nunca está «concluído» e completado; transforma-se ao longo da vida, amadurece e, por isso mesmo, permanece fiel a si próprio. *Idem velle atque idem nolle* — querer a mesma coisa e rejeitar a mesma coisa é, segundo os antigos, o autêntico conteúdo do amor: um tornar-se semelhante ao outro, que leva à união do querer e do pensar.»

<sup>4</sup> Cfr. Lima, Maria Luísa Pedroso de. *Nós e os outros: o poder dos laços sociais*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2017, pp. 44-48. Entre outras ideias muito interessantes, destaco a seguinte: «Se três ou mais membros do grupo afirmarem decididamente uma posição, mesmo que ela seja obviamente falsa, é bastante provável que os restantes sejam influenciados por ela e a aceitem.» (*Ibid.*, p. 47).

**O segundo pressuposto** vou buscá-lo à história da filosofia. A filosofia demorou quase 2 500 anos para descobrir algo que nos parece evidente: que tudo o que fazemos deixa marca em nós. Quem no-lo diz é a corrente fenomenológica, nascida em Husserl e que germinou mais fecundamente em Merleau-Ponty, que diz que tudo o que vivemos, corporeamente, se torna «corpo vivido»<sup>5</sup>.

**O terceiro pressuposto** também o recolho da história da filosofia. Vou buscá-lo a Kant. Entre outras coisas, *o pensamento de Kant permite-nos concluir que a razão pura, abstrata, isolada do chão que pisamos, pode concluir a verdade e o seu contrário*. É por isso que, como bem viu Bento XVI, a razão iluminista tem o sério perigo de ser a-histórica, desenraizando o ser humano<sup>6</sup>.

**O quarto pressuposto** designo-o como «*a síndrome do ultrapassado*». Em períodos vertiginosos, vive-se um tremendo receio (que nós, portugueses, temos em grande dose): *o receio de sermos ultrapassados pela história, pois olhamos para o passado e presumimos que todas as mudanças foram virtuosas*.

Mas não foi sempre assim e não temos, de facto, de padecer da síndrome do ultrapassado. Digo porquê.

Parece, de facto, que todas as mudanças do passado foram linearmente para diante e virtuosas. Mas isto é uma errada leitura da história.

Recordo, a título ilustrativo, o que aconteceu *entre 1885 e a segunda guerra mundial*. Neste longo período de meio século, o mundo viveu uma densa vertigem: *a vertigem eugenística*. A grande maioria dos países do mundo (os mais desenvolvidos) criou leis eugénicas. Isto é, baseadas na ideia de que a ciência (sinónimo de progresso) demonstrava que, na natureza, só os mais fortes sobreviviam, e tendo em conta que tínhamos técnicas para tal, havia que eliminar os mais débeis, os menos capazes. Muitos Estados tinham, por exemplo, leis que forçaram a esterilização de milhares de indivíduos considerados inferiores. Foi assim até que a II Guerra Mundial nos mostrou a vertigem em que estávamos, arrepiando

---

<sup>5</sup> Cfr. Silva, Luís Manuel Pereira da. *Bem-nascido... Mal-nascido... Do «filho perfeito» ao filho humano: paradigmas bioéticos e eugenismo*. Aveiro: Editora Tempo Novo, 2019, pp. 90-95.

<sup>6</sup> Cfr. Ratzinger, Joseph. *A Europa de Bento na crise de culturas*. Lisboa: Alêtheia Editores, 2005, pp. 31-34.

caminho. Poucos países resistiram a essa vertigem. Quais? Matt Riley (no livro *Genoma*<sup>7</sup>) e André Pichot (em *Eugenismo*<sup>8</sup>) recordam que *só os países de influência católica não sucumbiram a essa vertigem por terem permanecido firmes* na ideia de que toda a pessoa tem dignidade, que a todos confere uma condição de integralidade, inviolabilidade e respeito.

Por fim, **o quinto pressuposto**: *nada do que é humano é estranho ao cristianismo, parafraseando Terêncio*. A sexualidade, enquanto dimensão estruturante do ser humano, é matéria que respeita ao cristianismo e em relação à qual ele tem palavra a dizer.

Mas, perguntemo-nos: o que diz de nós a nossa sexualidade? O que resulta de sermos sexuados para a compreensão do que é ser-se humano?

### O que diz sobre nós a sexualidade?

A sexualidade diz, antes de mais, que não somos anjos, nem robôs.

(Bem, não que não o sejamos por sermos uns ‘pecadores’. Não é nesse sentido que ela diz que não somos anjos.) *Ela diz de nós que não somos anjos porque nos afirma como seres intrinsecamente incompletos*.

É muito curioso que Gn 1, na primeira vez em que fala de «imagem e semelhança de Deus», referindo-se ao ser humano, o conceba como intrinsecamente relacional.

Vejamos como diz o próprio texto: «26\*Depois, Deus disse: «Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança, para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam pela terra.» 27\*Deus criou o ser humano à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher.»

*A imagem e semelhança de Deus não está, primeiramente, no indivíduo, mas na relação complementar*<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. Ridley, Matt. *Genoma: autobiografia de uma espécie em 23 capítulos*. Lisboa: Gradiva, 2001, pp. 296-309.

<sup>8</sup> Cfr. Pichot, André. *Eugenismo: geneticistas apanhados pela filantropia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 47-57.

<sup>9</sup> Como afirma D. António Couto, «de facto, a Bíblia não conhece “homem” senão homem e mulher.» [Cfr. Couto, D. António. *Como uma dádiva: caminhos de antropologia bíblica*, 2005, pp. 20 (ver, também, pp. 19-22)].

O ser humano é afirmado como intrinsecamente relacional e como responsável em relação ao mundo.

Os pés do homem são feitos de enraizamento na realidade.

Isto lança-nos, imediatamente, 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.

Recordo uma curiosidade que ouvi, há tempos, ao Sr. D. António Couto: *o umbigo é a única marca efetiva, no nosso corpo, que nos diz termos dependido exclusivamente de alguém*. E isso enraíza-nos nos outros e no mundo. Não somos seres enrolados (para utilizar mais uma expressão do Sr. D. António Couto<sup>10</sup>) sobre nós, mas sim seres desenrolados para os outros. E isso é, para mim, verdadeiramente, a definição do amor. *Amar é desenrolar-se, é desumbigar-se, descentrar-se de si*.

Regressemos ao texto de *Génesis*, que diz, logo a seguir, a outra marca definidora da sexualidade: “abençoando-os, Deus disse-lhes: «Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se movem na terra.»”

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.

Numa síntese rápida, poderíamos dizer que a sexualidade diz, então, de nós, que somos seres abertos, abertos ao outro e ao mundo, incompletos e por isso a necessitar de completamento que se *realiza, de modo total* (ou completo, como diz Fabrice Hadjadj, em *A profundidade dos sexos*<sup>11</sup>), no encontro entre mim e o diferente de mim com quem me completo e que se completa e de cujo encontro nascem coisas e seres novos. *Tudo em nós está dirigido para fora de nós: o rosto, os braços, o caminhar, etc.... A fecundidade está sempre no encontro, não no eu, sozinho. A novidade vem sempre de fora de nós. Em nós, está o igual*.

---

<sup>10</sup> Afirmação proferida por D. António Couto em conferência de homenagem ao Pe. Doutor Franclim Pacheco, em Estarreja, em 11 de março de 2022. Iniciativa da Comissão Diocesana da Cultura | Aveiro.

<sup>11</sup> Cfr. Hadjadj, Fabrice. *A profundidade dos sexos. Para uma mística da carne*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2010, pp. 258-259.

Para mim, esta é a fragilidade da homossexualidade: não realiza um completamento fecundo, genuinamente aberto ao outro; o outro é um igual a mim, não me complementa; *replica-me! Eu e o outro não nos complementamos; replicamo-nos!*

Facilmente percebemos que o enraizamento corpóreo da visão judaico-cristã está a ser fustigado por um vendaval que faz nascer a noção da identidade sexual, já não do corpo, da realidade corpórea, mas de uma interior imagem.

### **Qual o critério para a definição de uma leitura moral de matriz cristã?**

Com estes pressupostos, e como estamos num contexto cristão, julgo que, para nos perguntarmos sobre o que tem a dizer o cristianismo sobre estas matérias, devemos procurar a resposta a partir de um critério fundamental. E qual é o critério fundamental de discernimento na matriz cristã?

Pois, parece-me que esse critério fundamental está no que será o horizonte para o qual se encaminha a vida, à luz da visão cristã. E qual é esse horizonte? *O encontro final da vida perante Deus, encontro em que será lida a nossa vida e à luz de quê?*

Seremos lidos, julgados, à luz do amor com que pautámos a nossa vida.

E isso é o critério diante do qual deverá colocar-se cada um de nós e diante do qual devem estruturar-se a ética e moral cristãs.

*No fundo, a pergunta a fazer sobre cada opção de vida terá de ser precisamente: ‘quanto de verdadeiro amor há na tua escolha?’.*

E será à luz disso que deveremos ler todas as ações humanas e, entre elas, as vivências sexuais.

É essa a pergunta que um educador deve proporcionar aos educandos: quanto há de genuíno amor nas tuas escolhas? As tuas decisões são expressão de amor ou manifestação de egoísmo e egocentrismo? Quem buscas nessas vivências: o outro ou a ti mesmo?

A questão será, precisamente, determinar o que é o amor. E teremos de o definir como o oposto ao egoísmo, ao egocentrismo e não como uma mera adesão afetiva. Os afetos são ambíguos e efémeros, ainda que relevantes como porta de abertura ao outro. O afeto é, aliás, a condição pela qual somos afetados pelos outros. (Costumo dizer que ‘afeto’ é, mais

do que um substantivo, um ‘adjetivo’: diz a condição pela qual somos afetados pelos outros). Os afetos precisam de ser lidos pela inteligência, integrados na vontade e envolvidos na decisão de fazer feliz o outro.

### **Atuação cristã perante a ideologia de gênero... Mas, o que é a ideologia de gênero?**

Vamos, então, enfrentar as duas linhas que referia, acima.

No que concerne à ideologia de gênero...

Contrariamente ao que muitos pretendem afirmar, não tenho dúvidas de que *há uma visão ideológica que instrumentaliza a sexualidade ao seu serviço*. Basta pensar que, neste momento, já estão identificados 312 gêneros ou identidades de gênero<sup>12</sup>. Isto, só por si, devia fazer-nos pensar em relação ao que pretendem os preconizadores desta visão...

Essa ideologia tem alguns traços matriciais:

— *em primeiro lugar, está o indivíduo e a sua liberdade*. O indivíduo é pensado como autoconstrução e a liberdade é identificada com o mero exercício da vontade (o querer). Na sua gênese, está o pensamento de Schopenhauer e Nietzsche, com a respetiva sobrevalorização da vontade de poder.

— *em segundo lugar, está a presunção da amoralidade da sexualidade*: o que fazemos, no âmbito da sexualidade está imune a leituras éticas. O único critério é a vontade dos indivíduos que consentem na realização dos respetivos atos. (Uma nota marginal: por vezes, tenho a sensação de que *o ocidente é todo freudiano*: as pulsões sexuais são vistas como incontrolláveis e ineducáveis...).

— *em terceiro lugar, está uma visão dualista do indivíduo (ou, em alternativa, uma visão monista* — o ser humano sem alma, reduzido ao que é enquanto corpo). Mas reconheço mais influência de dualismo do que do monismo. Nessa visão dualista, o homem é o seu pensamento e as suas emoções interiores. O corpo, a sua expressão exterior, é instrumental e não faz parte da sua identidade: é apenas meio para o humano que está dentro de si. O que conta são as vivências, e não a realidade do encontro, do outro, da história e do mundo. O que existe é a mónada individual.

<sup>12</sup> Cfr. <https://orientando.org/listas/lista-de-generos/> [Consultado em 31/01/2013].

Tomemos, então, estes três traços matriciais e vejamos como são um desafio ao cristianismo e aos movimentos cristãos que com ele se deparam, com o pressuposto de que uma ideologia deste género faz vítimas, cria escombros e abala a nossa densidade identitária.

### **Que resposta cristã perante os desafios colocados pela ideologia de género?**

*Para o cristianismo, em primeiro lugar não está o indivíduo, mas a relação.* Recorde-se como no livro de Génesis é clara a afirmação de que só temos o humano quando temos Homem e Mulher. A imagem de Deus não é o indivíduo, mas o «homem e mulher», isto é, a relação, o encontro, a união de que nasce nova vida, a união que é criativa e cocriadora.

É fácil perceber que não é corresponder ao ser imagem de Deus o voltar-se sobre si mesmo, o ensimesmamento, o solipsismo, o individualismo...

Mais... E a liberdade?

Não podemos falar da liberdade sem atender à fenomenologia dos atos humanos.

Para tal, socorramo-nos da matriz que referíamos acima, mencionada na encíclica *Deus caritas est* (n. 17), onde se afirma que «o reconhecimento do Deus vivo é um caminho para o amor, e o sim da nossa vontade à d'Ele une intelecto, vontade e sentimento no ato globalizante do amor».

*Os atos humanos (neste caso, o amor) envolvem sempre a totalidade da pessoa, isto é, vontade, sentimento e intelecto.*

Ora, a liberdade tem de ser pensada à luz desta totalidade do ser humano. Reduzi-la a um só âmbito, por exemplo, a vontade, é «desumanizá-la», é não atender ao Homem todo, mas só em parte dele. Ficar com uma parte é não ter a integralidade.

É o que faz a ideologia que estamos a analisar: reduz a liberdade à vontade.

Ora, sabemos que a vontade não tem limites. Aliás, até tem! O do desejo, o do querer e esse, como sabemos, vai até ao infinito. Queremos tudo.

Mas seguir o que queremos é ser livre?

Ilustro com uma situação paradigmática: a do toxicodependente.

Ah, quanto quer o toxicodependente a droga que o sossegue! Mas será ele livre nessa busca?

Estará movido pelo desejo, estará movido pela vontade, mas não pela liberdade, que é muito mais, — podemos concluir — do que ato de vontade. Podemos até antecipar que a liberdade é muito mais um ato da inteligência que delibera, do que um ato da vontade que deveria estar submetida à iluminação da inteligência.

Não seria, antes, portanto, de se pensar a liberdade como a capacidade de decidir pelo melhor, iluminando com a razão o que nos trazem as emoções (o afeto, que é a nossa capacidade de sermos afetados pelos outros) e a vontade?

Se liberdade for entendida como «exercício de vontades», então é verdade que nos estorvamos uns aos outros e que os outros me limitam a minha liberdade. Nessa lógica, tinha sentido o que defendia Herbert Spencer que, no século XIX, sustentava que a «minha liberdade acaba onde começa a do outro». As liberdades, neste entendimento, estorvam-se, oprimem-se umas às outras, porque entendidas como exercício de vontades ilimitadas, infinitas.

Mas isso seria voluntarismo, arbitrarismo.

A liberdade, na perspectiva cristã, não existe sem o encontro e, sendo assim, a liberdade do outro só pode aumentar com o crescimento da minha liberdade e vice-versa. *As liberdades não se oprimem; são, antes, condição de possibilidade umas das outras. Como poderia emergir em cada um de nós a autoconsciência se ela não fosse despertada pelos outros?*

Em segundo lugar, sublinhemos que a amoralidade é, como recordava o saudoso Pe. Roque Cabral, apenas uma possibilidade abstrata e teórica. Na prática, todos os atos são ‘moralizáveis’. *Toda a ação humana contribui ou para a construção ou para o declínio do ser humano.* Não há amoralidade.

E tomámos particular consciência disso depois dos contributos da fenomenologia de Husserl e dos seus discípulos. Como bem recorda Merleau-Ponty, e já aqui referimos, o que vivemos corporeamente torna-se «corpo vivido». Não há neutralidade moral nos nossos atos. Tudo nos faz. Tudo nos constrói. Tudo deixa marca em nós.

A ideologia de género presume uma neutralidade inexistente e, por isso, com consequências notórias.

Em terceiro lugar, sublinho o enorme (para mim, o maior) desafio que resulta da visão antropológica da ideologia de género.

Reencontro nela o grande confronto do cristianismo dos primeiros séculos, perante o qual Santo Ireneu se posicionou, *sublinhando que a «glória de Deus é o homem vivo»*<sup>13</sup>, aludindo à intrínseca unidade «corpo-alma» sustentada pelo Cristianismo, contra os que o reduziam à sua alma, com a consequência de ‘isentar’ de leitura ética o corpo: se o corpo não é identidade do ser humano, então, não é abrangido pela «humanidade» que se confina à alma. Logo, tudo pode ser feito no corpo, porque ele não é parte da identidade. E bem sabemos as consequências que tal comportou em termos de devassidão e indiferença perante o que respeitava ao corpo. O que contava era a alma.

Parece paradoxal...

Aplicando à ideologia de género...

Se o corpo não é parte da identidade do eu, então, o eu é apenas a sua interioridade e é por isso que, perante a afirmação de que «alguém não se sente identificado com o seu corpo», o esforço não é o de contribuir para essa progressiva identificação, mas partir do pressuposto de que a afirmação (dolorosa, certamente!) é correta.

Pensem como seria, no passado, quando alguém nos dissesse que se sentia gordo ou magro, quando sabíamos que não o era. O que fazíamos, então? *Sugeríamos a recusa de si ou iniciávamos um caminho de progressiva aceitação e reconhecimento de que cada um de nós está sempre em caminho de acolhimento da vida como dom e de aceitação dos seus próprios limites?*

O que a ideologia faz é separar o corpo (que deveria ser identificado sexualmente, através de um sexo concreto: masculino ou feminino), criar todo um glossário (binário, não binário, etc.), dar aspeto de cientificidade ao que é pura construção teórica e, ainda, excluir qualquer possibilidade de discussão, para que a construção seja eficaz.

(Como diz um amigo meu, ainda acabaremos a assistir a um cenário cheio de paradoxos: acabaremos a ver a Igreja a ser a única a ‘salvar’ o sexo quando já todos só falarem de «géneros».)

---

<sup>13</sup> Cfr. S. Ireneu de Lião. *Adversus Haereses* [Contra as Heresias], IV, 20, 7.

Relembremos que a ideologia já identifica mais de 312 géneros. Se tivermos em conta que somos 8 mil milhões, e que o género é um mero constructo mental, ainda estamos longe do total de géneros possíveis!

### **Resta ao cristianismo uma atitude de confronto? Critérios para uma atuação pastoral, eclesial.**

Mas, agora, a pergunta: pois bem, mas, diante disto, *o que resta ao cristianismo é o confronto?*

Abre-se a segunda linha que referi como sendo a da atuação pastoral...

E para essa segunda linha, proponho que fixemos o nosso olhar na ação de Jesus Cristo.

Olhemos, mesmo, sem querer ver o que nos convém, mas o que foi, de facto, a Sua forma de atuação.

Tomo por referência a sua atuação diante da mulher adúltera.

O que faz Jesus?

Leiamos, atentamente, Jo 8, 1-11:

«8 A mulher adúltera — 1\*Jesus foi para o Monte das Oliveiras. 2De madrugada, voltou outra vez para o templo e todo o povo vinha ter com Ele. Jesus sentou-se e pôs-se a ensinar. 3Então, os doutores da Lei e os fariseus trouxeram-lhe certa mulher apanhada em adultério, colocaram-na no meio 4e disseram-lhe: “Mestre, esta mulher foi apanhada a pecar em flagrante adultério. 5Moisés, na Lei, mandou-nos matar à pedrada tais mulheres. E Tu que dizes?” 6Faziam-lhe esta pergunta para o fazerem cair numa armadilha e terem de que o acusar. Mas Jesus, inclinando-se para o chão, pôs-se a escrever com o dedo na terra. 7Como insistissem em interrogá-lo, ergueu-se e disse-lhes: “Quem de vós estiver sem pecado atire-lhe a primeira pedra!” 8E, inclinando-se novamente para o chão, continuou a escrever na terra. 9Ao ouvirem isto, foram saindo um a um, a começar pelos mais velhos, e ficou só Jesus e a mulher que estava no meio deles. 10Então, Jesus ergueu-se e perguntou-lhe: “Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou?” 11Ela

respondeu: “Ninguém, Senhor.” Disse-lhe Jesus: “Também Eu não te condeno. Vai e de agora em diante não tornes a pecar.”»

O que vemos aqui?

Ouso pedir que leiamos uma e outra vez esta perícopes e que nos apercebamos de três traços fundamentais:

— *Jesus pede humildade a todos* («quem de vós estiver sem pecado atire-lhe a primeira pedra»);

— *acolhe* («Também eu não te condeno»);

— *reafirma que o pecado continua a ser pecado* e não passa a ‘coisa boa’ («vai e de agora em diante não tornes a pecar»). Pecado, aqui, não é primeiramente uma infração legal; é a não realização da totalidade da pessoa; é a sua desumanização, a sua redução a parte de si, a sua não integralidade, a sua tendência para o egocentrismo e autocentramento.

A atitude de Jesus deve ser a atitude da Igreja:

— ama, e ama sem medida e é em nome desse amor que deve, sem sobrançeria, nem arrogância, continuar a pedir a todos que «vamos e de agora em diante não tornemos a pecar»).

É perante o amor sem medida que cada um de nós reconhece a distância entre o seu agir e a perfeição desse Amor. Esta é, aliás, a lógica da chamada «moral do indicativo», que descreve a forma de pensar paulina: primeiro, aponta o horizonte (a perfeição do amor) e é diante desse horizonte que emerge a moralidade (este caminho orienta-me para esse horizonte; estoutro afasta-me...).

Jesus não funda um relativismo, como pretende a ideologia de género.

Tudo passou a ser aceite?

Sublinho qual a minha visão sobre as implicações destas matérias para a comunidade cristã e para os movimentos eclesiais: *julgo que, na Igreja, todos têm lugar, mas nem tudo tem lugar.*

É, aliás, neste registo que leio a atitude do Papa, que defende o amor para com a pessoa, permanecendo fiel à antropologia e moral cristãs. Vejo, na sua atuação, a genuína atitude católica que, como dizia Karl Barth, se pauta pelo «temível “e” católico»: acolhe a pessoa «e» permanece firme nos princípios.

Esta deve ser a 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 sobrepoem 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.* É esta a grande mensagem do Cristianismo: *a base que nos une é a solidariedade, não a solidão.* É por isso que estou certo de que do cristianismo muito se espera, em relação a esta matéria: que seja a tábua de salvação, a palavra de redenção, de uma cultura que se está a estruturar em torno da ideia de que uma «sociedade seja uma soma de indivíduos sobre um território», para citar um alerta que li, há tempos, em escritos do Doutor Manuel Braga da Cruz.

Uma sociedade deve ser uma ‘reunião de amigos’, como nos diz a etimologia. E isso só pode ser possível se nos reconhecermos irmanados, humanos interdependentes e solidários na ousadia e na fragilidade.

*Do cristianismo e dos seus movimentos esperam-se duas vias de atuação:*

— *para com cada indivíduo, que acolha, que ame e recorde, vezes sem conta, que Deus é amor* (não apenas ‘tem’ amor) e que, por isso, onde abundou o pecado, superabundou a Graça. Este acolhimento não significa, porém, acomodação, mas desafio a continuar o caminho, até à integridade de si e à totalidade do amor, superando os egoísmos que o traem. Critério que, genialmente, Bento XVI recordou que só pode viver-se num registo de «caridade na verdade», sob pena de o amor redundar num sentimentalismo ou emotivismo que trai a verdade do ser humano<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. Bento XVI. *Caritas in veritate*, 2009, 3. Recupero a citação que vale a pena ler, integralmente: «Pela sua estreita ligação com a verdade, a caridade pode ser reconhecida como expressão autêntica de humanidade e como elemento de importância fundamental nas relações humanas, nomeadamente de natureza pública. Só na verdade é que a caridade reflete e pode ser autenticamente vivida. A verdade é luz que dá sentido e valor à caridade. Esta luz é simultaneamente a luz da razão e a da fé, através das quais a inteligência chega à verdade natural e sobrenatural da caridade: identifica o seu significado de doação, acolhimento e comunhão. Sem verdade, a caridade cai no sentimentalismo. O amor torna-se um invólucro vazio, que se pode encher arbitrariamente. É o risco fatal do amor numa cultura sem verdade; acaba prisioneiro das emoções e opiniões contingentes dos indivíduos, uma palavra abusada e adulterada chegando a significar o oposto do que é realmente. A verdade liberta a caridade dos estrangulamentos do emotivismo, que a despoja de conteúdos relacionais e sociais, e do fideísmo, que a priva de amplitude humana e universal. Na verdade, a caridade reflete a dimensão simultaneamente pessoal e pública da fé

— *para com a ideologia: que, por um lado, denuncie os seus limites, e, por outro, aponte a visão que nos consciencializa da nossa integralidade, que se faz de fragilidade e superação, imanência e transcendência, de encontro e pessoalidade. Uma denúncia que deverá realizar-se no respeito pelo critério paulino da «verdade na caridade» (Ef 4, 15).*

Destas duas vias deverão resultar critérios na definição de estratégias que, por um lado, acolham cada criança e jovem, expressando o amor infinito de Deus, promovam o caminho de configuração à luz do Homem que se revela em Jesus Cristo, mas, também, estructurem a definição de perfis para a preparação da tarefa de liderança, em coerência com a antropologia e moral cristã.

Uma ideologia como a aqui denunciada não é só uma teoria; é todo um modo de reconfigurar uma sociedade que abandona, isola e deixa só. É em nome dos muitos que são vítimas desta ideologia que se impõe refletir. Por paradoxal que pareça, nada há mais vanguardista do que a moral que antecipa para onde nos encaminham as nossas escolhas de hoje. Com esse intuito reuni estas palavras...

## De que precisamos? De hospitalidade

MIGUEL VALE DE ALMEIDA<sup>1</sup>

A antropologia dedica-se sobretudo ao estudo da diversidade cultural humana, procurando compreender comportamentos e valores de diferentes sociedades. Esse estudo da imensa diversidade cultural humana é também um estudo comparativo, de modo a poder também chegar à compreensão de algumas estruturas sociais universais. Estas assumem, naturalmente, diferentes formas e funções, mas são em última instância limitadas por aspetos próprios à espécie *homo sapiens sapiens*. Nessa busca por universais e pela diferença relativa também se recorre a métodos de comparação histórica — as sociedades, todas, mudam e são dinâmicas — e algumas variantes da antropologia estudam também a própria evolução da espécie. Apesar de se tratar de uma ciência social, com elementos quer da ciência natural, quer das humanidades, portanto, sujeita a investimentos valorativos dos investigadores e aos contextos políticos e sociais da produção do conhecimento, a antropologia dispõe de um impressionante volume de dados descritivos e sistematizadores, nomeadamente sobre a temática do género e da sexualidade.

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

---

<sup>1</sup> Antropólogo, ISCTE — Instituto Universitário de Lisboa, CRIA — Centro em Rede de Investigação em Antropologia. Autor de *Senhores de Si. Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade* (1995), disponível em acesso livre: <https://books.openedition.org/etnograficapress/459>.

sentido a esses constrangimentos. Estes não são deterministas, são sim limitadores e potenciadores. O género, no fundo, diz respeito à forma como diferentes culturas ou contextos sociais definem o que é, por exemplo, uma mulher, que papéis deve representar e assumir, que tabus se lhe aplicam, que estatuto ou poder tem, e assim sucessivamente. 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. A biologia existe, mas não «fala», não emite significados, a cultura sim.

O que é que o género organiza? Ou seja, e sendo algo simplista, para que serve? 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. Em todas as sociedades, porém, o que vemos é que a atenção principal é concentrada na adscrição dos seus novos membros, das crianças, as redes sociais definidas antes da sua nascença. São as redes da sua progenitora, de quem a ela esteja associado ou associada através de laços iminentemente sociais (que a antropologia designa por «aliança», de modo a não confundir com a nossa forma relativa de organizar essa aliança, o «casamento»), redes essas que podem ir da família nuclear que as sociedades ocidentais inventaram a partir do século XIX até grupos linhageiros e clânicos bem mais alargados; podem ir do cuidado da criança por uma mãe e um pai tido como idealmente biológico, como ainda é predominante entre nós hoje, até situações em que a criança nasce num agregado com várias mulheres em aliança com um homem ou em que ela tem duas figuras de parentalidade masculina — um pai cuidador, em aliança com a mãe, e um tio materno que exerce poder e repassa estatuto e herança. Os exemplos são inúmeros.

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. Sendo a reprodução humana (biológica) e a reprodução da sociedade através da inserção das crianças nas referidas redes (reprodução social) uma preocupação central das sociedades humanas, estas tendem

a definir os homens como desejantes de mulheres e as mulheres como desejantes de homens. É a heterossexualidade não só como orientação sexual perfeitamente «natural», mas também como instituição — e norma. Todavia, a sexualidade humana não se limita à heterossexualidade, podendo ser também homossexual ou bissexual. Diferentes sociedades/culturas e tempos históricos (e contextos sociais dentro de uma mesma sociedade ou época) lidam diferentemente com a polimorfia do desejo sexual humano e também com as suas possíveis consequências (o afeto, a relação, a conjugalidade, a parentalidade...). Como antropólogo que leva a sério a relatividade da diferença cultural, mas também a comum condição humana, gosto de olhar para a sociedade em que vivo hoje como uma entre outras, como exemplo válido do potencial de criação cultural humana. Nesse sentido, a forma como hoje reconhecemos mais a igualdade ética e moral entre hetero, homo e bissexualidade, é de ressaltar. Assim como as suas consequências, de novo, no plano das relações afetivas, conjugais, e de parentalidade e família.

Mudámos muito, mas vivemos num tempo híbrido, em que diferentes valores coexistem — e entram em conflito. Há muito pouco tempo a homossexualidade, por exemplo, era considerada crime e/ou doença — e/ou pecado, para os cristãos. E mesmo com as transformações sentidas nas últimas décadas, o que designamos por homofobia continua a funcionar como mecanismo de exclusão criadora de sofrimento. Isto afeta particularmente os jovens. Se as crianças são formatadas para serem heterossexuais — antes ainda de qualquer autodescoberta —, de modo a cumprirem papéis de masculinidade e feminilidade centrada na reprodução biológica e na reprodução social através do casamento heterossexual, o surgimento do seu desejo ou da sua afetividade por pessoas do mesmo sexo vai ser sentido como uma anomalia, pois não lhe terá sido transmitido que os seres humanos podem sentir atração — sexual e afetiva — por pessoas do mesmo sexo ou de sexo diferente, ou por ambas.

Do ponto de vista sociológico, a homofobia não é «apenas» o insulto, o *bullying*, a violência, a proibição legal nalguns contextos, ela é também a omissão, o ocultamento, o silenciamento. É por isso que o processo do *coming out*, da «saída do armário», é um ato arriscado, umas vezes corajoso, outras desesperado, que só resulta se for feito num meio de sociabilidade acolhedor e solidário — seja ele a família imediata, a escola, um coletivo associativo a que o ou a jovem pertença. E não será apenas

à orientação sexual que isto se aplica, mas também a outras questões como a identidade de género ou a expressão de género, ou seja, as formas visíveis como as regras mais rígidas do género possam ser «transgredidas» — no comportamento, nos gostos, na indumentária, e mesmo na afirmação de si em termos de identidade de género.

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. Foi assim que a homossexualidade deixou de ser considerada doença, foi descriminalizada, foi inserida na Constituição como uma das razões pelas quais não se pode ser discriminado nem privilegiado. Tratou-se de trazer as pessoas homossexuais para a cidadania, para o chão comum da vida de pleno reconhecimento. Depois, enveredou-se pela igualdade naqueles campos em que a sexualidade (neste caso a orientação sexual e os aspetos do género) é o aspeto fulcral ou um dos aspetos fulcrais: a conjugalidade e o seu reconhecimento pelo Estado, isto é, pela comunidade; e capacidade de exercer a parentalidade, nomeadamente adotiva; e mesmo a capacidade reprodutiva quando não estão presentes, em relação, corpos portadores de gâmetas masculinos e femininos (refiro-me, pois, à procriação medicamente assistida).

No plano de uma sociedade democrática e estado de direito (uma das formas variadas que a organização duma sociedade e cultura pode assumir...) tem-se tratado de *acrescentar* liberdades e escolhas, *sem* impedir ou reprimir outras escolhas, nomeadamente as heterossexuais e mesmo as heteronormativas (por exemplo, a liberdade religiosa é um princípio fundamental, mantendo-se o matrimónio católico sem limitações, apesar de ele só incluir relações heterossexuais).

Todavia, 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*.

Como as pessoas homossexuais e bissexuais são, demograficamente, uma minoria, e como a homofobia é ainda uma estrutura com profundidade histórica e abrangência social vasta, há que haver um *cuidado* especial com as pessoas LGBTQI+, de modo a que aquele respeito

e reconhecimento sejam assegurados. É por isso que, quando se trata de instituições ou coletivos, como associações, clubes, empresas, etc., defendo políticas proativas de *hospitalidade* e acolhimento. Como? Através de afirmações claras de recusa da discriminação, da apresentação clara de que o ambiente em que se entra é respeitador e reconhecedor. Um pequeno passo? Talvez, mas essa é a matéria de que é feita toda a transformação cultural em qualquer sociedade e cultura, seja onde e quando for.

# Sociologia — olhar a realidade e interpelações educativas<sup>1</sup>

MARIA MANUEL VIEIRA<sup>2</sup>

## 1. Introdução

Abordar os «lugares da afetividade e da sexualidade na configuração da identidade pessoal» remete para a possibilidade de múltiplas interpelações disciplinares. Da biologia à filosofia, da psicologia à sociologia, da pedagogia à medicina, vários são os prismas através dos quais o tema pode ser acolhido.

Neste texto, proponho trazer a perspetiva sociológica para o debate e terei como foco de observação privilegiado o grupo mais jovem dos jovens, os «jovens-adolescentes» (Romaní *et al.*, 2010), e não os chamados «jovens-adultos», os que atingiram a maioridade e que possuem, por isso, 18 ou mais anos<sup>3</sup>.

Com efeito, é durante a adolescência 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. Daí a importância de nos atermos à especificidade dessa fase

---

<sup>1</sup> A autora agradece o convite que lhe foi endereçado pelo Corpo Nacional de Escutas para participar no Simpósio «Lugares da afetividade e da sexualidade na configuração da identidade pessoal», realizado em Coimbra nos dias 28 e 29 de janeiro de 2023.

<sup>2</sup> Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e coordenadora do Observatório Permanente da Juventude.

<sup>3</sup> Nas sociedades contemporâneas, em rarefação demográfica, a condição juvenil não só adquire um valor social acrescido, como também a sua duração tem vindo a alongar-se progressivamente, expressão de um processo de transição para a vida adulta pautado por uma acentuada precarização das condições sociais e laborais dos jovens, cuja imprevisibilidade dificulta o acesso a outras esferas da vida. Instituições especializadas na classificação social, como os sistemas estatísticos oficiais, estendem atualmente a definição de população jovem até aos 29 anos (EUROSTAT).

da vida, antes de abordarmos o tema da sexualidade e afetos juvenis. Começo por referir-me ao papel central da escola na produção da juventude enquanto condição social; aludo em seguida ao alargamento das redes de socialização entre pares proporcionadas pelas novas ferramentas digitais; e menciono, por último, dimensões da experimentação adolescente no espaço público que podem envolver correr riscos.

Ora, é justamente o desígnio de prevenção de comportamentos de risco que fundamenta a ideia de uma educação para a sexualidade. A educação sexual passa a integrar os planos de estudo escolares e pretende constituir uma fonte de informação credível e validada acerca das questões dos afetos e da sexualidade junto dos jovens. Assim, na segunda parte do texto apresento alguns dos resultados de um estudo recente (Ferreira *et al.*, 2022), que teve como base empírica um inquérito por questionário a estudantes de escolas do ensino secundário em Portugal. O estudo pretendeu apurar as fontes de informação sobre sexualidade utilizadas pelos jovens, conhecer os seus comportamentos sexuais e amorosos, e identificar os apoios a que estes recorrem quando têm dúvidas ou problemas com comportamentos sexuais e amorosos. Neste texto serão dadas a conhecer as fontes de informação sobre sexualidade utilizadas, a educação sexual nas escolas que os inquiridos frequentam e as relações afetivas destes jovens, incluindo o processo de iniciação sexual.

## 2. Escolarização universal e produção social da juventude

Como se tem sublinhado, desde o estudo pioneiro de Ariès (1973), a infância e, mais recentemente, a juventude, como condição social associada a um conjunto de práticas específicas, é um produto da imposição de uma escolarização obrigatória e universal. Se biologicamente estas fases da vida sempre se inscreveram no ciclo de desenvolvimento humano, já em termos sociais a condição de criança e de jovem tem apresentado contornos e mudanças significativas, quer em termos temporais, quer entre diferentes sociedades.

A obrigatoriedade escolar, enquanto novo requisito de cidadania surgido nos finais do século XIX no mundo ocidental, vem resgatar a maioria das crianças a uma inserção tida como precoce na esfera laboral e proporcionar-lhes um período de «moratória», de preparação para a vida adulta.

A progressiva extensão temporal da escolaridade obrigatória alargou aos jovens adolescentes a mesma prerrogativa. Libertos da dureza do mundo do trabalho, povoado e tutelado por adultos, os jovens escolarizados descobrem-se entre si na partilha quotidiana dos espaços escolares e das tarefas associadas à condição de estudante. É claro que a categoria juventude está longe de ser homogénea; na verdade existem dimensões de heterogeneidade que distinguem os jovens entre si (diferenças de recursos, de oportunidades e de capacidades). Mas será inegável poder-se afirmar que a juventude, enquanto condição social, é hoje identificável através de práticas, estilos de vida e de consumo que a distinguem de outras fases da vida. Mais: dada a omnipresença da instituição escolar nas suas vidas, pode-se também dizer que hoje em dia a escola assume um lugar central nas biografias juvenis.

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.

### 3. «Nativos digitais», conexão e abertura ao mundo

Não obstante, nas últimas décadas as redes de socialização expandiram-se consideravelmente, galgando as fronteiras físicas dos espaços familiares de circulação. As novas ferramentas digitais surgidas no final do século xx ampliaram as possibilidades de relacionamento e de acesso a nova informação, e os dispositivos digitais portáteis, como o telemóvel, tornaram esse acesso virtualmente possível a qualquer momento e em qualquer lugar. Estas novas ferramentas transformaram também a forma de comunicar das recentes gerações de jovens, já nascidos nesta nova era digital — os chamados «nativos digitais» (Prensky, 2001). Agora, aos ritmos lentos e progressivos de conhecimento e aprendizagem prevalecentes em casa e na escola, as «formas tecnológicas de vida» (Lasch, 2005, citado por Pais, 2012, p. 26) em que os jovens se encontram imersos apelam à rapidez, conectividade permanente, intensidade comunicacional e à ubiquidade (realização de processos simultâneos — *multitasking* — a qualquer hora e em qualquer lugar). Ora, esta forma instantânea de comunicar propicia a validação imediata do indivíduo

através da adição automática de símbolos-reação — como os *like* ou os *dislike* — aos quais os jovens são bastante sensíveis, e que hoje constituem importantes elementos de configuração da sua identidade pessoal.

Acresce que as novas ferramentas digitais, ao permitirem a desmultiplicação potencialmente ilimitada de redes de comunicação e ao exigirem a permanente tomada de micro-decisões por parte do utilizador, obrigam à arbitragem entre grupos e favorecem uma maior individualização das escolhas (Barrère, 2015). Como consequência, o horizonte de possibilidades de escolhas (de estilo de vida, de amizades e afetos, de sexualidade, de causas, de futuros...) estende-se muito para lá da família, da escola e mesmo dos amigos/pares físicos.

Um retrato da imersão dos jovens em formas tecnológicas de vida é encontrado num recente estudo da Fundação Francisco Manuel dos Santos baseado numa amostra representativa da população jovem residente em Portugal dos 15 aos 34 anos (Sagnier e Morell, 2021). Nele se constata justamente a adesão maciça dos jovens às práticas digitais (100% utilizam a Internet) e uma significativa presença diária, e durante várias horas, nas redes sociais (apenas 3% declara não as frequentar). Dos 97% de jovens que frequenta as redes sociais, uma proporção não desprezível (44%) declara estar conectada a 500 ou mais pessoas, ou porque são seguidores ou porque são seguidos. A notável expansão de potenciais interlocutores favorecida pelos meios digitais fica assim indubitavelmente comprovada.

#### 4. Jovens adolescentes — explorar o mundo e correr riscos

O período da adolescência é marcado por intensas mudanças físicas (crescimento) e psicológicas (amadurecimento). Mas este período assinala igualmente profundas mudanças sociais face à experiência vivida na infância. Em contraste com o universo da infância, vigiado e tutelado pelos adultos, a adolescência inaugura uma progressiva abertura ao mundo desvinculada da onnipresença dos adultos protetores (Breviglieri, 2007), com a conquista de sucessivos alargamentos dos perímetros de circulação autónoma em espaços (públicos e privados) onde se consagra a afirmação de si.

Nessa nova aventura existencial, feita de tateamento, exploração e experimentação, o grupo de pares constitui o suporte imprescindível

para o adolescente poder expor-se no espaço público e enfrentar os desafios da descoberta do mundo. Ademais, o acesso a novos territórios de interação social permite a intensificação de novas de pertencas potenciadas, como vimos, com o recurso aos meios digitais; mas implica também desfiliações relativamente a vínculos outrora preponderantes, o que gera um complexo jogo de construção identitária forjada num compromisso provisório, feito da composição de diferentes dimensões e influências.

Ora, a excitação da descoberta pode envolver, com mais ou menos intensidade, o desejo de experimentação, de testar limites, de arriscar e correr riscos (Rabot, 2011). No contexto do grupo de pares, alguns desses riscos assumem mesmo a forma de «ritos de passagem» (van Gennep, 1909), enquanto provas de acesso ao mundo adulto.

É importante assinalar, a este respeito, que os riscos (naturais, sociais ou individuais) estão presentes em todas as sociedades. Porém, o que distingue as sociedades contemporâneas das que as precederam é a consciência generalizada de riscos virtuais, e a aquisição de competências de conhecimento e capacidade para antecipar e lidar com os riscos (Beck, 1992). Limitar, na medida do possível, a possibilidade de se ser surpreendido por riscos e de sofrer eventuais danos por eles causados constitui apanágio do tempo presente, em grande medida alimentado pelo desenvolvimento da ciência e pela difusão generalizada do conhecimento. Tal como se vivenciou recentemente com o exemplo do período pandémico e com as medidas políticas extremas postas em prática para limitar a propagação do vírus, a ambição societal na contemporaneidade parece ser conter ao máximo as incertezas associadas aos riscos ou mesmo, em última análise, alcançar uma sociedade sem risco.

## **5. Educar para a sexualidade — da prevenção de riscos à busca do bem-estar individual**

Justamente, a ideia de que é necessário educar para a sexualidade parte da convicção de que existem potenciais riscos associados a comportamentos sexuais e de que é importante preveni-los. Nesta matéria, os adolescentes são vistos ora como vítimas da sua ingenuidade — como «estando em risco» — ora como protagonistas de experimentações

irreverentes e arriscadas — como tendo, potencialmente, «comportamentos de risco».

Uma análise histórica das preocupações com a saúde sexual e reprodutiva em Portugal (Vilar, 2009) situa na década de 1960 — justamente, com o início da comercialização da pílula contraceptiva em Portugal e com a relevância doravante atribuída ao planeamento familiar enquanto estratégia de saúde da mulher — o arranque de políticas consagradas a este domínio. Será, no entanto, só após 1984 que se equaciona integrar a educação sexual nas aprendizagens escolares. No dealbar da revolução de abril, tinha-se assistido, na sociedade portuguesa, a uma acelerada «liberalização dos comportamentos sexuais» que ganha «reconhecimento social na década de 80» (Vieira, 2012, p. 21). O desígnio de prevenção de riscos constitui então a principal justificação para a defesa da educação sexual em meio escolar, mobilizando-se o saber científico disponível para essa missão.

Aliás, ao longo dos anos, a intervenção política em matéria de educação para a sexualidade parece ir a reboque dos «problemas sociais» relacionados com a sexualidade tidos como mais candentes a cada momento: o «flagelo» do aborto e da gravidez adolescente, nas décadas de 1970 e 1980; o problema do HIV/SIDA e demais infeções sexualmente transmissíveis, nos anos 1980 e 1990; e, já neste século, as questões da identidade de género e da discriminação com base na orientação sexual, bem como a violência doméstica ou no namoro (Carvalho & Figueiredo, 2012, p. 70). Com forte influência das agendas políticas emanadas de organizações internacionais prevaletentes neste domínio como a Organização Mundial de Saúde (OMS), mas também a ONU/Unesco, a União Europeia e o Conselho da Europa, bem como de organizações não-governamentais (ONG), as políticas de educação sexual em meio escolar têm vindo a alargar progressivamente o seu espectro de ação, de um saber inicialmente biomédico para uma abordagem mais biopsicossocial. Esta perspetiva baseia-se no pressuposto de que, «ao oferecer instrumentos para os jovens realizarem escolhas conscientes, dotar-se-ia cada indivíduo da capacidade para se saber dirigir (ao longo da sua vida), ou seja, de ser capaz de adotar um (certo) estilo de vida saudável» (Carvalho e Figueiredo, 2012, p. 75). Tal implica o reconhecimento da sexualidade como fruto de uma escolha individual, mais voltada para «a autonomia sexual e para o prazer» (Vieira, 2012, p. 223),

e o repúdio de uma sexualidade subordinada a formatos culturais impostos ao indivíduo.

As políticas de educação para a sexualidade 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. O certo é que a educação sexual se inscreve, hoje, no sistema de ensino português de forma não facultativa do pré-escolar ao final da escolaridade obrigatória, no âmbito da disciplina autónoma «Cidadania e Desenvolvimento» (XXI Governo Constitucional, 2017), e ancora-se especificamente na promoção da «Educação para a Saúde», cujo referencial dedica um capítulo inteiro ao tema «Afetos e educação para a sexualidade» (Pereira e Cunha, 2017).

## **6. A educação sexual dos jovens portugueses — alguns resultados de uma recente pesquisa**

Em 2008, o Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-ULisboa) e a Associação para o Planeamento da Família (APF) realizaram o estudo de âmbito nacional «A Educação Sexual dos Jovens Portugueses — Conhecimentos e Fontes», através da aplicação de um inquérito por questionário, em 62 escolas, a uma amostra de 2 621 alunos/as do 10.º e 12.º anos de escolaridade (Vilar & Ferreira, 2009).

Num contexto de debate público e de alterações legislativas que então se vivenciavam na sociedade portuguesa quanto à educação sexual escolar, procurava-se com essa pesquisa apurar o nível de conhecimentos dos jovens sobre educação sexual e o papel da escola nessa matéria. Os resultados do estudo evidenciaram que a maioria dos jovens detinha um nível de conhecimentos bastante satisfatório, não obstante a maior iliteracia quanto a temas como os métodos contraceptivos e as infeções sexualmente transmissíveis e o diminuto recurso a profissionais e serviços de saúde.

De então para cá, a sociedade portuguesa conheceu grandes mudanças na vida dos jovens — alargamento da escolaridade obrigatória para 12 anos, crescente digitalização dos quotidianos juvenis, nos quais a consulta de conteúdos *online* e as redes sociais passaram a ter relevância

enquanto fontes de informação, entre outras alterações. Por outro lado, foi criada a nova disciplina de «Cidadania e Desenvolvimento», resultante do DL n.º 55/2018, de 6 de julho, que implementa a Estratégia Nacional de Educação para a Cidadania nas escolas. A sexualidade (diversidade, direitos, saúde sexual e reprodutiva) é um dos dezassete domínios que constituem a componente curricular da disciplina.

É neste contexto que em 2019 o ICS-ULisboa, a APF e o CLISSIS (Centro Lusíada de Investigação em Serviço Social e Intervenção Social, da Universidade Lusíada) se propuseram desenvolver uma 2.ª edição deste estudo, por forma a apurar as mudanças que terão ocorrido na educação sexual dos jovens em Portugal. Mais especificamente, pretendeu-se conhecer as fontes de informação sobre sexualidade, os comportamentos sexuais e amorosos dos jovens, e os apoios a que os jovens recorrem quando têm dúvidas ou problemas com comportamentos sexuais e amorosos.

Num primeiro momento, a equipa de investigação adaptou o questionário utilizado no estudo de 2008 às alterações entretanto ocorridas no contexto escolar, nas práticas digitais dos jovens e relativamente ao reforço dos requisitos de proteção dos dados pessoais. De seguida, a proposta de estudo foi submetida à avaliação de três instâncias — à Comissão de Ética do ICS-ULisboa, ao Encarregado da Proteção de Dados do ICS-ULisboa e ao MIME — Sistema de Monitorização de Inquéritos em Meio Escolar — da Direção Geral da Educação, que deram pareceres favoráveis à sua realização (o último dos quais já em 2020), após validação do cumprimento e da salvaguarda dos requisitos éticos da pesquisa e de proteção e anonimização da informação de acordo com o RGPD — Regulamento Geral de Proteção de Dados<sup>4</sup> e a legislação nacional nesta matéria<sup>5</sup>. No contacto posterior com as escolas para lançamento do questionário, os investigadores solicitaram ainda permissão das Direções das escolas, bem como dos encarregados de educação dos alunos, para a realização do estudo.

A eclosão do surto pandémico obrigou à suspensão temporária do lançamento do inquérito nas escolas, o que só ocorreu em 2021. O inquérito, em formato *online* SurveyMonkey, foi aplicado em 43 escolas

---

<sup>4</sup> Regulamento Europeu 2016/679/EC.

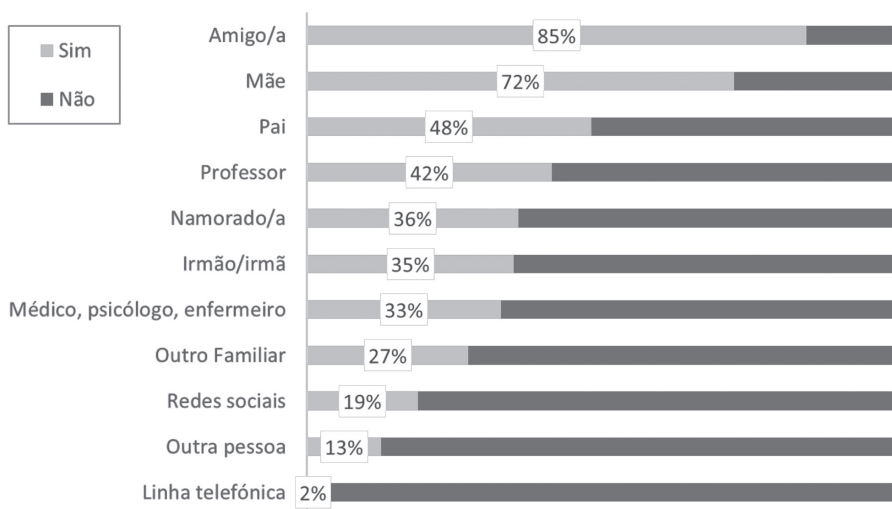
<sup>5</sup> Lei n.º 58/2019, de 8 de agosto, e Lei n.º 59/2019, de 8 de agosto.

públicas com ensino secundário do Continente e Regiões Autónomas que aceitaram participar no estudo. Foram inquiridos no total 2 319 alunos de 138 turmas do 10.º (48,6%) e 12º ano (51,4%). O questionário, de preenchimento individual e totalmente anónimo, incluiu cinco dimensões temáticas: a Caracterização do respondente; Conhecimentos sobre sexualidade; Educação sexual escolar; Relações e sexualidade; Ajudas e recursos.

### 6.1. Fontes de informação sobre sexualidade

Quis-se conhecer quais eram as fontes de informação sobre sexualidade utilizadas pelos jovens inquiridos. Para tal incluiu-se a seguinte pergunta: «Assinala as pessoas com quem, no último ano, conversaste sobre os seguintes assuntos relacionados com a sexualidade», apresentando um elenco de possíveis fontes.

Gráfico 1 — Interlocutores sobre assuntos relacionados com a sexualidade



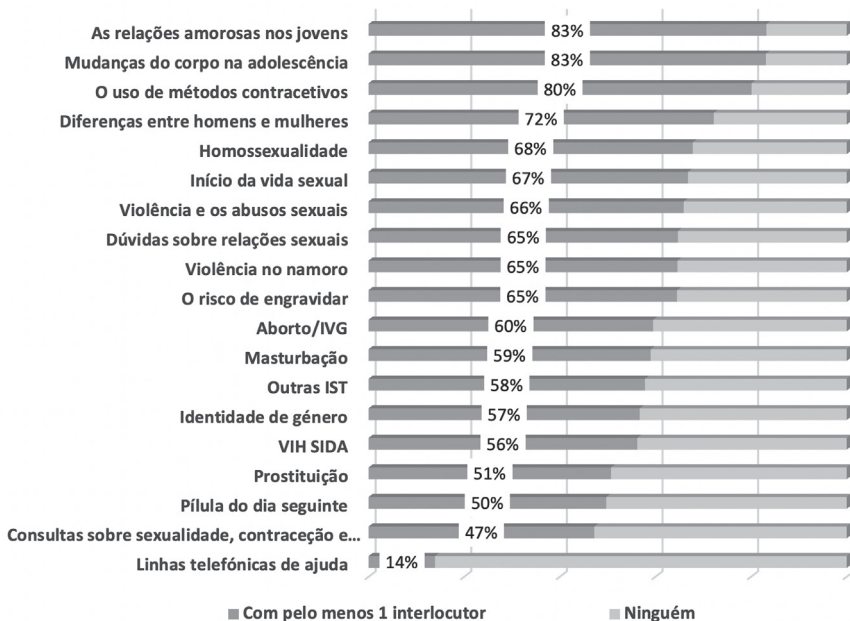
Fonte: Inquérito Jovens e educação sexual — conhecimentos, fontes, recursos, 2021.

Observando o gráfico 1, confirma-se, como aventámos anteriormente, a importância preponderante dos pares como agentes socializadores e principais interlocutores sobre estas questões. Seguem-se as mães, o que releva da abertura da família ao domínio da sexualidade como dimensão legítima da afetividade que, nas últimas décadas, se verificou. Contudo, no seio da família, a mãe assume um lugar mais decisivo do que o pai, que é referido a grande distância da primeira e mais próximo do quarto elemento indicado: o professor.

No entanto, registam-se fortes contrastes entre rapazes e raparigas: proporcionalmente, elas declaram conversar mais com todos os interlocutores identificados, à exceção do pai (48% contra 49%, nos rapazes). E, relativamente à mãe e aos profissionais de saúde, a distância entre rapazes e raparigas é proporcionalmente bastante acentuada, a favor das raparigas (82% contra 52% e 33% contra 20%, respetivamente).

Quanto aos temas prioritários de conversa (Gráfico 2), constata-se que o domínio afetivo (as relações amorosas), a par do conhecimento do

Gráfico 2 — Temas relacionados com a sexualidade de que conversaram com alguém



Fonte: Inquérito Jovens e educação sexual — conhecimentos, fontes, recursos, 2021.

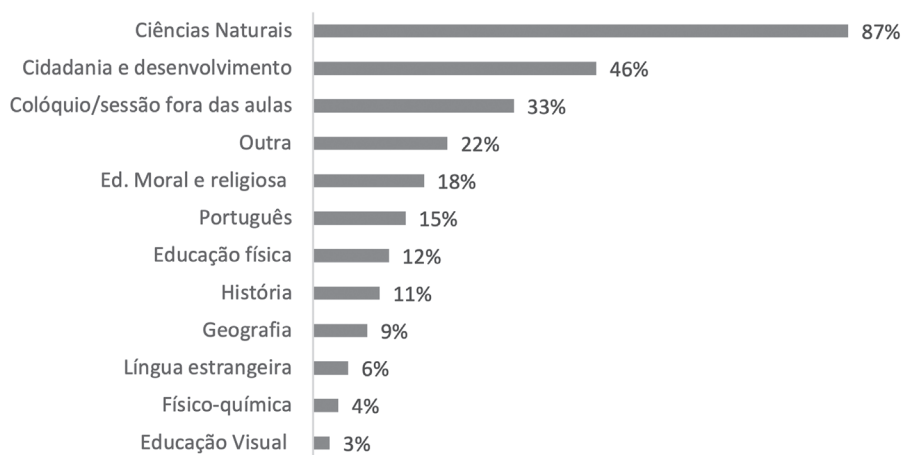
(seu) corpo e das suas mudanças (mudanças do corpo na adolescência; uso de métodos contraceptivos; diferenças entre homens e mulheres) representam as temáticas mais presentes nos jovens, no que diz respeito à vida amorosa e sexual.

## 6.2. A educação sexual nas escolas

Como se disse, a emergência da educação sexual em meio escolar em Portugal decorre de uma preocupação com a saúde sexual e reprodutiva. Remontam a 1982-1983 os primeiros debates parlamentares sobre o aborto, o planeamento familiar e a educação sexual, e em 1984 legisla-se pela primeira vez sobre educação sexual nas escolas. Quatro décadas mais tarde, e na sequência da aposta na promoção da «Educação para a Saúde» nas escolas, importa conhecer, junto dos inquiridos, o lugar da escola na sua educação sexual.

No inquérito foi perguntado aos jovens alunos do 10.º e do 12.º ano em que disciplinas do 3.º ciclo do ensino básico e do ensino secundário tinham sido abordados assuntos de educação sexual na escola.

Gráfico 3 — No 3.º ciclo conversaram (pelo menos 1 tema) em...%

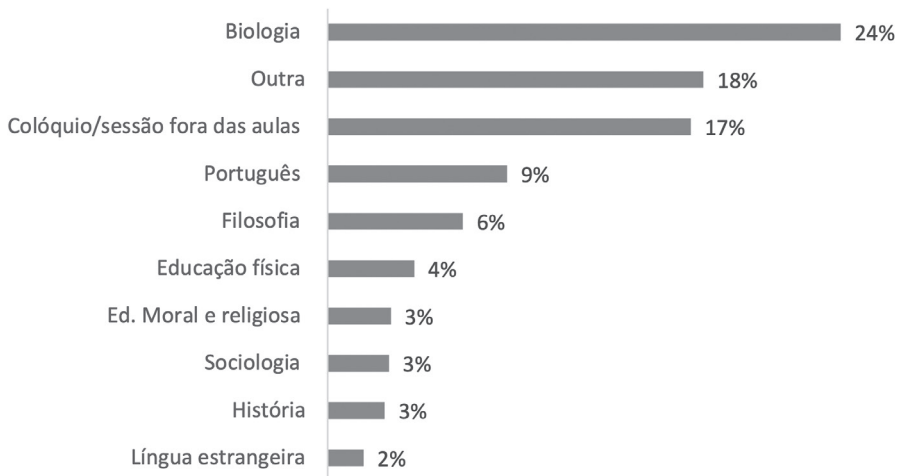


Fonte: Inquérito Jovens e educação sexual — conhecimentos, fontes, recursos, 2021.

Durante o 3.º ciclo do ensino básico (7.º, 8.º e 9.º ano), a disciplina de «Ciências Naturais» foi a que mais interveio no domínio da educação para a sexualidade, recolhendo 87% das respostas dos inquiridos, a larga distância da componente de «Cidadania e Desenvolvimento», com apenas 46%.

Já no que se refere ao ensino secundário, foi perguntado o mesmo e os resultados são parcialmente distintos, de acordo também com as especificidades e ofertas curriculares deste nível de ensino.

Gráfico 4 — No ensino secundário conversaram (pelo menos 1 tema) nas disciplinas...%



Fonte: Inquérito Jovens e educação sexual — conhecimentos, fontes, recursos, 2021.

A leitura atenta do gráfico 4 demonstra uma acentuada diminuição no ensino secundário da abordagem de temas relacionados com sexualidade no espaço curricular, comparativamente com o ciclo precedente. Verifica-se igualmente uma maior dispersão das respostas por diferentes disciplinas e, apesar de a «Biologia» continuar a captar mais percentagem de resposta (24%), o seu peso cai abruptamente relativamente à sua homóloga do 3.º ciclo — as Ciências Naturais — uma vez que ela deixa de ser disciplina obrigatória, estando apenas presente nos planos

curriculares destinados às fileiras de ciências e tecnologias. Não tendo esgotado, no questionário, a listagem de todas as disciplinas presentes na totalidade dos cursos do ensino secundário, o resultado «outra» (18% de respostas) congrega disciplinas não elencadas no instrumento de inquirição. Não obstante, sessões com formatos mais informais, como «colóquio/sessão fora das aulas» (17%), parecem ser igualmente espaços considerados propícios para os jovens abordarem questões relacionadas com sexualidade, à imagem, aliás, do que sucedia no ciclo de estudos anterior.

Uma vez que os amigos constituem os interlocutores privilegiados nesta matéria, como ficou patente no gráfico 1, interessou-nos saber se as prioridades temáticas relacionadas com sexualidade faladas entre si seriam as mesmas dos temas eleitos e debatidos na escola. A tabela 1 ilustra esse exercício.

Tabela 1 — Temas mais falados na escola e entre os jovens

TEMAS MAIS FALADOS	ESCOLA		
	3.º ciclo	secundário	JOVENS
Mudanças do corpo na adolescência	1.º	2.º	2.º
Diferenças entre homens e mulheres	2.º	1.º	4.º
As relações amorosas nos jovens	3.º	3.º	1.º
O uso dos métodos contraceptivos	4.º	10.º	3.º
O risco de engravidar	5.º	9.º	10.º
Violência e os abusos sexuais	6.º	5.º	7.º
VIH/Sida	7.º	14.º	15.º
Violência no namoro	8.º	4.º	9.º
Dúvidas sobre relações sexuais	9.º	12.º	8.º
Outras infeções sexualmente transmissíveis	10.º	13.º	13.º
Homossexualidade	11.º	6.º	5.º
Aborto / IVG	12.º	8.º	11.º
Início da vida sexual	13.º	11.º	6.º
Identidade de género	14.º	7.º	14.º
Consulta sexualidade, contraceção, planeamento familiar	15.º	17.º	18.º

Pílula do dia seguinte	16.º	16.º	17.º
Prostituição	17.º	15.º	16.º
Masturbação	18.º	19.º	12.º
Linhas telefónicas de ajuda	19.º	18.º	19.º

Fonte: Inquérito Jovens e educação sexual — conhecimentos, fontes, recursos, 2021.

Constata-se que os três temas mais focados, quer na escola, quer entre amigos, são bastante similares, alterando somente a ordem em que surgem. No entanto, destaca-se uma diferença significativa: para os jovens inquiridos, o tema prioritário remete para relações afetivas («As relações amorosas nos jovens»), ao passo que a instituição escolar privilegia o conhecimento biológico do corpo («Mudanças do corpo na adolescência») (no 3.º ciclo) e «Diferenças entre homens e mulheres» (no caso do ensino secundário). As práticas associadas à sexualidade («O uso dos métodos contraceptivos» e «Início da vida sexual»), bem como as questões de identidade de género («Homossexualidade») são temáticas com forte relevância para os jovens, em contraste com a importância que a escola parece atribuir a estes temas.

### 6.3. As relações afetivas e o início das relações sexuais

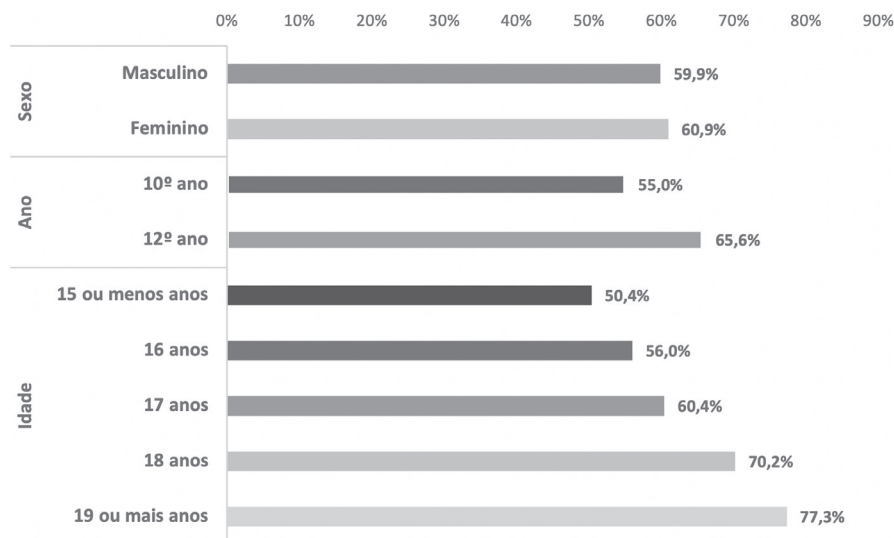
Ficou patente como as relações afetivas assumem lugar de destaque nas sociabilidades juvenis. Na sua epopeia de exploração e descoberta do mundo, os adolescentes experimentam as primeiras relações amorosas e a iniciam-se nas práticas sexuais, que sinalizam uma das dimensões marcantes de transição para a vida adulta.

O nosso estudo pretendeu igualmente aprofundar esse domínio. Para tal, desenvolveu-se uma bateria de questões focadas no namoro, na identidade sexual percebida e no início da vida sexual.

No que toca ao namoro, e perante a pergunta «Não contando com os “namoros” da infância, já namoraste?», tanto rapazes como raparigas, em frequência idêntica, declararam viver ou já ter vivido essa experiência amorosa. Como seria de esperar, quanto mais velho se é, mais forte proporcionalmente é a sua incidência, a fazer fé nas respostas dos inquiridos (Gráfico 5). Ou seja, as relações amorosas vão assumindo um lugar central na vivência dos adolescentes, nessa caminhada pela

autonomização face aos adultos tutelares e pela construção de si, no ensaio de uma vida amorosa própria.

Gráfico 5 — Não contando com os «namoros» da infância, já namoraste? Sim, por sexo, ano de escolaridade e idade (%)



Fonte: Inquérito Jovens e educação sexual — conhecimentos, fontes, recursos, 2021.

No questionário incluiu-se também uma pergunta que pretendia apurar a orientação sexual declarada pelos jovens. Os resultados mostram que a maioria responde ser atraída pelo sexo oposto, uma minoria refere ser atraída por pessoas do mesmo sexo, e uma proporção contrastante, em termos de rapazes e raparigas, declara ser «atraída por pessoas de ambos os sexos».

Tabela 2 — Por quem te sentes atraído/a?

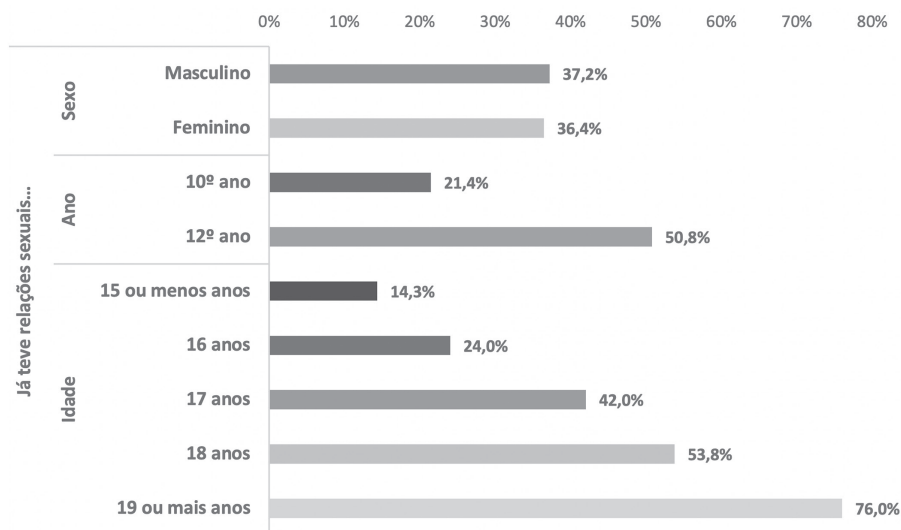
	Pessoas do sexo oposto	Pessoas de ambos os sexos	Pessoas do mesmo sexo
Rapazes	90%	4,4%	2,2%
Raparigas	80,5%	14%	2,3%

Fonte: Inquérito Jovens e educação sexual — conhecimentos, fontes, recursos, 2021.

Não sabemos se a formulação da pergunta («sentes-te atraído/a por» e não «sentes-te atraído/a sexualmente por») não terá sido algo ambígua, deixando espaço para interpretações de significados mais plurais do que uma conotação exclusivamente sexual. Não obstante, a diferença entre os dois sexos, sugerindo uma maior assunção de bissexualidade por parte das raparigas, é congruente com os dados de um estudo recente com base numa amostra representativa de jovens dos 15 aos 34 anos residentes em Portugal (Sagnier *et al.*, 2021), embora aqui os valores não sejam tão contrastantes: 6% de mulheres a assumir ser atraídas por pessoas de ambos os sexos, relativamente a 2% de homens.

O início da vida sexual constitui um momento marcante nas biografias juvenis, vivido com expectativa, mas também com excitação. Quisemos conhecer quando esse momento ocorre, quem foi o parceiro dessa iniciação e quais foram os sentimentos experimentados pelos jovens. Uma das perguntas do questionário inquiria «E no teu caso, já tiveste relações sexuais?». O gráfico 6 permite caracterizar os que responderam afirmativamente à questão.

Gráfico 6 — E no teu caso, já tiveste relações sexuais?  
Sim, por sexo, ano de escolaridade e idade (%)



Fonte: Inquérito Jovens e educação sexual — conhecimentos, fontes, recursos, 2021.

Se a diferença entre rapazes e raparigas neste aspeto é meramente residual, com valores muito próximos (37,2% e 36,4%, respetivamente) já no que toca o ano de escolaridade frequentado e a idade possuída a situação altera-se consideravelmente. Como seria de esperar, já ter tido relações sexuais é mais frequente à medida que se avança na idade considerada, de uma proporção muito diminuta de jovens com 15 ou menos anos que declara já ter iniciado a sua vida sexual (14,3%) até a uma experiência bastante mais comum entre os jovens de 19 ou mais anos (76%).

Para todos aqueles que indicaram já ter tido relações sexuais, foram colocadas perguntas que visavam conhecer melhor o contexto do relacionamento e da iniciação: «A pessoa com quem tiveste a tua primeira relação sexual era...»; «Foi também a primeira vez para essa pessoa?»; «Nessa primeira vez sentiste-te pressionado/a para ter relações sexuais?»; «Durante a tua primeira relação sexual sentiste...».

Tabela 3 — Primeira vez: caracterização, por sexo (%)

A PRIMEIRA VEZ	RAPARIGAS	RAPAZES
Com quem?	Namorado — 75,5% Amigo — 14,3%	Namorada — 63,3% Amiga — 20,6%
Também foi a primeira vez do/a teu/tua parceiro/a?	Sim — 52,2%	Sim — 60,7%
O que sentiste?	Nervosismo — 37,9% Dor — 22,4% Satisfação — 17,8%	Satisfação — 36,4% Nervosismo — 28,8% Excitação — 20,6%
Sentiste-te pressionado/a para ter relações sexuais?	Sim — 11,1%	Sim — 6,9%

Fonte: Inquérito Jovens e educação sexual — conhecimentos, fontes, recursos, 2021.

As respostas dadas pelos jovens adolescentes revelam que as raparigas que já tiveram relações sexuais iniciaram-se mais frequentemente com o namorado (75,5%) do que os rapazes (63,3%), que recorrem, em proporção não negligenciável, a uma amiga (20,6%). Das respostas dadas emerge a evidência de uma iniciação feminina realizada com parceiro/a com mais experiência sexual do que no caso dos rapazes, que se iniciam mais frequentemente com parceiro/a que está igualmente a iniciar-se pela primeira vez (52,2% e 60,7%, respetivamente).

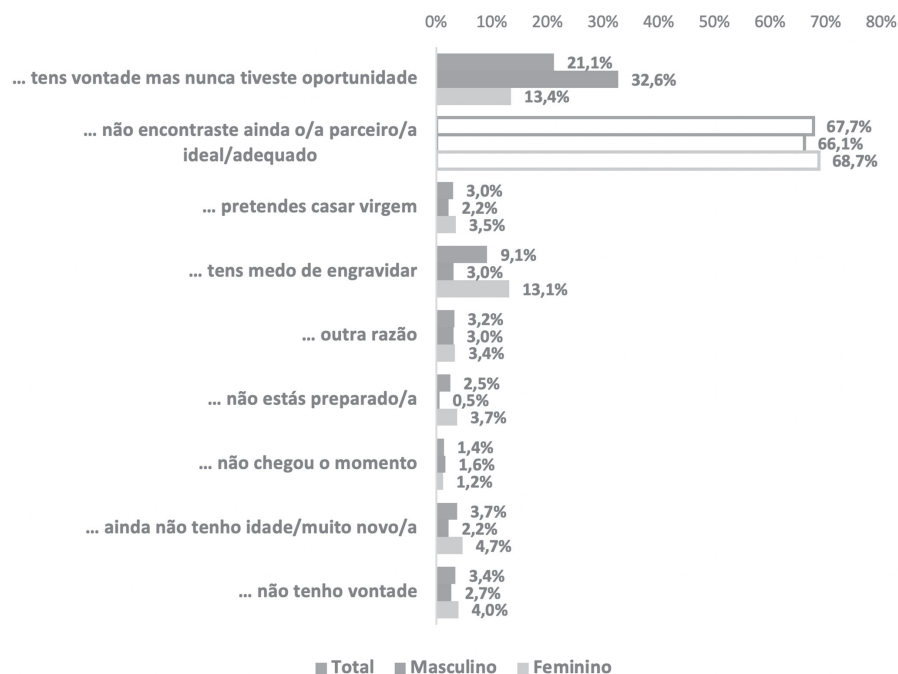
Rapazes e raparigas experimentam sentimentos diferentes, nessa primeira relação sexual. Embora o nervosismo esteja presente em ambos, nas raparigas esse sentimento é mais intenso (37,9%) e não descarta a possibilidade de ser mesclado com dor. O prazer, traduzido em satisfação, alcança um valor mais tímido (17,8%) nessa primeira vez. Pelo contrário, esse é o sentimento predominante nas declarações dos rapazes, assumindo quase o dobro (36,4%) do verificado entre as suas homólogas femininas, acompanhado igualmente por palpitações emoções — a «excitação» é referida por um quinto (20,6%) destes respondentes.

É relevante notar que alguns dos inquiridos — bastantes mais raparigas (11,1%) do que rapazes (6,9%) — declararam que sentiram alguma pressão para ter relações sexuais, o que pode indiciar quer uma pressão

exercida socialmente pelo grupo de pares sobre o/a jovem, quer uma persuasão ou mesmo coerção exercida individualmente pela pessoa com quem se consumou essa relação.

Importa ainda, para terminar, mudar agora o foco para os inquiridos que declararam não ter tido ainda relações sexuais e conhecer os motivos dessa condição. A pergunta colocada no questionário inquiria «Nunca tiveste relações sexuais porque...» seguida de um conjunto de opções abertas à escolha, entre as quais se incluiu a seguinte pergunta aberta: «Outra razão: qual?». Os resultados parecem revelar o desejo de subordinar a iniciação sexual à existência de condições afetivas e de afinidades eletivas tidas como propícias a essa exploração marcante, uma vez que a hipótese «não encontraste ainda o/a parceiro/a ideal/adequado» é o principal motivo, amplamente invocado tanto por rapazes (66,1%) como por raparigas (68,7%) (gráfico 7).

Gráfico 7 — Nunca tiveste relações sexuais porque... por sexo (%)



Fonte: Inquérito Jovens e educação sexual — conhecimentos, fontes, recursos, 2021.

Não obstante, um terço dos rapazes (32,6%) revela alguma urgência nessa experiência («tens vontade, mas nunca tiveste oportunidade»), ao passo que as raparigas invocam muito menos esse argumento, mobilizando outros motivos como o risco de uma gravidez não desejada («tens medo de engravidar» recolhe 13,1% de respostas do sexo feminino), não ter ainda idade («ainda não tenho idade/muito novo/a») ou mesmo não ter vontade («não tenho vontade»).

## 7. Em jeito de conclusão

O que se pode concluir destes dados? Tendo por base o mote sugerido pela organização do Simpósio «Lugares da afetividade e da sexualidade na configuração da identidade pessoal» para a comunicação a proferir — «Olhar a realidade e interpelações educativas» — e colocando o foco nas questões da educação sexual, importa aqui destacar um conjunto de ideias.

A primeira é a de 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.

Para esta transformação da sexualidade das crianças e jovens em potencial «problema social» muito têm contribuído as instituições internacionais ligadas à saúde e à educação, que têm manifestado fortes preocupações com a saúde sexual e reprodutiva das populações (a gravidez na adolescência e/ou não desejada, a gravidez de risco, o perigo do aborto clandestino, o contágio de infeções sexualmente transmissíveis, a violência sexual, entre outros temas) às quais se tem somado, agora, um paradigma psicossocial, o das preocupações com o bem-estar de cada um (sexualidade abordada na ótica dos direitos humanos, defesa da igualdade de género, do direito à autodeterminação da identidade de género, da aceitação da diversidade). Organizações como a OMS ou a Unesco têm instado os governos nacionais a prosseguir políticas consequentes nesta matéria.

Em sociedades fortemente escolarizadas, a juventude como condição social consolida-se impulsionada por uma prolongada frequência escolar, que proporciona uma intensa socialização entre pares, expandida agora com o recurso às novas ferramentas digitais que permitem

aceder a uma multiplicidade de interlocutores. Não é, pois, de estranhar que, no nosso estudo sobre «Jovens e educação sexual», os amigos/as sejam os interlocutores-chave desta educação sexual informal, com os quais se conversa mais e sobre uma grande diversidade de assuntos relacionados com sexualidade.

Nesta matéria verificam-se diferenças de género mais ou menos substantivas: as raparigas conversam mais do que os rapazes e recorrem mais frequentemente à mãe e aos profissionais de saúde para tirar dúvidas e resolver problemas com que se debatem.

No que concerne a educação sexual formal, transmitida na escola, constata-se o papel não despidendo assumido pelos professores: depois dos amigos, da mãe, e do pai, os professores representam o 4.º principal interlocutor dos inquiridos em assuntos relacionados com relações afetivas e sexualidade, o que revela a sua importância enquanto interveniente na educação para a sexualidade dos jovens.

Tal intervenção educativa em assuntos de afetos e sexualidade enquadra-se na atribuição, à escola pública, do duplo desígnio de ensinar (transmitir saberes científicos) e de educar (cidadãos). No caso da promoção da educação sexual nas escolas, verifica-se que este objetivo materializa-se atualmente por duas vias: *a*) uma abordagem mais marcadamente biomédica, porventura preponderante no espaço escolar, no âmbito do ensino de disciplinas como as Ciências Naturais e a Biologia; e *b*) uma abordagem mais biopsicossocial, porventura com menor expressão, a cargo da componente de Educação e Cidadania, através de múltiplos formatos pedagógicos, como sejam colóquios ou sessões fora das aulas.

Por último, ressalta deste estudo o facto de o tema-chave de conversa entre os jovens ser «as relações amorosas», o que inscreve a sexualidade no lugar da afetividade, parafraseando o título deste colóquio. Apesar de, como afirmam alguns autores, os jovens adolescentes de hoje viverem a sexualidade de uma forma mais liberal e autodeterminada do que as gerações dos seus pais (Pais, 2012; Vieira, 2012), a busca de uma vida amorosa plena — mesmo que provisoriamente — que dê sentido ao arriscar em comum os primeiros passos na iniciação sexual continua a fazer parte do horizonte de expectativas da maioria dos jovens inquiridos, indo ao encontro do que Aboim (2010) apelida de «sexualidade relacional», por contraste com uma «sexualidade ocasional», não

ausente da vida dos jovens adolescentes, mas porventura assumindo menor expressão.

## Referências bibliográficas

- Aboim, S. (2010). Sexualidade e estilos de vida: comportamentos sexuais, risco e prevenção. In Pedro Moura Ferreira e Manuel Villaverde Cabral (Org.). *Sexualidades em Portugal. Comportamentos e Riscos*. Lisboa: Editorial Bizâncio, pp. 417-460.
- Ariès, P. (1973). *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Éditions du Seuil.
- Barrère, A. (2015). Face Aux Loisirs Numériques Des Adolescents : L'école et La Famille à l'épreuve. *Les Sciences de L'éducation — Pour L'Ère Nouvelle*, Vol. 48 (1), pp. 127-147. <https://doi.org/10.3917/lstdle.481.0127>.
- Beck, U. (1992). *Risk society — towards a new modernity*. London: Sage Publications.
- Breviglieri, Marc (2007). Ouvrir le monde en personne. Une anthropologie des adolescences. In M. Breviglieri & V. Cicchelli (Eds.), *Adolescences méditerranéennes. L'espace public à petits pas*. Paris: L'Harmattan, pp. 19-59.
- Cardon, D. Du lien au like sur Internet: Deux mesures de la réputation. *Communications 2013*, 93 (2), p. 173. <https://doi.org/10.3917/commu.093.0173>.
- Carvalho, L. M. & Figueiredo, C. C. (2012). Configurações de conhecimento e política na regulação da educação, *Educação, Sociedade e Culturas*, n.º 3, pp. 67-88.
- Ferreira, T., Vieira, M. M., Vilar, D., Cunha, V. E Pelixo, P. (2022). *Jovens e educação sexual — conhecimentos, fontes, recursos*. Relatório Preliminar, abril 2022. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Pais, J. M. (2012). *Sexualidade e afectos juvenis*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Pereira, F. E Cunha, P. (coord.) (2017). *Referencial de Educação para a Saúde*. Lisboa: Ministério da Educação - DGE e Direção-Geral da Saúde, junho 2017. [Online], consultado a 18/03/22. [http://www.dge.mec.pt/sites/default/files/Esaude/referencial\\_educacao\\_saude\\_original\\_4julho2017\\_horizontal.pdf](http://www.dge.mec.pt/sites/default/files/Esaude/referencial_educacao_saude_original_4julho2017_horizontal.pdf).
- Prensky, M. (2001). Digital Natives, Digital Immigrants, *On the Horizon* (MCB University Press, Vol. 9 No. 5, October 2001), pp. 1-6.
- Rabot, Jean-Martin (2011). De la société du risque aux conduites à risque, *Sociétés*, n.º 114(4), pp. 107-118.

- Romaní, O., Planas, A., Feixa, C., Trilla, J., Saura, J. R., Casal, J., Figueras, M., Soler, P. (eds.) (2010). *Jóvenes y riesgos. ¿Unas relaciones ineludibles?*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Sagnier, L. & Morell, A. (coord.) (2021). *Os jovens em Portugal, hoje: Quem são, que hábitos têm, o que pensam e o que sentem*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- Van Gennep, Arnold (1909). *Les rites de passage*. Paris: A. et J. Picard.
- Vieira, C. P. (2012). «*Eu faço sexo amoroso*». *A sexualidade dos jovens pela voz dos próprios*. Lisboa: Editorial Bizâncio.
- Vilar, D. (2009). Contributos para a história das políticas de Saúde Sexual e Reprodutiva em Portugal, *e-cadernos CES [Online]*, 04 | 2009, colocado online no dia 01/03/2009, consultado a 18/03/22. <http://journals.openedition.org/eces/203>; DOI: 10.4000/eces.203
- Vilar, D. E Ferreira, P.m. (2009). A Educação Sexual dos Jovens Portugueses — conhecimentos e fontes. *Educação Sexual em Rede*, 5, pp. 2-53.
- XXI Governo Constitucional (2017). *Estratégia Nacional de Educação para a cidadania*, setembro de 2017 [Online], consultado a 18/03/22. <http://www.dge.mec.pt/estrategia-nacional-de-educacao-para-cidadania>.

## Simpósio Escutismo

### «Lugares da afetividade e da sexualidade na configuração da identidade pessoal»

SANDRA RIBEIRO<sup>1</sup>

Muito boa tarde a todos e a todas!

Agradeço, em primeiro lugar, o convite que foi dirigido à Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género, do qual tenho a honra de ser Presidente, para poder estar aqui a partilhar convosco o nosso conhecimento e a nossa experiência, enquanto executantes de política pública.

Não sei se toda a gente conhece 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,

No início dos anos 70, era consultora junto do Secretário de Estado do Trabalho e Previdência, do Ministério das Corporações e Previdência Social, tendo então presidido, a convite de Marcelo Caetano, ao Grupo de Trabalho para a Participação da Mulher na Vida Económica e Social, tendo no exercício dessas funções, integrado a Delegação Portuguesa à Assembleia Geral da ONU, tendo aí realizado cinco intervenções, subordinadas às problemáticas: a situação social no mundo (outubro de 1971), o direito dos povos à autodeterminação (novembro de 1971), a condição feminina (novembro de 1972), a juventude (dezembro de 1972), e a liberdade religiosa (dezembro de 1972).

---

<sup>1</sup> Presidente da Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género (CIG).

Tinha como uma das suas grandes preocupações a falta de direitos das mulheres em Portugal, nomeadamente na área das condições de trabalho e também social. Aproveitando a boleia do clima de crítica internacional ao estado português nessa altura, por parte nomeadamente de organizações internacionais como as Nações Unidas, sobre a violação de direitos humanos, quer relativamente às colónias mantidas por Portugal em África, quer aos direitos das mulheres, em que a censura do livro *As novas cartas portuguesas* e o julgamento das suas autoras, houve abertura para a criação da instituição da Comissão para a Política Social relativa à Mulher, por decreto n.º 482/73, de 27 de setembro, da qual foi nomeada presidente Maria de Lourdes Pintasilgo, cuja função era tentar apresentar soluções para tentar minorar esta diferença legalmente assumida que existia em termos de direitos para homens e para mulheres.

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. É importante apontar isto, neste enquadramento, penso, pois passaram já quarenta e muitos anos. Houve uma grande evolução.

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.

Dito isto, é também interessante perceber que a própria génese da Comissão se alargou e já não concerne apenas as questões de igualdade

entre homens e mulheres, mas também a questão da defesa da igualdade e não discriminação, numa visão alargada e interseccional, que é o centro da sua atuação. Novas questões e dinâmicas relativas à orientação sexual e à identidade de género, por exemplo, também integram hoje o trabalho desta Comissão. E, depois, ligada a tudo o restante está a questão da violência de género e da violência doméstica. E é aqui que centro assim a resposta que posso dar. Eu gostei imenso deste estudo<sup>2</sup>, desta apresentação que tive o prazer de estar a ouvir, muito conciso, muito bem-apresentado. Houve ali duas ou três frases que me chamaram a atenção. A questão da consciência dos riscos. Efetivamente nós, promotores de política pública, ou até quem está nas tutelas, quem desenha as políticas públicas, tem que o fazer baseado no conhecimento, e por isso são tão importantes os estudos. Desenhar políticas públicas sem se ter a noção da realidade, sem se ter noção da dimensão do problema é perigoso e acima de tudo nada inteligente. Não se pode fazer política pública, se não se tiver esta matéria-prima fundamental que são os dados apurados com método científico.

Por isso, também a questão de se ter dados desagregados por sexo, ter dados de vários setores sobre homens e mulheres, mas também sobre outros fatores de potencial discriminação, é muito importante para efetivamente podermos, na prática, atuar onde é preciso e de maneira certa.

Falou-se aqui da consciência dos riscos e percebemos quais são esses riscos, nomeadamente da sexualidade para os jovens, que é o tema que aqui nos traz. Como é que as políticas públicas, tendo em conta os riscos, podem criar mecanismos, bem como as ações mais adequadas. No que diz respeito às questões de educar para a sexualidade, educar para a cidadania, educar para a saúde, que nos aparecem aqui muito enquadradas no tema, é a primeira vez que temos uma Estratégia de Educação para a Cidadania, que entronca com a Estratégia Nacional para a Igualdade e Não Discriminação. Sinto-me muito contente por estar à frente da CIG, neste momento em que temos estes dois instrumentos de política pública, que tentam atuar junto da comunidade educativa, porque há esta noção clara de que não conseguimos fazer mudanças, não

---

<sup>2</sup> Referência ao estudo de Maria Manuel Vieira, «Sociologia — Olhar a realidade e interpelações educativas».

conseguimos mudar a nossa economia, a nossa sociedade, a nossa capacidade de desenvolvimento, se a educação não for um instrumento que esteja preparado para e enquadrado naquilo que é a realidade atual, e naquilo que são as necessidades do momento atual.

Há um ditado que diz que estamos sempre em mudança, e é verdade, nós temos que estar sempre efetivamente em mudança, com capacidade para enfrentar os riscos que vão acontecendo.

Ora, na questão da sexualidade, a situação hoje é muito diferente do que era há uns anos, os riscos não são necessariamente maiores, mas são diferentes. E a sociedade tem de estar disponível, os governos têm de apostar no instrumento fantástico que é a educação, o único capaz de dar ferramentas para enfrentar os desafios sempre em constante mudança.

Quando nós vemos a questão da sexualidade presente nas escolas, percebemos que educar para a sexualidade, educar para a cidadania, é uma tarefa que não se pode dizer que é fácil, porque, nomeadamente, não está isenta de críticas, nem de contestação; todavia, do ponto de vista legal não há dúvida alguma. Está escrito na lei, desde 2010, que as aulas são obrigatórias, aulas de cidadania, naturalmente com temas pulverizados por todas as disciplinas e não apenas por algumas. Mas ainda há dois anos vivemos uma situação de uma família que pôs uma ação em tribunal contra o Estado português porque não quer que os seus filhos assistam a essas aulas, tentando dizer que não concordam com o seu conteúdo. Nem sempre os próprios professores e professoras têm facilidade em abordar estas matérias, muitas vezes com algum receio de que possa haver mais ou menos contestação. E este também é um risco da política pública. Mas fazer política pública é ter coragem e estar a par destes riscos e ter a capacidade de os enfrentar.

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.

Tudo isto é fundamental hoje em dia, podendo, às vezes, parecer que se trata de conceitos nebulosos; todavia, não o são. Há um inquérito que nós fazemos com a UMAR, que se vai publicar os dados obtidos no 14 de fevereiro, em que chegamos à conclusão de que mais de 50% dos jovens, entre os 13 e os 17 anos, dizem que já sofreram violência no namoro, ou já foram agentes de violência no namoro, e que não acham isso assim tão mau porque quem não ama não é ciumento; ora, isto é profundamente negativo. Nós temos que conseguir combater esta lógica, porque a violência doméstica é um fenómeno transversal à sociedade portuguesa e mundial, desde as classes com menos poder económico até às classes com mais poder económico. Não é uma questão de falta de estudos, de profissionalização, é estrutural, tem a ver com estereótipos de género que continuam a singrar na nossa sociedade.

Com os jovens, a questão da sexualidade, a questão da educação para os afetos, é profundamente importante, concerne o respeito por si próprios e o respeito por quem está connosco. Respeitar a vontade e respeitar a diferença. Não ter medo de não fazer algo, com receio do que aquela pequena comunidade escolar irá pensar dele ou dela; quando, por exemplo, se diz que ainda não se quer iniciar a sua atividade sexual ou que não se sente à vontade para fazer algo. A mim preocupa-me este pouco à-vontade que os jovens têm para falar. Para falar com a família. Para falar com os amigos e amigas. Aqui a questão da igualdade de género volta ao de cima, fala-se mais facilmente com a mãe do que com o pai; é mais fácil a rapariga falar com a mãe; os rapazes continuam muitas vezes neste preconceito, que os engole a eles próprios, de se sentirem quase obrigados a uma masculinidade tóxica, como se fosse isso que os identifica com o que é ser um rapaz, com o que é ser um homem. Isto também é algo de que o sexo masculino tem de se libertar.

A questão da igualdade de género tem de ser vista na versão da defesa dos direitos das raparigas, claro que sim, mas não nos podemos esquecer dos rapazes. Os rapazes, os jovens, são muito vítimas também do preconceito instalado. E muitas vezes esta toxicidade masculina, que eles próprios em pequenos vão demonstrando, tem a ver mais com falta de liberdade e capacidade de superação, geradora de falta de confiança, do que com qualquer outra coisa.

Volto a dizer que, enquanto agente de política pública, 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.

Este é também um grande desafio para quem faz política pública neste momento.

# Indicadores para uma reflexão sobre a afetividade e a sexualidade no contexto do Pensamento Social Cristão

JUAN AMBROSIO<sup>1</sup>

## 1. Breve enquadramento

Neste capítulo, no âmbito da temática geral da presente obra, ensaio uma breve reflexão no contexto do pensamento social cristão. O meu objetivo com este contributo passa, principalmente, por partilhar alguns indicadores que considero importante ter em conta, no desenvolvimento de uma reflexão acerca da identidade, da afetividade e da sexualidade.

Começo por formular uma questão que certamente se coloca a muitos de nós. A mim, pelo menos, colocou-se no momento da preparação desta partilha. 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?

Perguntas legítimas e que me parecem merecer toda a atenção para enquadrar, do modo mais claro possível, a reflexão que me proponho partilhar. Nesse sentido, começo pela última formulação da pergunta: não será o âmbito da teologia moral o mais apropriado para fazer tal reflexão?

Para responder, recorro ao n.º 41 da Encíclica de João Paulo II, *Sollicitudo Reus Socialis* (1987) em que se afirma:

---

<sup>1</sup> Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, Lisboa, CNE, «Entre Linhas».

«A doutrina social da Igreja *não* é uma «terceira via» entre *capitalismo liberalista e colectivismo marxista*, nem sequer uma possível alternativa a outras soluções menos radicalmente contrapostas: ela constitui por si mesma uma *categoria*. Não é tampouco uma *ideologia*, mas a *formulação acurada* dos resultados de uma reflexão atenta sobre as complexas realidades da existência do homem, na sociedade e no contexto internacional, à luz da fé e da tradição eclesial. A sua finalidade principal é *interpretar* estas realidades, examinando a sua conformidade ou desconformidade com as linhas do ensinamento do Evangelho sobre o homem e sobre a sua vocação terrena e ao mesmo tempo transcendente; visa, pois, *orientar* o comportamento cristão. Ela pertence, por conseguinte, não ao domínio da *ideologia*, mas da *teologia* e especialmente da teologia moral.»

O texto citado acaba por responder, também, às outras perguntas anteriormente formuladas. O pensamento social cristão não só desenvolve uma reflexão no âmbito da teologia moral como o procura fazer a partir de uma atenção cuidada às realidades da existência do ser humano em sociedade — a afetividade e a sexualidade certamente se encontram entre estas realidades —, tendo como meta principal iluminar essas realidades com a luz do Evangelho. Isso parece-me querer indicar que a reflexão que aqui me proponho desenvolver tem cabimento neste momento e lugar.

Para poder avançar na minha partilha, julgo ainda ser necessário fazer uma outra precisão. Os mais atentos certamente notaram que o texto citado fala em doutrina social da Igreja e não em pensamento social cristão. Preciso, pois, de justificar esta minha opção.

Tem-se normalmente chamado doutrina social da Igreja a uma reflexão que não se traduz apenas num corpo de princípios éticos, morais e teológicos organizados de forma sistemática e coerente, nem pode ser reduzida a um conjunto de documentos do magistério da Igreja dirigidos à comunidade crente<sup>2</sup>. Essa reflexão, não reservada apenas a especialistas, se bem que os mesmos desempenhem um papel importante, implica

---

<sup>2</sup> Cf. Ildefonso Camacho, *Cristãos na vida pública: uma iniciação à doutrina social da Igreja*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2004, pp. 13-14.

também uma responsabilidade social e uma ação social por parte dos cristãos e das suas comunidades, configurando, no fundo, uma concepção cristã da vida humana em sociedade<sup>3</sup>, procurando ajudar a responder aos desafios que aí se colocam.

A atenção à vida concreta das pessoas não pode deixar de ser uma nota fundamental na identidade daqueles que se dizem seguidores de Cristo, como inequivocamente podemos ler, naquela que considero ser uma das mais belas páginas produzidas pela reflexão cristã: «as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração (*Gaudium et Spes*, n.º 1).

Julgo bastarem estas pequenas referências para que se entenda a minha opção. O pensamento social cristão, não excluindo a elaboração de uma doutrina, é muito mais do que isso, procurando reivindicar e fundamentar um estatuto de cidadania para o cristianismo<sup>4</sup>.

## 2. Distintos níveis a ter em conta

Tendo feito o enquadramento necessário, posso agora destacar, no contexto do pensamento social cristão, três níveis a partir dos quais se pode perceber melhor o seu contributo para a reflexão que aqui nos convoca<sup>5</sup>. O primeiro é o nível dos princípios e valores fundamentais. 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<sup>6</sup>. A simples enunciação dos mesmos parece-me

<sup>3</sup> Cf. João XXIII, Encíclica *Mater et Magistra*, n.º 221.

<sup>4</sup> Cf. Bento XVI, Encíclica *Caritas in Veritate*, n.º 56.

<sup>5</sup> As «Orientações para o estudo e o ensino da Doutrina Social da Igreja na formação sacerdotal» elaboradas, em 1988, pela então chamada Congregação para a Educação Católica, fazem referência a estes três níveis.

<sup>6</sup> A explicitação destes princípios e valores é muito importante. Não dispondo aqui do espaço necessário para o fazer, remeto para a leitura do compêndio da Doutrina Social da Igreja, que facilmente pode ser acedido, na sua versão em português, em [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html).

bastar, nesta ocasião, para que fique evidente a sua relevância. Cada um deles aponta-nos critérios preciosos a ter em conta no exercício de discernimento que é necessário desenvolver, e esse é o segundo nível que quero referir. Finalmente, o terceiro nível remete-nos para orientações concretas a ter em conta na participação e organização da vida social.

Tendo em conta estes três níveis podemos perceber melhor como a reflexão desenvolvida no âmbito do pensamento social cristão é composta por elementos contingentes, que permitem a evolução desse mesmo pensamento em sintonia com os desafios de um mundo em constante mudança, sem, contudo, pôr em causa os princípios e valores fundamentais. São eles que fundam e consolidam uma visão cristã sobre o ser humano e a sociedade, constituindo-se como critérios de discernimento que, num exercício de procura de equilíbrio, nem sempre fácil e evidente, entre o que querem indicar e o concreto da vida das pessoas e das sociedades, devem inspirar a ação. É este exercício, necessário e característico do agir cristão, configurando com frequência uma experiência de tensão, que possibilita levar a sério as circunstâncias particulares que vão marcando, em cada momento, a vida social do ser humano<sup>7</sup>.

No discurso proferido pelo Papa Francisco aos participantes da comemoração do 50.º aniversário da Encíclica *Pacem in Terris*, de João XXIII, encontro uma boa exemplificação do que até agora tenho tentado partilhar:

«A *Pacem in Terris* não tencionava afirmar que a tarefa da Igreja consiste em propor indicações concretas acerca de temas que, na sua complexidade, devem ser deixados ao debate livre. Sobre as matérias políticas, económicas e sociais não é o dogma que indica as soluções práticas, mas sobretudo o diálogo, a escuta, a paciência, o respeito pelo próximo, a sinceridade e também a disponibilidade a rever a própria opinião.»<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Cf. Cáritas Española, *Las personas que trabajamos en Cáritas*, Madrid, Cáritas Española Editores, 2009, p. 11.

<sup>8</sup> Discurso proferido na Sala Clementina, a 3 de outubro de 2013. Neste discurso, o Papa Francisco propõe uma forma de abordar a DSI. Cf. Fernando Fuentes Alcántara (Coord.), *Guía para la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, PPC 2014, pp. 5-6.

Sou consciente de que o discurso do Papa tinha em mente a questão da edificação da paz, mas não me parece que esteja a fazer uma leitura errada ao considerar que o que é dito também se possa aplicar às questões relacionadas com a afetividade e a sexualidade, ou seja, também em relação a estas questões o diálogo, a escuta, a paciência, o respeito pelo outro, a sinceridade e a disponibilidade para rever a própria opinião, devem ser tidos bem em conta no exercício que estamos a realizar no âmbito deste debate.

### 3. Conversão e fidelidade ao Evangelho

Este exercício, convém tê-lo bem presente, deve ser sempre realizado na procura da fidelidade ao Evangelho, o que pressupõe, por sua vez, uma constante disponibilidade para a conversão. Estes dois eixos, são, no meu entender, absolutamente fundamentais na hora de desenvolvermos a reflexão que aqui estamos a fazer.

Para explicitar melhor esta minha convicção recorro de novo ao Papa Francisco, agora no recente discurso que dirigiu à Cúria Romana, na apresentação dos votos natalícios. Ao agradecer ao Senhor todos os benefícios concedidos durante o ano anterior, faz referência explícita à conversão, lembrando que, nunca sendo este um discurso acabado, a pior coisa que poderia acontecer seria pensar já não ser a mesma necessária, quer a nível pessoal, quer a nível comunitário.

«Converter-se [diz o Papa] é aprender a tomar a sério cada vez mais a mensagem do Evangelho, procurando pô-la em prática na nossa vida. Não é simplesmente manter-se longe do mal, mas praticar todo o bem possível: isto é converter-se! Perante o Evangelho, permanecemos sempre como crianças necessitadas de aprender. Presumir que já aprendemos tudo faz-nos cair no orgulho espiritual.»<sup>9</sup>

Parece-me claro o que o Papa aqui refere. Traduzido para o que estamos a fazer, indica a necessidade de uma atitude que promova a fidelidade ao Evangelho, sem se fechar na postura de quem já tudo sabe

---

<sup>9</sup> Discurso proferido na Sala das Bênçãos, a 22 de dezembro de 2022.

e nada tem a aprender. Isso ainda fica mais evidente na referência que faz à celebração dos sessenta anos da realização do Concílio Vaticano II, apresentando-o como um momento de conversão para toda a Igreja, no qual se procurou compreender melhor o Evangelho, na tentativa de torná-lo atual, vivo e operante. Citando a esse propósito o Papa João XXIII, lembra-nos que o Evangelho não muda, mas somos nós que o começamos a compreender melhor.

Esta disponibilidade e abertura a novos entendimentos faz parte da própria conversão e fidelidade ao Evangelho:

«O contrário da conversão é o fixismo, ou seja, a sub-reptícia convicção de não precisar de qualquer nova compreensão do Evangelho. Trata-se do erro de querer cristalizar a mensagem de Jesus numa forma única e sempre válida; ao passo que a forma deve poder sempre mudar a fim de a substância permanecer sempre a mesma. A verdadeira heresia não consiste apenas em pregar outro Evangelho, como nos lembra Paulo (cf. *Gal* 1, 9), mas também em deixar de o traduzir nas linguagens e formas contemporâneas, como fez precisamente o Apóstolo dos Gentios. *Conservar* a mensagem de Cristo significa mantê-la viva, não enclausurá-la.»<sup>10</sup>

Como é evidente, não pretendo afirmar aqui que a mudança é a única maneira de sermos fiéis ao Evangelho, dizer isso é quase que defender a mudança pela mudança, o que me parece ser insustentável e perigoso. Mas é preciso dizer, com igual clareza, que o fixismo e a cristalização, em formas únicas e definitivas, impedem essa mesma conversão e fidelidade<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Continuo a citar o discurso do Papa Francisco na apresentação dos votos natalícios.

<sup>11</sup> No decorrer do discurso podemos também notar a presença de uma tensão nesta dinâmica de conversão, daí a necessidade que Francisco refere de uma constante atitude de vigilância e da prática constante do exame de consciência.

#### 4. A leitura dos Sinais dos Tempos

A atitude de conversão e fidelidade ao Evangelho exige e pressupõe, igualmente, o exercício da leitura dos sinais dos tempos. Certamente todos os que leem o que aqui está escrito já ouviram esta expressão, mas ainda assim parece-me importante precisar o que entendo por ela, de modo a aprofundar a minha partilha.

A definição da categoria *sinais dos tempos* tem sido objeto de múltiplos debates. Nela podemos encontrar um evidente sentido teológico com um significado cristológico e escatológico irreduzível, testemunho simultâneo da dinâmica da encarnação e dos novos tempos que se querem inaugurar. Mas ela tem, também, um sentido sociológico subjacente, referindo-se àqueles fenómenos que, por causa da sua generalização e grande frequência, acabam por caracterizar uma época histórica, expressando o pensamento, o sentido e as aspirações da humanidade de cada tempo. Julgo bastar esta breve referência para percebermos a complexidade do exercício da leitura dos sinais dos tempos para aquilo que aqui nos interessa<sup>12</sup>.

Não basta, pois, estarmos atentos aos fenómenos sociais, procurando entender o que verdadeiramente significam acerca da condição humana, precisamos, do mesmo modo, de ter sobre eles uma reflexão teológica, ou seja, um entendimento que não se esgote numa preocupação estritamente fenomenológica, mas que procure intuir a revelação que Deus nos está a fazer através deles. A leitura dos sinais dos tempos pressupõe uma reflexão construída no diálogo da fé cristã com os diversos acontecimentos e situações da história humana.

«Trata-se da relação entre duas componentes que, entrelaçando-se, se orientam e fecundam mutuamente. A reflexão necessita dos problemas assim como das intuições que surgem na vivência individual e coletiva duma fé que perscruta os apelos de Deus inscritos nas realidades da história. Por sua vez, ajuda este percurso de existência crente a conduzir-se de acordo com o que a Sagrada Escritura e a Tradição da Igreja indicam.

<sup>12</sup> Sobre a complexidade da categoria *sinais dos tempos*, veja-se Domingos Terra, *A leitura crente dos sinais dos tempos*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2012, pp. 15-50.

A prática cristã e eclesial da atenção aos sinais dos tempos fornece matéria sobre a qual a teologia se deve debruçar. Mas esta robustece também essa prática com um conteúdo de pensamento que a legitima e enquadra. A consideração dos ditos sinais implica um saber que passa pela experiência da resposta aos mesmos. Mas carece igualmente duma articulação racional iluminada pelas fontes da fé, que devem nortear toda a vida da Igreja. É provável que nesta aprendizagem teórico-prática se detetem aspetos difíceis de conjugar e surjam questões que demoram a encontrar resposta. Espera-se que na experiência refletida do discernimento dos sinais dos tempos, operado em Igreja, se vá construindo um saber integrador a respeito deste último. Não é permitida aqui qualquer retirada face aos pontos difíceis que a realidade apresenta. Talvez se chegue a conciliar no plano da experiência aquilo que se mostra dissonante no do pensamento. É possível que, à medida que ela continua, se encontrem respostas para questões que parecem impasses.»<sup>13</sup>

Hesitei se deveria reduzir a citação, pois ela é, de facto, longa. Acabei, no entanto, por deixá-la na totalidade, por me parecer traduzir bem o exercício a que somos convocados com o tema que aqui nos congrega.

Também a este nível não deixo de registar a presença de uma certa tensão, bem identificada, aliás, no mesmo texto:

«Ao empenhar-se na leitura crente dos sinais dos tempos, a Igreja mostra que quer viver inserida na história e agir nela de acordo com as exigências de cada momento. Manifesta a vontade de partilhar, à sua maneira, tanto o que conforta como o que aflige o ser humano em geral. Espera-se, então, que ela tenha força para enfrentar as dificuldades que hão de surgir no decorrer de tal leitura. Não faria sentido querer efetuar esta, sem estar disponível para lidar com aquelas.»<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Terra, pp. 49-50.

<sup>14</sup> Terra, p. 147.

O diálogo e o debate no contexto da existência concreta dos seres humanos são espaço privilegiado e necessário para a proposta da reflexão cristã:

«A fé cristã não pode ignorar o que se passa com as pessoas, quando cumpre a sua missão. Precisa de tê-las em consideração. Deve procurar saber quem são e que mundividência adotam. Só assim a fé cristã conseguirá comunicar com o mundo de hoje. Ao deixar-se confrontar com as questões que neste se levantam, descobrirá que o significado da sua própria mensagem se enriquece. A fé cristã ver-se-á com novas possibilidades de discurso e de inspiração de ação quando se expõe a interrogações historicamente situadas que lhe colocam novidade.»<sup>15</sup>

Certamente neste exercício surgirão momentos de dúvida, de incerteza, de incompreensão e mesmo tensão, mas isso não significa que lhe devamos fugir com a pretensa ilusão de que assim preservaremos a fé cristã de qualquer tipo de contaminação. 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.

## 5. A cultura como lugar teológico

A proposta cristã precisa da história humana para se concretizar. Ela é mesmo uma proposta para a história, para cada momento histórico que nos é dado viver. Deste modo, julgo poder afirmar que a história concreta da existência humana, com todas as suas dúvidas e certezas, com todas as suas procuras, é lugar necessário e insubstituível para a própria proposta cristã. Não se trata, certamente, de aceitar tudo e de todos os modos, mas trata-se de não poder prescindir dela, de não poder deixar de dialogar com ela.

---

<sup>15</sup> Domingos Terra, *A fé cristã no espaço público*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2018, p. 112.

Ao não poder prescindir da história humana, a reflexão cristã não pode, igualmente, prescindir da cultura. «É a cultura que faz da história humana História e faz da sociedade uma sociedade verdadeiramente humana.»<sup>16</sup> A cultura é, então, âmbito em que se deve realizar o exercício da leitura dos sinais do tempos, ou, se quisermos dizer de outro modo e em linha com o que tenho vindo a afirmar, ela é lugar teológico, lugar onde se pode e deve desenvolver a reflexão cristã, porque lugar onde a revelação de Deus se explicita.

Não estou, com esta afirmação, a propor um outro lugar da revelação para além da Sagrada Escritura e da Tradição, nem muito menos afirmo que a cultura seja lugar alternativo ou substitutivo desses. Não é isso que pretendo. Pelo contrário, quero antes afirmar que a cultura é lugar onde se faz a leitura da Sagrada Escritura e se constrói o percurso da Tradição. Não é preciso ter conhecimentos muito aprofundados para se perceber que os próprios textos da Escritura têm uma inegável marca cultural — a das comunidades e do tempo em que se foi forjando a sua redação —, tal como a Tradição foi sempre acontecendo e expressando-se em determinados contextos culturais. A revelação que acontece na Sagrada Escritura e na Tradição é sempre discernida em determinados contextos culturais. É nesse sentido que afirmo ser a cultura um lugar teológico, um lugar onde o divino e o humano se interpenetram.

Neste contexto, concordo com Tomás Halík quando afirma: «Creio que o Cristianismo de amanhã será sobretudo uma comunidade de uma nova hermenêutica, de uma nova leitura, de uma nova e mais profunda interpretação tanto das fontes da revelação — a Escritura e a Tradição — como sobretudo da Palavra de Deus *nos sinais dos tempos*.»<sup>17</sup>

Julgo que ficam assim enunciados, ainda que de um modo muito geral, alguns dos indicadores que me parecem não podermos deixar de ter em conta numa reflexão a desenvolver no contexto do pensamento social cristão.

---

<sup>16</sup> Tomás Halík, *A tarde do cristianismo. O tempo da transformação*, Paulinas, Prior Velho, 2022, p. 49.

<sup>17</sup> Halík, p. 94.

## 6. A existência de uma tensão

Não quero, no entanto, terminar, sem sinalizar, uma realidade que esteve sempre presente em todo este meu discurso. Refiro-me à existência de uma tensão em todo este exercício. Várias vezes chamei a atenção para a mesma com o intuito de poder a ela regressar no fim da minha exposição, por me parecer encontrar nela mais um indicador a ter em conta.

Perante a tensão, a atitude mais habitualmente assumida passa por procurar ultrapassá-la. Pois parece-me ser precisamente aí que reside um dos problemas que mais dificulta a nossa ação nesses momentos. Perante as tensões, não julgo ser esta, de facto, a solução mais acertada. Ilustro este pensamento com uma partilha desenvolvida no âmbito da reflexão cristológica, na qual encontramos uma certa tensão entre o divino e o humano. Sempre que essa mesma reflexão tentou ultrapassar a tensão acabou, todas as vezes, por sublinhar um polo em detrimento do outro. Ora sublinhou a condição humana de Jesus em detrimento da divina, ora o inverso, pondo em causa a sua própria identidade. Os chamados concílios cristológicos disso nos deram conta, apontado como heréticas essas tentativas de solução<sup>18</sup>.

A «pedra de toque» está no assumir a tensão e não no ultrapassá-la. Jesus Cristo é verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus, nele a 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.

Também na experiência cristã e na proposta que dela decorre, existe uma tensão que pode ser formulada de vários modos, sendo um deles a tensão existente entre permanência e transformação. A fé cristã interpela constantemente a realidade no sentido de alargar os seus horizontes e da sua transformação, mas também esta interpela constantemente a fé, no sentido de novas traduções e compreensões.

O seguimento de Jesus implica muito mais do que acreditar numa doutrina e seguir uma moral. Estas, a doutrina e a moral, estão ao

---

<sup>18</sup> Destaco os Concílios de Niceia (325), Constantinopla (381), Éfeso (431), Calcedónia (451).

serviço do seguimento, com o intuito de o facilitar e tornar mais inteligível, e não o contrário. A doutrina e a moral não podem ser, nunca, palavra definitiva e acabada, mas delas não se pode prescindir no exercício do seguimento. Este não pode, nunca, deixar de ser critério e medida para ambas, e estas não podem, nunca, deixar de ser tentativa de tradução fiel desse seguimento. Esta tensão é nota característica do seguimento, feito individualmente e em comunidade, e sempre alimentado pelo Espírito do Ressuscitado. Julgo que em cada momento da história esta tensão deve ser assumida.

## 7. A modo de conclusão

Em relação ao que nos junta nesta reflexão, descobre-se a necessidade de ensaiar outros caminhos que passem por uma nova compreensão da 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.

A fé cristã é uma jornada com Jesus Ressuscitado. Uma jornada de confiança e coragem, de amor e fidelidade. É um movimento em direção a um futuro que Cristo já inaugurou e para o qual nos convoca. Um futuro que implica, na linha do seu seguimento, a transformação da vida e do mundo.

## Lugares tradicionais da política e novas formas de comunicação

JOÃO BARBOSA DE MELO<sup>1</sup>

Queria agradecer o convite para aqui estar e começo por dizer que aceitei o desafio porque tenho uma dívida de gratidão para com os escuteiros, em geral, e o Corpo Nacional de Escutas, em particular. Passei, de forma ativa, pelo CNE há muitos anos e aqui muito cresci e aprendi. O escutismo ajudou a formar o meu carácter e desenvolveu gostos que nunca mais perdi, como o gosto pelas montanhas e pela vida ao ar livre.

Quando entrei nos escuteiros, em 1973, éramos todos rapazes e havia 3 secções apenas: lobitos (dos 6 aos 11 anos), exploradores (dos 11 aos 18) e caminheiros (18 ou mais). Integrei a Patrulha Morcego do Agrupamento 358, da Sé Nova, e foi quando já lá estava que a 2.<sup>a</sup> secção se dividiu em duas e passou a distinguir exploradores juniores (11-14 anos) e seniores (14-18), sempre, e só, com «elementos» masculinos. Só na parte final dos meus anos ativos como escuteiro, depois dos 17 anos, o meu Agrupamento passou a integrar meninas e ainda fiz algumas atividades nesse contexto.

Gostava, em segundo lugar, de fazer uma pequena correção ao programa. Combinei, desde o início com o Padre Luís Marinho, falar-vos da visão da política sobre estas matérias, e não na perspetiva do direito como, por lapso, consta do programa. A minha formação é em economia, área em que sempre ensinei, mas confesso que teria alguma dificuldade em tornar a abordagem económica a esta questão interessante para este auditório: seria pouco útil, creio, desenvolver uma teoria sobre «procura» e «oferta» de informação sobre questões de afetividade e sexualidade, ou sobre a escassez de recursos públicos que subjaz a muitas das decisões económicas sobre a matéria. Talvez fosse interessante, do ponto de vista da economia, falar sobre as condições em que hoje as famílias se

---

<sup>1</sup> Deputado do PSD à Assembleia da República.

abrem mais, ou menos, à possibilidade de ter filhos (um filho ou mais do que um). Aqui, a reflexão económica seria mais útil, sobretudo porque, como sabem, a nossa sociedade é composta por famílias com poucos — muito poucos, mesmo — filhos, o que faz com que muitos meninos e meninas cresçam sem irmãos e sem irmãs, algo que, não tenho dúvida, condiciona muito a forma como desenvolvem a sua afetividade e a sua sexualidade. O estudo sobre «jovens e educação sexual» que acabou de ser resumido na intervenção de fundo desta sessão, mostra bem como a prevalência de famílias pequenas condiciona o desenvolvimento da identidade pessoal.

Vou cingir-me, nesta intervenção, a umas breves notas sobre o tema, a partir da perspetiva da política e do legislador, numa sociedade democrática. Sou deputado na Assembleia da República (por um partido atualmente minoritário), e a Assembleia é o maior fórum político de Portugal.

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.

Sem estas pré-condições não conseguimos sequer falar uns com os outros e acabamos em monólogos que não se intersejam ou, pior, em berrarias que fazem com que a praça pública se torne não uma busca de mínimos comuns, em que cada qual faz um esforço para ouvir, argumentando e contra-argumentando, mas uma arena, ou ringue de boxe, em que só ficamos satisfeitos quando deixamos o nosso adversário KO.

Claro que abrir-me ao que o outro pensa não quer dizer abandonar as minhas próprias convicções: são as nossas convicções que nos dão força para continuar a lutar por um mundo melhor e precisamos, na arena política, de pessoas com coragem e sem medo de dizer o que pensamos: 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. Infelizmente, temos pouca gente assim na arena política.

Uma sociedade democrática tem de assegurar as condições para que cada um, pense como pensar, tenha as convicções que tiver, possa exprimir-se em *liberdade*, e esta tem de estar associada ao respeito pelo outro (e pela sua liberdade), isto é, à ideia de «tolerância» (a capacidade de aceitar quem tem atitudes diferentes das atitudes «normais» no nosso grupo). Não há liberdade sem tolerância!

Vem tudo isto a propósito da forma como se discute e como se tomam decisões nas sociedades de matriz democrática. Nelas, os Parlamentos foram, e são, uma das formas para organizar o debate público. Aí se representam, em cada momento histórico, o conjunto das visões diversas que pessoas e grupos de pessoas têm sobre o funcionamento da sociedade, da economia e sobre os valores comuns em que é possível assentar.

Os que lá estão são eleitos por pessoas e grupos com ideias diferentes e têm como missão bater-se por essas ideias de forma organizada e respeitadora das outras pessoas e dos outros grupos. No debate, cada um exprime as suas convicções, organiza os seus argumentos e procura convencer da justeza das suas propostas tanto os seus pares como, sobretudo, o povo que a todos elegeu. Às vezes, parece um «diálogo de surdos», é certo... Mas 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. *E só teremos leis diferentes se fizermos escolhas coletivas diferentes.*

É claro que a intervenção política, nos dias de hoje, não se faz só no Parlamento nacional. Faz-se, também, em cada casa, em cada taberna, em cada cabeleireiro, nos parlamentos regionais e locais, etc.; mas não é só aí. Nos últimos 100 anos, a emergência, 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.

Ao contrário do que acontece no Parlamento, este espaço público virtual tende a ter poucas regras. Nele desenvolvemos a assertividade das nossas convicções mas, normalmente, treinamos pouco a tolerância.

Pior: cada vez mais, a organização por algoritmos automáticos desses espaços de debate público já nem sequer permite o diálogo, mesmo

que seja o tal aparente «diálogo de surdos» que nos parece ver nos espaços parlamentares tradicionais.

Estes algoritmos, 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.

O perigo é óbvio: animados com a convicção de que «estamos com a maioria», mais convencidos ficamos do que pensamos e menos importância damos ao que outros pensam — até porque pouco nos chegará do que esses outros pensam, dado que o «algoritmo» das redes não deixa que essas vozes me cheguem.

O resultado é a tribalização do espaço público. Eu e a minha tribo pensamos como pensamos e convencemo-nos de que há cada vez mais gente na nossa tribo. Adivinhamos que há tribos que pensam coisas diferentes, mas, como nem sequer nos chegam os seus argumentos, acabámos por as desvalorizar. Acabamos a achar que cada qual «pensa como quer» e que não temos nada a dizer uns aos outros, porque os que pensam diferente não são certamente convencíveis.

O que resta, então? Quando deixa de haver espaço para diálogo, quando deixamos de acreditar no poder da argumentação, quando deixamos de lado as regras de escuta dos outros, para onde estamos a caminhar como sociedade?

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».

Uma nota final sobre o tema do simpósio que deu origem à presente obra. As diferentes visões sobre temas de educação sexual, sobre os valores que uma sociedade deve, ou não deve transmitir, sobre o peso que escola e família devem ter na educação, sobre os temas que o ensino de noções de cidadania deve integrar, deduzem-se das visões políticas sobre o mundo e a sociedade, sobre o peso que sociedade e Estado devem ter

na vida das pessoas e famílias. E essas visões diversas produzem, a cada momento, uma representação diversa nos espaços da *polis*.

Quer isto dizer que os que, em cada conjuntura, são minoritários devem desistir? Não, nunca!

Se acreditamos na democracia, temos o dever de nos bater com energia e criatividade pelas nossas ideias, pelas nossas convicções, pelos princípios que julgamos serem os mais adequados para o conjunto da comunidade humana. Sempre, sempre, com tolerância e com abertura ao outro, claro.

Pessoalmente, acredito 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. Esta é a minha principal visão para o Estado. Sempre sem atropelar as convicções legítimas de outras pessoas ou outras famílias, sabendo que é preciso pôr alguns limites, mas usando esse poder de impor limites com parcimónia e bom-senso (algo que tanta falta faz no espaço público).

# Sexualidade multidimensional

JOÃO MANUEL DUQUE<sup>1</sup>

A realidade da sexualidade humana sempre se situou entre as mais importantes na convivência dos humanos, em todas as culturas, ao longo de toda a história. Desde a sua recusa ou condenação, através do estabelecimento de tabus e respectivas penalizações, passando pela obsessão com o modo como é vivida, até à sua banalização quotidiana, os caminhos são muito diversos. Nesse sentido, 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. Trata-se de algo claramente compreensível, tendo em conta o seu peso na experiência que fazemos de nós mesmos e do mundo.

É impossível, aqui, apresentar uma história — mesmo que fosse breve — dos variados modos como as diversas culturas têm abordado o fenómeno. Prefiro apresentar o esboço do que poderia ser denominado uma *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.

## 1. Antropologia integral

Uma antropologia integral procura não descurar qualquer das dimensões em que se articula a complexidade da existência humana. Algumas delas colocam os humanos em relação muito próxima — por vezes até à difícil distinção — com outros agentes planetários não humanos (como os animais, por exemplo); outras procuram explorar a especificidade do humano, mesmo que sempre em articulação com tudo o resto. Fixar-se em algumas ou alguma dessas dimensões, mesmo que

---

<sup>1</sup> UCP, Faculdade de Teologia, Braga.

seja compreensível para um processo de análise aprofundada, acaba por reduzir o humano, seja por defeito seja por excesso, seja numa redução naturalista ao fundo comum (natureza) que constitui todos os existentes, seja numa redução espiritualista à exagerada separação (cultura) em relação aos existentes não humanos.

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.

Como 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 —, então, qualquer experiência que se pretenda experiência de fé — assim como toda a ação educativa relacionada com a experiência de fé — é, antes e depois de tudo, a afirmação da humanidade na perspectiva de uma antropologia integral.

Nesse mesmo sentido, educar no contexto de uma antropologia integral implica, em primeiro lugar, colocar a sexualidade como um dos centros essenciais desse processo — mesmo que o cristianismo, muitas vezes, tenha esquecido isso, ou então tenha vivido obcecado com certa exorcização ou com o controlo extremo da sexualidade; em segundo lugar, significa assumir a multidimensionalidade da sexualidade e as tensões que a atravessam como articulação privilegiada dessa antropologia integral; em terceiro lugar, significa compreender que a realidade humana não é absolutamente unívoca nem infinitamente perfeita: ela é feita de ambiguidades e tensões, que podem conduzir os humanos a perverter a própria humanidade, ou então às mais sublimes realizações dessa mesma humanidade.

Como seria de esperar, a sexualidade é atravessada por todas essas tensões, e deveremos estar permanentemente conscientes disso, até para estarmos cientes da vulnerabilidade do humano que, nessa experiência, se revela. De facto, é talvez na sexualidade que mais expostos estamos uns aos outros, para o bem e para o mal.

## 2. Dimensões da sexualidade

Consciente de que não será fácil ser exaustivo e, por isso, mantendo em aberto o alargamento do que aqui é apresentado, proponho a leitura da sexualidade humana nas seguintes dimensões: biológica, sensual, psíquica, interpessoal, cultural, ética, erótica, inefável, religiosa. Algumas destas dimensões são aqui formuladas partindo de certo «senso comum», pois uma leitura mais aprofundada exigiria maior especialização científica, mesmo já eventualmente no próprio nome atribuído à respetiva dimensão. O trabalho de compreensão da sexualidade humana é, claramente, um trabalho sempre aproximativo e inevitavelmente interdisciplinar. Não existe uma antropologia global pura, a não ser que apenas diga generalidades, ou então teria que ser elaborada por um super-homem, sério conhecedor de muitas áreas científicas, o que hoje é completamente impossível. Mas corro aqui o risco dessa simplificação, desde que fique suficientemente claro o que pretendo significar, mesmo que expresso de forma demasiado breve e até simplista — nalguns aspetos até cientificamente pobre ou mesmo desadequada.

Na dimensão *biológica* haveria que considerar, antes de tudo, a configuração orgânica do corpo humano enquanto «macho» e «fêmea» (como acontece com quase todos os animais), com os correspondentes órgãos genitais e reprodutores, mas também com muitos outros elementos correspondentes, como certas hormonas e todo o seu efeito sobre o organismo, enquanto um todo que não é simplesmente a soma das suas partes. No âmbito da relação inter-humana, diríamos que a este nível se situa a dimensão simplesmente biológica do ato sexual, nas suas variadas formas; também neste nível se situa a procriação, partilhada com grande parte dos mamíferos, e que corresponde ao modo biológico habitual de uma espécie perdurar no tempo.

Com claras raízes biológicas — celulares, neurológicas, hormonais — a dimensão que poderíamos denominar *sensual* manifesta-se, sobretudo, no prazer experimentado na relação sexual, através de diversos modos de estímulo. Poderíamos incluir esta dimensão na dimensão estritamente biológica, mas não me parece que seja redutível ao processo automaticamente biológico. É claro que todas as experiências deste género estão relacionadas com o «suporte» biológico, nomeadamente neuronal (mas não só); mas a emoção — mesmo só no plano

«sensual» — correspondente à sensação recebida neurologicamente varia de sujeito para sujeito, não podendo talvez ser reconduzida de forma unívoca e naturalisticamente a processos biológicos (pois inclui a narrativa histórica de cada sujeito). O sentimento de prazer — e de desprazer — engloba já cada sujeito na sua totalidade, e não apenas sensações particulares — como todos sabemos, quando sentimos frio ou calor, e nos sentimos bem ou mal. Se uma antropologia biológica é já suficientemente complexa, uma antropologia do prazer e da sensualidade revela ainda maior complexidade.

Também em relação muito próxima com a experiência do prazer — ou desprazer — situa-se a dimensão que poderíamos denominar *psíquica* e que tem sido especialmente trabalhada nos últimos dois séculos. Mesmo sem enveredar pelas leituras freudianas do subconsciente (a não menosprezar), a dimensão da consciência de si mesmo e a percepção de uma identidade (por mais volátil que seja) situa-se a este nível psíquico e tem, sem dúvida, uma relação permanente com a experiência da sexualidade. Mais do que na correspondência a uma identidade pré-determinada (seja «naturalmente» seja «culturalmente»), trata-se de um processo histórico e narrativo de percepção de si mesmo como alguém único e irrepetível, no leque das relações que constituem a existência. Mais do que autoprodução aleatória de uma identidade (que, em geral, vai corresponder sempre a poucos paradigmas determinados culturalmente), trata-se de uma descoberta a partir de dados prévios e de acontecimentos existenciais.

Como já ficou evidente, a questão da identidade pessoal nunca é uma questão meramente individual. Por mais que cada sujeito seja único e irrepetível — pelo menos na antropologia de raiz bíblica —, a sua unicidade e a percepção de si mesmo como sujeito enquadram-se num leque de relações com outros humanos e com não-humanos. No âmbito da sexualidade, a relação com outros humanos possui um lugar privilegiado, pois é nessa relação que as dimensões anteriores ganham consistência e manifestam a sua característica tipicamente humana. A dimensão *interpessoal* é, por isso, uma dimensão chave da sexualidade. Trata-se, antes de tudo, de um conjunto de realizações humanas na relação ao outro. As dimensões anteriores articulam-se, assim, num vínculo interpessoal, a que chamamos habitualmente amor, enquanto relação profunda de diferentes; relação que não é simplesmente romântica, mas

marcada por uma dinâmica também dramática (não necessariamente trágica). É nesta dimensão que a sexualidade se articula como afetividade. Esta implica confiança, dádiva de si e compromisso, articulados nas dimensões anteriores. Também a generatividade resultante desse vínculo é uma forma de interpessoalidade — enquanto parentalidade e filiação — vinculada à sexualidade, e que a vincula afetivamente.

O nível do vínculo inter-humano, porque envolve os outros e sobretudo quando se articula como compromisso, relaciona a sexualidade inevitavelmente com a dimensão *ética*. Se toda a ação humana, precisamente na medida em que é especificamente humana, se compreende como resposta livre a exigências éticas, a sexualidade, implicando o respeito pelo outro, o compromisso, a fidelidade, encontra na dimensão ética algo que permite distingui-la verdadeiramente da sexualidade animal — da qual os humanos participam, mesmo como afetividade ou sentimento (não ausente em muitos animais).

Ao entrarmos em âmbitos mais especificamente humanos — sem abandonar a nossa pertença comum à animalidade, mas acrescentando-lhe outros elementos —, podemos falar da dimensão *cultural* da sexualidade, hoje tão salientada. Todos os humanos articulam a sua identidade e as suas visões de mundo ou convicções (que servem de critério para avaliação das suas ações) na mediação de contextos culturais, por mais dinâmicos que estes sejam e por mais dinâmica que seja a relação entre cada sujeito e o seu contexto. Nesse sentido, o humano é naturalmente cultural. Essa sua incontornável constituição articula-se de diversos modos, em símbolos, em normas, em instituições, em comportamentos. Também a sexualidade, como qualquer dimensão do humano, entra no regime das mediações culturais.

Mas, em certa medida, a necessária vinculação ao contexto cultural convive com uma dinâmica do desejo humano, que pretende ir além do «confinamento» a um grupo ou uma cultura. Trata-se, de facto, de uma tensão paradoxal, pois só culturalmente é possível dar corpo ao próprio desejo de superação da finitude de cada cultura; só na finitude humana é possível articular o desejo de infinitude — na arte, na ciência, no trabalho, mesmo na geração de filhos, como garantia de um futuro que não termine com a morte. Podemos chamar, a esta dimensão do humano — que também habita a sexualidade — a dimensão *erótica*, pois articula o desejo humano (*eros*) com a experiência da finitude, mesmo da morte

(*thanatos*). Sendo assim, a erótica sexual é uma complexa realidade, que atravessa as diversas dimensões do humano. A sensualidade, como tal, estará sempre imbuída de uma dimensão «metafísica» especificamente humana.

Nessa dimensão «metafísica» revela-se um outro nível da sexualidade: a sua *inefabildade*. Nela proporciona-se e, ao mesmo tempo, escapa-nos o acesso total e o domínio do outro (parceiro, filho), porque o outro é sempre um mistério inacessível. Nesse sentido, as diversas dimensões da sexualidade transformam-se não apenas em manifestações de um processo de desejo profundo, mas também manifestações da abertura ao indisponível, enquanto exposição àquilo (e àqueles) que não podemos dominar completamente. Como qualquer exposição, os riscos estão sempre presentes, mas esse é precisamente o estatuto do humano que reconhece não ser senhor ou proprietário da realidade (nem sequer da sua, muito menos da dos outros, humanos ou não).

É também a partir desta abertura e exposição ao indisponível que se pode compreender — embora não seja esse o único caminho — a dimensão propriamente *religiosa* da sexualidade. Trata-se de algo a que as culturas — também hoje — são muito permeáveis. Mesmo que essa dimensão não corresponda — como aconteceu muitas vezes na história — à direta sacralização da sexualidade, enquanto manifestação em nós de uma força indomável, que salva ou destrói (na ambiguidade do sagrado), a sua secularização não implica a sua necessária banalização, como algo absolutamente ao dispor de cada um, a seu bel-prazer. O que se joga nessa experiência multidimensional é demasiado profundo e complexo para poder ser transformado em objeto de puro consumo. É nesse sentido que o cristianismo, em certa fase da sua história, considerou ser a experiência da sexualidade, articulada no vínculo familiar, um sacramento, ou seja, manifestação e realização da própria salvação dada por Deus em Jesus Cristo. O sacramento do matrimónio é, por isso, o reconhecimento cristão da sexualidade humana — em todas as suas dimensões, e não apenas numa delas — como experiência antropológica fundamental, com dimensão «religiosa».

O mais importante desta compreensão multidimensional da sexualidade é que, embora seja possível, consoante as circunstâncias e as ocasiões, concentrar-se em alguma ou algumas destas dimensões, elas deverão ser todas consideradas, para que haja uma experiência completa. Em

rigor, nenhuma deve ser considerada, *a priori*, mais importante que as outras, mesmo que isso acabe por acontecer na prática quotidiana, consoante a situação pessoal ou o contexto cultural. A acentuação potencialmente desequilibrada de alguma destas dimensões, esquecendo as outras, origina tensões, que nem sempre são negativas, mas que podem resultar numa experiência reduzida da sexualidade.

### 3. Tensões

Como em muitos momentos históricos, o debate atual quanto à sexualidade humana é tenso, refletindo tensões culturais, políticas, religiosas, etc. Mas penso que essas 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. Atrevo-me a sintetizar aqui algumas das tensões que atravessam a experiência atual da sexualidade, muitas das quais são reflexo de tensões culturais mais vastas.

Em primeiro lugar, pode falar-se na relação entre *natureza e cultura*. Sabemos que se trata de uma distinção destinada a salientar, por um lado, os elementos predeterminados por uma necessidade natural — como a constituição biológica — e, por outro, os elementos próprios de cada cultura. A sexualidade é, sem dúvida, marcada por uns e por outros, nas suas diversas dimensões. No entanto, o debate filosófico e cultural contemporâneo cada vez tende mais a relativizar a própria distinção entre natureza e cultura, uma vez que a realidade é mais híbrida do que a sua divisão em alternativas dialéticas binárias parece supor. É claro que, se por um lado é importante compreender o cruzamento complexo entre aquilo a que chamamos natureza e aquilo a que chamamos cultura, por outro lado pode ser significativo não esquecer que há dimensões da nossa experiência que não são apenas resultado de uma arbitrária manipulação cultural. Ou seja, o reconhecimento de elementos que nos são dados previamente e aos quais deveremos corresponder de certa forma — sempre já de modo cultural — não deixa de constituir um horizonte de sentido para a compreensão da sexualidade, que não é algo manipulável arbitrariamente, de acordo com os desejos individuais ou coletivos. A sexualidade humana nem é puramente animal nem puramente virtual; nem um absoluto predeterminado, nem um elemento

completamente disponível para qualquer tipo de uso. A correta articulação entre um aspeto e o outro, sem os separar, é um desafio permanente.

Uma outra tensão que tem sido característica do mundo moderno é a que resulta da *relação entre sujeito e instituição*. Tratando-se de uma significativa experiência pessoal, a sexualidade assistiu, nos últimos dois séculos, a um processo de privatização individualista, centrando-se na dimensão da satisfação ou da construção da identidade pessoais. Nesse sentido, considera-se preponderantemente que a sociedade não tem que se intrometer nesse âmbito, entrando em decadência as diversas formas da sua institucionalização — como o casamento, a família, etc. Como é evidente, isso corresponde ao reconhecimento da dignidade individual da pessoa e da sua liberdade não manipulável, o que valoriza a sexualidade como experiência pessoal. Mas promove o esquecimento de que uma realidade tão importante e tão complexa como a sexualidade não pode prescindir de certo nível de institucionalização, até para proteção dos sujeitos e para a estabilidade das experiências.

A tensão entre *igualdade e diferença* é uma das mais complexas e ambíguas na atualidade. Por um lado, sobretudo no âmbito do reconhecimento da dignidade e dos direitos, acentua-se a igualdade, compreensivelmente; por outro lado, no respeito pela variedade e a pluralidade das pessoas e das situações, acentua-se a diferença. No âmbito da sexualidade, fala-se em igualdade de género, não sendo suficientemente claro se isso reconhece a diferença sexual — e eventualmente de género — ou se simplesmente reduz todos os humanos a um paradigma uniforme. A diferença interpessoal deve ser reconhecida e respeitada, mesmo valorizada, pois é a base de toda a relação não uniforme. Em que medida isso se pode exprimir também na diferença sexual — nomeadamente entre homem e mulher — é algo a não ser completamente descartado, sob pena de se desrespeitar a identidade de cada um/uma. É claro que poderão equacionar-se outras diferenças, em situações concretas; mas a tendência para a redução de tudo ao mesmo pode revelar o medo do diferente e a nossa ancestral inclinação para desejarmos o outro como simples espelho do eu.

Também ao nível da experiência da temporalidade se estabelecem tensões, nomeadamente entre *passado, presente e futuro*. Existe uma tendência para reduzir essa experiência ao presente imediato, desligando da sua vinculação ao passado e ao futuro. No âmbito da sexualidade

isso pode significar uma concentração exclusiva na relação atual binária, fechada sobre si mesma. Com isso, elimina-se por completo desse âmbito a dimensão da generatividade, seja passiva (somos gerados, sexualmente, a partir de um passado), seja ativa (geramos sexualmente outros, gerando o futuro). É claro que essa não é a única dimensão da sexualidade, como se a relação binária atual, nas suas diversas formas, fosse apenas um meio para a reprodução. Mas a recusa da dimensão da generatividade acaba por enjaular a sexualidade num presente curto, que por vezes acaba por se gastar a si mesmo.

A atual valorização do *prazer* sexual — algo legítimo e importante, que certas tradições culturais chegaram a demonizar — pode fazer esquecer a possibilidade negativa de *sofrimento*, que marca também a sexualidade. De facto, na sua complexidade própria, a sexualidade é permeável a modos desadequados de relação, até à violência sexual. Sendo isso, em realidade, uma perversão da sexualidade, não podemos ser ingênuos e esquecer que ela acontece frequentemente e que, por isso mesmo, não se pode romantizar exageradamente a sua realização concreta.

Uma última tensão, que poderíamos localizar na relação entre *experiência e sentido*, articula certa tendência cultural para banalizar a sexualidade, como se não correspondesse a um elemento profundo da nossa existência e constituísse puro divertimento. Isso conduz, por um lado, a uma redução da sexualidade a uma espécie de instrumento que usamos para determinada finalidade — como usamos os nossos múltiplos dispositivos quotidianos; por outro lado, precisamente pelo vazio que possa resultar dessa banalização, abre caminho à procura de experiências sempre diferentes — precisamente como na indústria do divertimento.

## Conclusão

Falar sobre a sexualidade produz uma sensação de «profanação» ou mesmo de «violação» de uma realidade em si inesgotável, da qual não podemos prescindir, mas, por outro lado, que nunca conseguiremos completamente compreender nem «controlar» cientificamente, politicamente, culturalmente. Sem falsas sacralizações, o respeito pelo mistério da sexualidade implica, para além do devido cuidado na experiência quotidiana, o reconhecimento da limitação dos nossos discursos muitas vezes unilaterais. Exige-se, talvez, 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.

# Ética cristã do amor erótico

JORGE CUNHA<sup>1</sup>

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.

É justo dizer, desde já, que a vivência do afeto e do encontro sexual é mais satisfatória nos nossos dias do que no passado, seja no mundo antigo, seja no mundo medieval e moderno. A nosso ver, *esse melhoramento deve-se ao cristianismo*, que foi quem iniciou a humanidade ao valor do afeto e ao sexo personalista. Apesar de tudo, a Igreja de hoje tem tido um influxo no melhoramento da vida afetiva e na vida conjugal.

Todavia, o influxo do cristianismo tem um poder reduzido, no mundo de hoje. O que predomina, a respeito do afeto e do sexo, é o que podemos qualificar como um ambiente de barbárie. O que é «barbárie»? 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*. A vida é a experiência de si, uma experiência originária que funda a subjetividade de cada ser humano e que precede o mundo visível. É a vida subjetiva que funda a razão e a norma moral.

Porém, como observa J.-L. Marion, o pensamento faz silêncio sobre o amor (Marion, 2003, p. 9). A filosofia é omissa sobre o amor (ela que é «amizade pela sabedoria») pois o seu centro de interesse foi sempre o «ser», essa realidade abstrata e impessoal que olha para tudo menos para o que vivemos verdadeiramente. A teologia também pouco olha para o amor, apesar de o cristianismo definir Deus como amor. O mesmo Marion diz que há na teologia qualquer coisa como uma estranha discrição: sabe bem de mais o que é o amor divino, a Paixão de Cristo, mas

---

<sup>1</sup> Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, Porto.

silencia a fenomenologia do amor humano. A nós, parece-nos que este esquecimento é uma cedência a estranhas influências a que aludiremos mais à frente.

O próprio Papa Francisco sentiu-se na necessidade de trazer para o centro da cultura uma forma de amor, que é a amizade, no seu recente texto *Fratelli tutti*. O seu antecessor já o tinha feito aquando da encíclica *Deus caritas est*. No entanto, ambos deixam na sombra a realidade erótica. A nossa moral e a nossa pastoral padecem da mesma hesitação. «Eros» é indomável ao conhecimento. Mas que podemos ser para lá dessa experiência de proximidade e comunicação, que é o mais evidente dos sacramentos, ou seja, da *aparicação do divino* que funda as nossas vidas?

Vamos, pois, tentar dizer algo sobre o assunto, em perspetiva ética, quer dizer, da *bondade que funda a existência*, e da norma moral que preserva o viver dos perigos mortais que cercam de todos os lados a vivência erótica.

## 1. Uma barbárie com dois polos extremos

Na análise impiedosa de Michel Henry (1922-2002), a cultura de hoje pode ser diagnosticada na sua doença como uma forma de barbárie. Para o que diz respeito ao nosso assunto, este diagnóstico engloba dois aspetos.

O primeiro desses aspetos é o que identificamos na negação do valor da vida afetiva e do relacionamento sexual personalista, que vigorou, mais coisa menos coisa, até ao maio de 1968. Era o ambiente em que o afeto e o sexo, com as suas manifestações, eram socialmente camuflados e moralmente reprimidos. Reparemos que esta negação era comum aos ambientes eclesiásticos e aos ambientes laicos. Um colégio vitoriano era tão repressivo dos afetos como um seminário católico.

O segundo extremo é o da funcionalização do sexo e da desregulação que se seguiu a esse período. «É proibido proibir», foi um refrão conhecido. Por isso, deu-se uma descompressão normativa, de forma que as manifestações do afeto deixaram de ter controlo social. A pornografia invadiu a comunicação, a iniciação sexual dos adolescentes ficou cada vez mais precoce, a mudança de parceiro sexual banalizou-se, o divórcio e a coabitação sem vinculação jurídica tornaram-se banais.

Num e noutro caso, o problema não é mesmo nem a repressão nem a liberdade de costumes. O problema é 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.

## 2. As ideologias da barbárie

Ambas as orientações, tanto a repressora como a liberalizante, têm algo de comum, quando tentamos mergulhar na sua explicação social, cultural e teológica.

A ideologia da repressão e negação é antiga. As suas origens vêm da cultura grega, especialmente do estoicismo, que foi a primeira inculturação moral do cristianismo. Os estoicos tinham uma visão repressora do afeto, uma vez que o seu pessimismo antropológico os leva a professar a ideia expressa pelo refrão: «Abstine, sustine!», significando com isso a contenção das expressões e a desconfiança em relação a todos os investimentos relacionais. O ideal humano era a «apatheia» e a «ataraxia», um alheamento em relação a todos os propósitos e a todos os planos de vida que sempre ocasionem sofrimento. Por isso, o afeto e paixão amorosa, com o seu desinstalamento do sujeito, significavam algo com pouco sentido antropológico.

Não vamos aqui fazer um balanço dos efeitos culturais destas ideias e do seu valor, que é interessante sob diversos pontos de vista. Apenas nos interessa aqui observar como foi esta matriz que forneceu ao cristianismo aquilo que parece ser o seu desprezo do sexo, a sua visão repressiva do afeto e suas manifestações. Especialmente relevantes foram os movimentos encratistas que desde a antiguidade se disseminaram até hoje. As ideias correntes de castidade, de pureza, de modéstia, têm o seu berço neste ambiente cultural.

Na modernidade, uma nova ideia comandou a visão da sexualidade e do afeto. É a visão científica do mundo. Esta ideia remonta a Galileu (século xvii), que pensou a ciência como um saber sobre o mundo observável, deixando entre parêntesis a realidade sensível. Por este caminho, o único conhecimento válido é o do mundo físico-químico. Conhecer bem esse mundo é importante para fundar o modo correto de viver, ou seja, a ética. Os conhecimentos científicos exprimem-se em fórmulas matemáticas que abstraem de todos os dados sensíveis e individuais.

Numa palavra, a ciência esvazia o mundo da experiência sensível e individual do ser humano, para se concentrar sobre e validar apenas aquilo que é abstrato e universal.

Ora, o afeto e a relação sexual entre pessoas são aquilo que é mais irrepetível e mais intransmissível. *As experiências afetivas e sexuais são irrepresentáveis.* Apenas podem ser vividas uma vez e, claro, podem ser reiteradas, mas são novas de cada vez que acontecem. Por isso, não cabem na visão científica do mundo. Daí a desconsideração das vivências afetivas e do encontro sexual, como coisa sem gosto, sem higiene, sem outro sentido que não seja procriativo, até que a ciência e a técnica possam prover de outro modo.

Quer em sentido antigo quer em sentido moderno, podemos, pois, assistir a uma funcionalização do afeto e do encontro sexual. No mundo antigo, reprimindo-o como vestígio de plebeísmo, de materialismo. No mundo moderno, fazendo dele uma função do ser humano que deve ser pensada como as outras funções, como, por exemplo, a alimentação, e fazendo da sua prática conseguida um critério de sucesso na vida.

O problema deste ponto de chegada é que ele consiste num empobrecimento ao nível da ação humana. De facto, a ação amorosa fica limitada ao aspeto produtivo, como aquilo que leva à aparição de um objeto visível.

Ora a ação amorosa é uma vivência que tem um sentido intrínseco que está muito antes da utilidade. É uma «práxis». Ainda voltaremos a este aspeto.

Para tentar superar esta situação, temos sempre de voltar às fontes do cristianismo.

### 3. Antropologia e ética cristã

A leitura das fontes cristãs tem sido um problema, pois enferma dos pressupostos a que aludimos antes. Por isso, temos de tentar buscar fontes que não tenham sido exploradas até agora e de reexaminar o modo como foram abordadas.

Desde logo, é necessário atentar sobre o objeto da nossa procura. Temos falado neste texto de forma um pouco confusa de amor humano, de afeto e de sexo. Mas é conveniente clarificar o assunto. O nosso ponto focal é a relação humana de amor nas suas diversas vertentes.

Esta relação pode ser «erótica» quando estamos a falar de dois parceiros, 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.

Todavia, o amor humano pode ser também uma relação de amizade, que os gregos chamavam «philia». A amizade 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 entreaduda. 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.

A amizade pode acontecer entre pais e filhos (maternidade, paternidade filiação, natural ou adotiva), entre irmãos (fraternidade/sororidade), entre homens ou entre mulheres, entre adultos e crianças. A relação de amizade implica também o respeito recíproco e promove a igualdade entre os amigos. Reparemos que a amizade foi também muito inovada pelo cristianismo, pois entre os gregos (e também, até certo ponto, entre judeus), a amizade não era possível entre senhores e escravos, entre nacionais e estrangeiros, entre adultos e crianças. Foi Jesus quem nos iniciou a uma relação universal de amizade.

Este último aspeto introduz-nos noutro nome, um nome magnífico e tipicamente cristão do amor humano, que é a «caridade» («agápê»). 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 um amor ascendente, que pretende transportar os amantes até ao divino. Por sua vez, a «philia» é uma relação horizontal.

Propomos uma breve incursão nas fontes cristãs para vermos como colocam o problema que nos ocupa.

No Antigo Testamento, temos diversos elementos a ter em conta. Encontramos uma integração do afeto e do sexo principalmente nas fontes «persas» da Sagrada Escritura. É o caso do *Cântico dos Cânticos*. Aqui, encontramos um elogio da relação erótica entre o masculino e o feminino. Este texto precioso e muito discutido na tradição judaica

e cristã é uma ilustração plástica da mensagem do *Gênesis* (Gn 1, 26 ss.), que descreve a criação do masculino e do feminino como forma originária de encontro e de comunicação, na igualdade e na fecundidade prometida aos que a vivem.

Esta mensagem tem tanto mais originalidade quanto mais a comparamos com as narrativas da cultura oriental e grega que viam a origem do masculino e do feminino como vestígio de uma violência e como castigo dos deuses. Por sua vez, o *Livro de Tobias* narra-nos o primeiro exemplo de uma espiritualidade matrimonial, quando os noivos não apenas celebram um contrato jurídico, mas encomendam a Deus o seu encontro e o seu futuro (Tb 8). Isto era novo na cultura de Israel e na antiguidade, pois não são frequentes as histórias de amor entre homem e mulher que não sejam histórias de amor de perdição e de morte.

Desde a terceira página do *Gênesis*, que a revelação divina assinala o fracasso das relações humanas e da fé em Deus (Gn 3). É a alusão ao pecado das origens que cada pessoa e cada geração experimenta no seu viver. Aquilo que é prometido está comprometido por um conjunto de fatores mundanos: a prevalência do Ego sobre a vida originária, a complexidade da estrutura social, a ameaça do mal que sempre habita o viver humano.

No Novo Testamento, podemos identificar uma fenomenologia do amor humano, de que os estudos bíblicos do futuro hão de fazer melhor objeto. Não é costume fazer da história de amor matrimonial de Maria e de José uma história exemplar. No entanto, a um olhar arguto, está tudo lá. O anúncio a Maria, que é abordada em estado de vigília (Lc 1, 26-37), e o anúncio a José, que é abordado durante o sono (Mt 1, 18-25), tem os principais ingredientes da fenomenologia do amor entre o masculino e o feminino, em todos os seus componentes.

Desse encontro tem origem Jesus, numa ação que os textos têm preocupação de dizer que é principalmente divina, mas de que não excluem a cooperação humana. Lá está o empenhamento de ambos na proteção do filho, os trabalhos de ambos na defesa da criança e a perplexidade deles por ocasião da afirmação da identidade do adolescente.

Na vida pública de Jesus, há elementos sobre os quais praticamente a exegese não se debruça. Exemplo disso é a interação de Jesus, desde a sua masculinidade, com diversas figuras de mulher. Este assunto é, evidentemente, muito delicado. Mas, um olhar atento descobre diversas

alusões nos interstícios das narrativas. Se nos concentramos nas figuras de Maria Madalena, da mulher do meio da multidão (Lc 8, 43-48), de Marta e de Maria, podemos observar como acontecem formas de comunicação entre *este* homem e *esta* mulher.

Desde logo, a comunicação entre duas identidades irreduzíveis, para lá da comunicação genérica (a mulher que o tocou no meio da multidão, e isso foi para ela o encontro que a salvou). Vemos também a elevação da comunicação entre Jesus e Madalena à categoria de «praxis» («*Noli me tangere...*») (Jo 20, 11-18).

Este último aspeto, é ainda mais visível no encontro com as irmãs Marta e Maria. A primeira vive o encontro como «poiesis», que é forma imperfeita do erótico, enquanto Maria se eleva ao nível da «praxis» (Lc 10, 38-41).

Neste contexto, é ainda indispensável aludir ao tema proibido da cena do centurião «que é digno» e cujo «doulos» (o seu servidor) é restituído à comunicação e à saúde (Lc 7, 1-10). Jesus afirma que «nunca se viu tão grande fé» como neste pedido que supõe uma situação que alguns observadores acham ser de relação homossexual. Se ele tem solitudine, se tem uma humildade própria de todas as grandes dedicações, será que não inclui em contexto salvífico uma forma de viver entre duas pessoas do género masculino?

Os exemplos apresentados mostram que a proximidade erótica é o lugar principal do advento da subjetividade realizada. Quais as características desse advento da subjetividade realizada? A primeira delas é a circulação da vida que precede ambos os sujeitos. Essa vida experiencia-se como *pathos*, antes de ser palavra e razão. Vive-se em acusativo, ou seja, é dada como forma entrada na vida precedente. É individualíssima, pois se passa entre sujeitos que não são anónimos, mas *estes mesmos* e não outros. O pressuposto de todos os encontros é a «carne», em que a subjetividade tem a sua origem, como doação da vida de um Primeiro vivente que a fé cristã identifica como «o Verbo... feito carne» (Jo 1, 1. 14).

Michel Henry propõe uma fenomenologia do encontro entre masculino e feminino como encontro de duas «carnes», o qual nos dá um contexto para explicar estes dados das fontes bíblicas e cristãs. Segundo o Autor, a relação erótica supõe uma sequência de momentos que vive a «carne» masculina e a «carne» feminina, no encontro erótico. Vamos

apenas enumerá-los sem a pretensão de os desenvolver (Henry, 2000, p. 295).

As duas «carnes», masculina e feminina, da relação erótica são dados «antes» do início do mundo visível e são a possibilidade transcendental dela.

O encontro erótico supõe a «carne» originária do Si dada a si no *pathos* da vida. Assim tem origem o «eu posso» que resulta desta auto-doação, da auto-doação nele de cada um dos poderes constitutivos desta carne. É este poder originário que segrega o corpo orgânico e visível. A vivência erótica experimenta o limite sobre o qual o seu esforço vem a quebrar-se. A relação erótica é vivida como conteúdo real do mundo que é este limite invisível.

O encontro erótico é vivido entre dois sujeitos, o masculino e feminino, que M. Henry exprime com a metáfora do cavalheiro e da sua dama. Em ambos, o percurso do encontro é semelhante. Reparemos que o encontro erótico entre o masculino e o feminino realiza a origem da realidade. Os sujeitos sempre repetem a origem de si mesmos e desenvolvem-se progressivamente, do ponto de vista existencial, ao longo do tempo que lhes é dado viver.

De certo modo, podemos dizer que nenhum sujeito é possível antes e independentemente da relação erótica. É no contexto dela que se tornam «carne» e participam da ação criadora divina. Claro que esta erótica pode ser vivida de diversos modos: na vida de oração, na vida conjugal. Seria interessante olharmos o desenvolvimento do erotismo através dos círculos concêntricos das outras esferas de ação, em cuja fonte de sentido se encontram: a amizade, a vida social, a vida política.

Em sentido teológico, devemos observar como o erótico e a amizade são possíveis dentro do âmbito prévio da «agápê». É este que potencia e possibilita continuamente a realização do encontro erótico criador, da amizade que aproxima os estranhos e diferentes e supera continuamente a estranheza e as diferenças injustas.

Reparemos também que a erótica, a amizade e a caridade são o nome da «*creatio continua*» que faz Deus ser Deus e as criaturas serem criaturas.

A relação criadora de Deus e a relação entre os seres humanos é possibilitada e limitada pela sua existência como seres encarnados. «Carne» é a expressão do ser humano como dado a si mesmo, desde

a invisibilidade e indisponibilidade da vida. A Carne é a experiência imemorial de si mesmo, uma experiência auto-afetiva. Esta experiência precede a razão, a representação, a própria linguagem articulada.

Em conclusão, podemos dizer que é necessário elaborar uma antropologia baseada na sensibilidade, antes de a basear na racionalidade. O ser humano é corpo invisível e corpo sensível. O resgate da comunicação entre masculino e feminino começa «antes» do mundo visível da dimorfia sexual.

Uma antropologia centrada na sensibilidade individual e intransmissível. A vida indisponível que se vive no sujeito, pela deposição do ego em favor de uma subjetividade vivida no acusativo e não no nominativo. O encontro sexual é realização originária desse encontro. Uma antropologia que antepõe a práxis à teoria e à *poiesis* do encontro masculino e feminino.

#### 4. As normas morais do erotismo

A moral formula normas de vida. A norma foi expressa sob a forma de mandamento, o sexto e o nono mandamentos do Decálogo. Foi também expressa pelo caminho das virtudes. A virtude foi expressa pela castidade, pudor, modéstia, pureza, continência, temperança. Trata-se agora de pensar as normas tendo em conta os pressupostos novos que tentámos estabelecer para o erótico.

O mandamento surge abruptamente, como um limite inexplicado. Por sua vez, a virtude exprime o esforço de perseverança no caminho do bem. Antes de tentarmos uma nova formulação para o mandamento e a virtude, chamamos ainda a atenção para um aspeto que costuma ser esquecido.

O caminho para o real, pela via fenomenológica, é um duplo caminho. Primeiramente, é experiência auto-afetiva: a vida e a subjetividade são experienciadas sem a diferença que há entre a realidade e a sua expressão. É o caso da experiência do sofrimento, que só diz o sofrimento e não é passível de qualquer explicação ou interpretação. Em certa medida, é também o que se passa com o prazer, embora este seja mais ambíguo.

Esta experiência originária da realidade não basta. É também necessária a racionalização e a universalização dessa experiência, para

a preservar do subjetivismo e do relativismo. Mas esta segunda, sendo necessária, é dependente da primeira.

O que falta na visão científica moderna do erotismo é esta advertência da sua primeira forma de apreensão. Na cultura científica de hoje, o afeto e o encontro sexual são reduzidos a um objeto que podemos observar e sobre o qual podemos discorrer. Por isso, temos de afirmar 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.

Como vamos, então, exprimir a fórmula da bondade, a respeito do encontro erótico?

Não é fácil exprimir a fórmula da vida boa, de uma forma telegráfica e concisa. Exemplo desta formulação seria a frase de Agostinho: «Ama e faz o que quiseres.» Vamos propor uma fórmula mais analítica que exprima esse ideal ético.

«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.»

Nesse lugar de origem, se encontra a pessoa insubstituível que partilha a vida que dá ambos os sujeitos a si mesmos.

Esta fórmula ética tem de ser completada com uma norma moral. Aqui, a dificuldade ainda aumenta. Como se podia definir hoje a exigência da castidade? Propomos a seguinte formulação analítica: 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.

A castidade não significa, pois, a renúncia às manifestações de afeto e aos gestos sexuais. Significa *um investimento neles*, perseverando na norma moral. A vivência afetiva (e suas manifestações, por exemplo, a carícia) e a vivência sexual não são abstratas: são entre este ser humano e este ser humano. Não são uma técnica nem um saber. Daí decorre o respeito e o pudor que é uma auto-defesa contra a desonra.

A moral das manifestações de afeto (olhar, carícia, beijo, dança) seria expressa por algo que mostre a imoralidade do hedonismo.

O hedonismo seria a pseudo-gratificação própria mediante a exploração do corpo-objeto alheio (ou próprio).

## 5. Duas questões

Vamos tratar, muito brevemente, de duas questões de moral sexual concreta: homossexualidade e questões de género.

Começamos pela homossexualidade. Este nome é muito impreciso, mas vamos usá-lo por falta de melhor. Partimos de um facto: há pessoas que se sentem estavelmente instaladas numa condição em que os gestos de afeto são dirigidos a pessoas do mesmo sexo. Essas pessoas são uma percentagem pequena de todas as pessoas que praticam a homossexualidade e podiam não praticar.

A doutrina tradicional da Igreja tem compaixão com a condição homossexual e proíbe as manifestações de afeto e de sexo entre pessoas homossexuais.

Pressupostos da doutrina moral são, a nosso ver, os seguintes: Uma visão procriativista do sexo, a aversão da Bíblia à cultura grega, o androcentrismo visível em toda a antiguidade. Por isso, perguntamos: é suficientemente justificada a norma do Antigo Testamento que pune com pena de morte a homossexualidade? Seria necessário um longo discurso sobre estes pressupostos das fontes judaicas e cristãs da moral.

Tendo em conta quanto dissemos antes, aventuramos perguntar: 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?

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.

As questões de género são outro assunto de grande atualidade e de grande complexidade.

As reivindicações de género tornaram-se um objetivo de primeira ordem. Fazendo um pouco de história, dizemos que houve três etapas na evolução das reivindicações de género. Primeiro, foi a libertação da

sexualidade feminina e a promoção social da mulher. Seguidamente, foi a descriminalização da homossexualidade e a sua aprovação social e moral, chegando o casamento *gay* a ser aceite, como é geralmente nas nossas leis. Finalmente, outras formas de reivindicação de género apareceram como a multiplicação das ditas orientações, o desligamento do afeto e do sexo em relação às zonas erógenas do corpo; outras formas ditas não binárias de orientação e por aí adiante.

Que juízo podemos fazer sobre este assunto?

Partimos de uma verificação deveras estranha e mesmo provocatória: a nosso ver, apenas a antropologia teológica tem um princípio de solução deste assunto. Por uma razão principal: temos 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.

Na base desta verificação, a teologia moral olha com muito cuidado para as reivindicações de género.

Para encurtar razões, podemos perguntar se há algo nas reivindicações ditas «de género» que não pode ser admitido pela norma moral cristã? Esse limite negativo pode ser expresso em duas ou três afirmações.

Inadmissível seria 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.

Inadmissível é também 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.

## Conclusão

O CNE é o movimento mais bem-sucedido para desenvolvimento de atitudes morais entre as gerações jovens. Por isso, pode ter um grande papel na iniciação ao afeto desde uma subjetividade bem fundada e numa educação para a vida sexual moralizada. A fé cristã é o advento do real, o anúncio do «shalom» de Deus a cada ser humano e do «shalom» compartilhado afetivamente entre os seres humanos que, nele, chegam ao seu nome irrepetível e ao seu bem absoluto. Que o movimento possa manter-se fortemente empenhado em proporcionar esta experiência aos seus membros.

## Referências bibliográficas

- Bento XVI (2005). Encíclica *Deus caritas est* (25 de dezembro de 2005).  
*Catecismo da Igreja Católica* (2000). Coimbra: Gráfica de Coimbra.  
Francisco (2020). Encíclica *Fratelli tutti* (3 de outubro de 2020).  
J. Cunha (2018). Teologia moral e questões de género, in *Humanística e Teologia* 39/2, pp. 113-126.  
J.-L. Marion (2003). *Le phénomène érotique. Six méditations*. Paris: Grasset.  
M. Henry (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Du Seuil.

## «Abrir o livro da experiência»: Afetividade, sexualidade, género

P. ANTÓNIO MARTINS<sup>1</sup>

Começo por citar um autor do século XII, S. Bernardo de Claraval. Assim começa o Sermão 3, da sua obra *Sermões sobre o Cântico dos Cânticos*: «Hoje abrimos o livro da experiência.»<sup>2</sup> O conhecimento da vontade de Deus para si mesmo passava pela leitura «cruzada» de «três livros»: 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; e o Livro da Experiência que é o livro da própria vida pessoal, única e irrepetível.

A leitura dos «três livros» fazia parte da vida contemplativa do monge medieval, interpretando-se (inteligindo-se) a partir da experiência do vivido pelo Livro da Escritura (texto) e pelo Livro da Criação (mundo). A experiência é aquele conhecimento que deriva inteiramente da sensibilidade, o conhecer com os sentidos. A inteligência crente apela a uma hermenêutica fenomenológica da factualidade, do acontecido e do vivido<sup>3</sup>.

### Afetividade e sexualidade

Nada mais revela e manifesta a pessoa em seu estado de carência e de vulnerabilidade, mas ao mesmo tempo, e, sobretudo, em toda a sua

---

<sup>1</sup> Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, Lisboa.

<sup>2</sup> In San Bernardo, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares. Obras Completas V*, Madrid, BAC, 1987, p. 94.

<sup>3</sup> Emmanuel Falque, *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 2017, pp. 13-37. Cf. Idem, «Expérience et empathie chez Bernard de Clairvaux», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 89 (2005), pp. 655-696.

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. Pela afetividade a existência humana realiza-se como «existência que sente»<sup>4</sup>, e pela mesma a pessoa acontece como dom, entrega, identidade exposta à alteridade.

Afetividade diz-se de alguém que tem inclinação por outra pessoa, ou por algo, por quem sente estima e afeição. Implica também uma dimensão de afetação (de alteração no próprio sentir pela vinda do outro). Na afetividade está inscrita uma dimensão de passividade, de alteração padecida. A afetividade é, radicalmente, um dinamismo relacional, uma afeição que nos deixa afetados<sup>5</sup>.

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. Na afetividade e na ternura acontecemo-nos por inteiro, na unidade do nosso ser. Somos tocados nas entranhas da nossa corporeidade e na superfície porosa da nossa pele. Valorizar e viver a própria condição afetiva é reconhecer as potencialidades dos sentimentos e das emoções, como também a sua obscuridade, pois neles inscreve-se um paradoxo de claridade e sombra, de plenitude e abismo. Significa aceitar e reconciliar-se com a nossa verdade mais profunda, aí onde reside a nossa inviolável identidade relacional<sup>6</sup>. Significa procurar viver com serenidade (possível) a própria condição de encarnação, a condição sexual no acontecer do corpo em dádiva e acolhimento do outro. Na expressividade

---

<sup>4</sup> Cf. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 33-37.

<sup>5</sup> Cf. António Martins, «Para uma antropologia cristã da afetividade», *Communio* 22 (2006), pp. 431-450.

<sup>6</sup> Acolhemos e integramos na nossa reflexão os contributos de José Frazão Correia, *A fé vive de afeto. Variações sobre um tema vital*, Prior Velho, Paulinas, 2013; Giovanni Cesare Pagazzi, *Fatte a mano. L'affetto de Cristo per le cose*, Bolonha, EDB, 2013; Elmar Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Assis, Citadela Editrice, 2009; Pier Angelo Sequeri, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Milão, Glossa, 2009.

afetiva da pessoa, entre carência e dom de si mesma, é toda a sexualidade que se manifesta corpórea e espiritualmente.

A afetividade apela-nos (exige) uma pedagogia do concreto, uma atenção ao real (à própria realidade pessoal e à realidade do outro), uma fidelidade ao próprio sentir. A integração da afetividade e da sexualidade é percurso existencial inevitavelmente turbulento, de profunda exigência de verdade pessoal, em que se colocam tantas resistências psicológicas, culturais, eclesiais, sociais, que só com coragem e paciência se conseguem superar, ou, ao menos, não ignorar.

Numa ressonância da espiritualidade cisterciense medieval, fazemos nossa a expressão «*ego affectus est*», sou afeto<sup>7</sup>. Sou radicalmente porque amo. Por isso mesmo, nas palavras de Andrea Bozzolo, «a minha sexualidade não é apenas a minha estruturação orgânica, é o meu modo de aceder ao mundo. Precisamente por isso não pode ser “deposta” ou deixada atrás, mas constitui uma tarefa de permanente apropriação»<sup>8</sup>. Com as palavras do padre psicanalista francês, Maurice Bellet, a realidade sexual é concreta: «trata-se de experiência. O princípio de significação coloca a experiência no princípio. O que está primeiro é o que vivem as pessoas, o que elas provam, o que elas sentem. A sexualidade não é um conceito», é uma experiência, uma significação de si mesmo<sup>9</sup>.

A vivência da afetividade e da sexualidade é sempre imperfeita. Está marcada por uma gloriosa potencialidade de comunhão e de relação, mas também por uma possível alienação de nós próprios e dos outros, nessa redução do afeto e do desejo a uma apropriação instrumental do corpo do outro, reduzido a mero objeto de auto-satisfação.

A afetividade, em sua promessa relacional, 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. Há momentos em que se perde o controlo dos nossos afetos, de nós mesmos. É aí que percebemos que

<sup>7</sup> Cf. Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, 1983, pp. 190-240.

<sup>8</sup> Andrea Bozzolo, «Cultura affettiva, questione antropologica e sfide educative», in Andrea Bozzolo (ed.), *La cultura affettiva. Cambiamenti e sfide*, Roma, LAS, 2022, p. 27.

<sup>9</sup> Maurice Bellet, *La chair délivrée*, Paris, Bayard, 2015, pp. 30-31.

a vida não depende apenas das nossas capacidades, das nossas forças ou da nossa vontade; fica exposta, experimenta-se vulnerável.

Como em toda a relação, a nossa identidade fica em jogo quando o outro aparece. 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.

A alteridade é, paradoxalmente, parte constitutiva da identidade, pois ninguém se compreende na solidão, unicamente perante si mesmo. Sou sempre eu pela graça do outro<sup>10</sup>. A pessoa não é apenas determinação de quem dispõe de si mesmo; é, igualmente, ser por outro, através de outro, a partir do outro<sup>11</sup>. Somos sempre devolvidos a nós próprios pela convocação e nomeação do outro. Mesmo numa relação homossexual, a alteridade e a diferenciação estão presentes; e mesmo numa relação heterossexual, de diferenciação, há uma semelhança.

### Perspetivas da antropologia cristã

A antropologia cristã não pode esquecer a sua herança bíblica do ser humano imagem de Deus: «Deus criou o ser humano (*Adam*) à sua imagem e semelhança: homem (macho) e mulher (fêmea) Ele os criou» (*Gn* 1,16-27). Na criação do ser humano assinala-se um parentesco (macho/fêmea) com a condição animal, a integrar e a pessoalizar na semelhança divina. A humanização é projeto a acontecer, o ser humano está em devir, é promessa de futuro<sup>12</sup>. 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

<sup>10</sup> Cf. Adolphe Gesché, *Le sens*, Paris, Cerf, 2003, pp. 53-54; Jean-Louis Chrétien, *La llamada y la respuesta*, Madrid, Caparros Editores, 1997, pp. 17-48.

<sup>11</sup> Cf. Emmanuel Housset, «La dramatique de la personne ou l'ipséité comme paradoxe», *Presses Universitaires de France/Les Études Philosophiques* 81 (2007), pp. 215-233.

<sup>12</sup> Cf. André Wenin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Paris, Cerf, 2007, pp. 37-46.

semelhança» (Gn 1,26); «Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus Ele o criou» (Gn 1,27).

A dimensão comunitária (*Adam* é aqui substantivo coletivo) vem, literariamente, antes da identidade na alteridade homem-mulher (macho-fêmea). 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? 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?

Se Cristo fez por inteiro a experiência da condição humana, «provado em tudo como nós, exceto no pecado» (*Hb* 1,15), nada do que é autenticamente humano (afetos, sexualidade, vulnerabilidade, emoções, amizade, amor, morte, o nascer e o morrer, a própria animalidade...) é alheio ao Filho de Deus encarnado. Em Cristo revela-se a nossa mais profunda identidade de pessoas, filhos e filhas no Espírito do próprio Filho. Em sua carne, Cristo encontra-se com a carne de cada pessoa no concreto da sua existência, carne carente, desejosa, vulnerável, afetiva: «pela sua encarnação, Ele, o Filho, uniu-se de certo modo a cada homem» (GS 22). Se o mistério do Homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente (cf. GS 22), em Cristo também se revela uma antropologia cristã da afetividade e da sexualidade, a dimensão eucarística de ser corpo-dom em relação: «Isto é o meu corpo que é para vós» (cf. *Lc* 22.19; *1 Cor* 11,24); «isto é o meu corpo que é para ti»<sup>13</sup>.

No dom eucarístico do corpo de Cristo revela-se também o significado dos afetos, do desejo, a identidade que vem sempre pela relação (entre abraço e luta, encontro e desencontro), carne que sente, vive,

<sup>13</sup> Cf. Timothy Radcliffe, «La afectividad y la eucaristía», in [http://www2.dominicos.org/kit\\_upload/file/Espiritualidad/maestros/TimothyRadcliffe6.pdf](http://www2.dominicos.org/kit_upload/file/Espiritualidad/maestros/TimothyRadcliffe6.pdf) (consultado a 20/03/2023).

ama, sofre, rejubila. No dom amoroso do corpo (dimensão «eucarística» da afetividade e da sexualidade), a carne é «espiritualizada» no amor, o corpo torna-se «templo do Espírito Santo» (1 *Cor* 1,16). A nossa corporeidade (a nossa carnalidade), com os seus afetos, a sua orientação sexual, os seus desejos profundos, a sua dimensão oblativa, é revelação e expressão da nossa identidade relacional.

A realidade antropológica do casamento homem-mulher é reafirmada por Cristo como realidade relacional querida por Deus com promessa de estabilidade: «Não separe o homem o que Deus uniu» (*Mc* 10,9). O cristianismo nascente elevou a realidade humana do matrimónio à expressão («sacramento») do mistério da relação do próprio Cristo com a Igreja (cf. *Ef* 5,31-33).

Estes aspetos irrenunciáveis da novidade evangélica precisam também de ser conjugados com a dimensão escatológica inaugurada por Cristo. Perante o definitivo do Reino que há de vir, a realidade humana do casamento é provisória, pertence à ordem passageira do mundo presente. A novidade da compreensão cristã do matrimónio está marcada por uma certa paradoxalidade: ao mesmo tempo é elevada a uma significação cristológica (sacramental) e relativizada perante o definitivo do Reino: «Com efeito, na ressurreição, nem eles se casam e nem elas se dão em casamento, mas são todos como anjos no céu» (*Mt* 22,30)<sup>14</sup>.

Em Cristo esclarece-se que todos pertencemos a uma comum (e nova) humanidade, e o que nos une é maior do que o que nos separa. Vivemos todos em ordens de significação culturais, sociológicas, religiosas ou afetivas de diferenciação, que podem resultar em dialéticas de oposição. S. Paulo, na carta aos Gálatas, oferece-nos uma passagem decisiva para superar as lógicas binárias de compreensão e significação da condição humana: «Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo» (*Gl* 3,28). E poderíamos continuar: não há heterossexual nem homossexual, não há rico nem pobre, não há branco nem negro, não há nacional nem refugiado...

---

<sup>14</sup> Cf. António Martins, «Sereis como anjos. Angeologia e escatologia», *Didaskalia* 47 (2017) II, pp. 99-118; André Paul, *Éros enchainé. Les chrétiens, la famille e le genre*, Paris, Albin Michel, 2014, pp. 183-197.

Por mais válidas, legítimas e necessárias que possam ser essas polaridades, ou lógicas binárias, comportam também o risco de se tornarem categorias redutoras da diversidade e da complexidade da condição humana. A experiência e a reflexão cristãs não podem deixar de integrar estas duas dimensões paradoxais, o que nos é dado por criação e o que nos é acrescido e renovado por Cristo.

Uma antropologia da criação, tendo valor em si mesma, pode ficar enclausurada se não for completada por uma antropologia cristológica em perspectiva escatológica.

A experiência crente inaugura uma abertura escatológica, aponta para um definitivo e uma consumação que, histórica e existencialmente, nunca estarão completas. Somos seres humanos a caminho de uma «pátria definitiva», onde seremos plenamente nós próprios, numa identidade cumprida, em comunhão fraterna com todas as alteridades (comunhão dos santos). Por isso a existência cristã, na esperança, está permanentemente aberta ao futuro. Nunca e em tempo nenhum pode haver a pretensão de uma antropologia cristã acabada. Isso vale igualmente para uma antropologia da afetividade e da sexualidade, quer esta se cumpra em condição heterossexual como homossexual. Como afirma Andrea Grillo, «a fé inaugura uma relação ulterior, uma correlação estrutural, uma abertura histórica e escatológica, que a consciência elabora sem parar, na esperança e não na visão»<sup>15</sup>.

### **Para vinho novo, odres novos**

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.

Perante a complexidade das realidades antropológicas, afetivas e sexuais hoje vividas, as categorias do passado tornam-se redutoras.

---

<sup>15</sup> Andrea Grillo, *Cattolicesimo e (omo)sessualità. Sapienza teologica e benedizione rituale*, Bréscia, Scholé, 2022, p. 55.

A dificuldade de nomeação anda a par com a dificuldade de compreensão, sobretudo quando se pensa o humano com categorias exteriores à realidade vivida. 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.

Assumimos o equilíbrio da posição da antropóloga Michela Marzano:

«É dia após dia que cada indivíduo é confrontado com escolhas difíceis e é na realidade da experiência que cada um toma contacto com a sua corporeidade. O corpo real, com os seus desejos e as suas sensações, torna-se, assim, por sua vez, uma categoria fundadora a opor ao corpo-texto, e o resultado de uma análise da experiência que cada indivíduo tem do seu próprio corpo.»<sup>16</sup>

Nunca no humano a carne é pura natureza; é sempre corpo em relação e carne de desejo do outro. Na altura de uma avaliação moral e do discernimento cristão, a experiência pessoal não pode ser desvalorizada.

Precisamos de tirar consequências da afirmação conciliar: «sempre que se trata de vida humana, natureza e cultura encontram-se intimamente interligadas» (GS 53). No humano, o natural já é cultural, desde o nascimento. A natureza biológica do ser humano (o corpo que é dado), precisamente por ser humano e se situar no campo da cultural, da criação de significados, é integrada no ser da pessoa em relação.

É dentro de uma tradição cultural, de uma comunidade significativa que o corpo biológico adquire significado. O natural e o biológico, no humano, são pessoalizados, alcançam significado cultural e espiritual. Por isso o corpo biológico originário (sexo) exprime-se num corpo culturalmente significativo (género). Estas categorias, oriundas das ciências sociais, comportam um acrescento de esclarecimento também para a antropologia cristã, como o próprio magistério recente do Papa Francisco o reconhece: «É preciso não esquecer que o sexo biológico (*sex*)

---

<sup>16</sup> Cf. Michela Marzano, *La philosophie du corps*, Paris, PUF, 2013, p. 87.

e função sociocultural do sexo (*gender*) podem-se distinguir, mas não se separar.»<sup>17</sup>

Não é apenas o dado biológico a determinar a identidade da pessoa, mas todo o complexo das suas relações ao longo da sua existência. O corpo é dado (e isso é dado objetivo indiscutível), mas o corpo é carne vivente, biografia, relação, narrativa. «Precisamente porque no corpo do ser humano a carne torna-se respiração, necessidade, sensibilidade, emoção, liberdade, inteligência, voz palavra e gesto, dela não será possível alguma visão ingenuamente naturalística, pois a carne é também cultura e história.»<sup>18</sup>

Precisamos de reconhecer que a identidade de gênero e a orientação sexual fazem parte da singularidade de uma pessoa concreta, da sua biografia, do tecido das suas relações. É na relação que os afetos e as relações sexuais se tornam autenticamente humanas e humanizadoras, independentemente da orientação sexual ou de gênero. É a verdade e a bondade da relação que dá dignidade e expressão à própria orientação sexual e condição de gênero. O corpo de uma pessoa é natureza, biologia, morfologia a integrar na aventura da relação, sem ignorarmos a sua dimensão dramática, conflituosa até.

Numa ontologia da relação, aquela que propomos como fundamento de um modelo antropológico que nos ajude a integrar a diversidade dos afetos e da sexualidade humana, a biologia é integrada na pessoa, no tecido das relações, na aventura da sua biografia. Na relação, a pessoa integra a natureza. Ser pessoa é mais do que pura biologia. Somos corpo biológico, mas sempre corpo integrado e expresso numa cadeia de significados, «empalavrado», codificado e decodificado, exposto na relação. Somos linguagem, somos símbolos, somos ritos, somos acontecimento de relação, somos identidades que se vão construindo, entre o recebido, o pessoalizado, o integrado na própria história de vida.

Estamos no tempo «kairológico» de maturidade de um diálogo sincero e sereno entre leigos, padres, bispos, educadores, agentes pastorais, a partir da verdade existencial da orientação sexual própria de cada

<sup>17</sup> Papa Francisco, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal «Amoris Laetitia»*, Prior Velho, Paulinas, 2017, n.º 56 (AL).

<sup>18</sup> Giovanni Cesare Pagazzi, *La carne*, Milão, San Paolo, 2018, p. 23.

pessoa, no compromisso por uma Igreja inclusiva, respeitosa da singularidade afetiva de cada um(a).

A exigência da dignidade devida à verdade existencial de cada pessoa, o respeito pela sua identidade e as consequências em termos de direitos sociais e eclesiais, urgem reflexão e diálogo partilhados, numa escuta mútua. Porque onde há verdade e diálogo quebram-se preconceitos, partilham-se histórias de vida, acolhem-se experiências e testemunhos únicos, descobre-se que o afeto e o amor situam-se, vivem-se e celebram-se sempre de forma pessoal.

«O amor não exclui nada. É carne a carne, quer dizer que é presença, presença do humano ao humano, na humildade da nossa condição, que é também o lugar da sua grandeza.»<sup>19</sup> Ajudar a libertar a pessoa crente da condição de anonimato, da ocultação, da máscara e da mentira só pode resultar em relações mais sãs, integradoras, num crescimento pessoal e comunitário. Estamos perante a exigência teológica e pastoral de reconciliar a identidade da pessoa com o seu agir e, assim, ajudar a superar e a curar tanto sofrimento e revolta<sup>20</sup>.

É exigência do tempo presente desenvolver uma ética da afetividade e da sexualidade em perspetiva relacional, adequar a doutrina a evidências e categorias novas. Os modelos do passado não funcionam mais, porque não enfrentam com clareza os fenómenos. Estamos perante uma exigência antropológica e teológica, com necessária tradução eclesial (pastoral). Tudo isto solicita uma releitura da tradição cristã de forma menos rígida, menos naturalística.

Temos séculos e séculos de predominância de um paradigma antropológico essencialista, abstrato, universal, indiferenciado, marcado pelas categorias de «natureza» e «essência». Talvez essas categorias precisem de ser revistas em sua complexa semântica histórica; talvez precisemos de reconhecer que esses conceitos não fazem justiça à diversidade e singularidade da condição humana, histórica, pessoal, única, sempre singular e irrepetível. Precisamos de encontrar categorias mais

<sup>19</sup> Maurice Bellet, *La chair délivrée*, p. 57.

<sup>20</sup> Cf. *Foi, homosexualité, Église. Réflexions pastorales et témoignages*, Paris, Bayard, 2016, recolhe a reflexão pastoral e os testemunhos da associação francesa *Devenir Un en Christ (DUEC)*, aquando da preparação do Sínodo para a família. DUEC pretende ser um espaço de acolhimento, de liberdade de palavra e de diálogo de pessoas de condição homossexual e de suas famílias.

conformes ao sentir e à consciência do viver crente contemporâneos. Para vinho novo, odres novos (cf. *Mt* 9,14-17).

A antropologia e a teologia cristãs (católicas) não devem ter medo de tentar nomear e inteligir na fé o diferente (o amor homossexual), essa complexa realidade existencial dos afetos e da sexualidade. Não podem ficar prisioneiras de uma nomeação binária, ou bipolar, assente numa dialética de contrários, mas acolher e interpretar as experiências afetivas, os projetos de vida partilhada, em que há cuidado, procura do bem comum, respeito mútuo. Se a psiquiatria e a medicina já superaram a nomeação de «patologia» para a orientação homossexual, até quando a antropologia cristã continua prisioneira da categoria de «pecado» e de «contra-natura»? A identidade de uma pessoa com orientação homossexual não pode ser separada das suas ações, da sua biografia, da reconciliação com o seu corpo, com a sua história de vida. Precisamos de superar uma esquizofrenia teológica e pastoral, ao afirmar que a condição homossexual pertence à condição humana e continuar a afirmar que os atos são «intrinsecamente desordenados» (CIC, n.º 2357)<sup>21</sup>.

Se é condição humana, tem uma verdade humana, e nada do que é humano é indiferente à antropologia cristã. A paixão pelo humano implica a coragem de dizer o humano em novas categorias antropológicas, ou re-significar as categorias clássicas. Sem uma justa nomeação não se pode fazer justiça à complexidade do real e da condição humana. A tarefa de discernimento teológico e pastoral da condição homossexual não poderá ser feita sem acolher a narrativa daqueles e daquelas que sentem na própria carne a «alteridade» da sua condição *homo*, frequentemente ferida, sem reconhecimento nem aceitação. Como afirma o P. José Frazão Correia, «a fé cristã é o cultivo, à luz do evangelho, de uma hermenêutica da complexidade da realidade e do quadro cultural em que assume contornos específicos»<sup>22</sup>. A fidelidade à tradição não dispensa uma criatividade hermenêutica.

<sup>21</sup> Em recente entrevista afirma o Cardeal Jean-Claude Hollerich, arcebispo do Luxemburgo e relator geral do Sínodo sobre a sinodalidade de 2023-24: «Se dizemos [às pessoas com orientação homossexual] que tudo o que fazem é intrinsecamente mau, é dizer que a sua vida não tem valor», in <https://www.vidanuevadigital.com/2023/03/29/hollerich-pide-que-queira-que-las-relaciones-gais-son-intrinsecamente-desordenadas/>.

<sup>22</sup> José Frazão Correia, «Igreja e (homo)sexualidade», *Brotéria* 196/3 (2023), p. 259.

Os jovens filósofos franceses, Paul Colrat, Foucauld Giuliani e Anne Waeles, comprometidos por uma significação cultural e social do catolicismo na atual sociedade francesa, inspirados na *radical orthodoxy* anglo-saxónica<sup>23</sup>, reivindicam uma capacidade de «deflagração» da experiência cristã que dessacraliza e deslegitima os poderes mundanos e nos abre, pela via do amor, ao definitivo do Reino. Todas as lógicas de dominação, política e sexual, são «dessacralizadas». Alinham-se pela atual perturbação das normas do género. Proclamam que a vocação cristã não consiste em se conformar a uma «natureza», seja ela «feminina» ou «masculina». Convocam o testemunho dos santos para fundar a sua perspectiva de «subversão» da natureza masculina e feminina: «Nada menos “feminino” do que uma Joana de Arc; nada menos “viril” do que um monge, e eis aí uma mulher e um homem.»

A defesa dos esteriótipos de género nada tem de cristão. Toda a forma de dominação deve ser abolida. «Que uma criança possa nascer do encontro sexual de um homem e de uma mulher não significa que este encontro seja um destino universal para todo o homem e para toda a mulher. É neste sentido que o monge e a monja são *queers avant la lettre*: eles acabam por questionar essa obsessão da humanidade pagã pela procriação e perpetuação da linhagem. Manifestam que uma outra existência é possível, não no além, mas já aqui, desde agora.»<sup>24</sup>

Para estes jovens filósofos franceses, ser cristão é estar atento e presente ao acontecimento, aos sinais dos tempos. E estar presente «implica, prioritariamente, estar aí onde sofrem aqueles e aquelas que não sabem quem são, aqueles e aquelas que são excluídos pelo que eles são». É o sofrimento daqueles e daquelas que não se reconhecem em seus corpos, em sua identidade biológica, que mobiliza o seu pensamento e a sua ação. «Não para produzir discursos e chamá-los à sua “natureza” mas para entender o seu sofrimento e testemunhar uma esperança. Deveríamos aspirar a testemunhar-lhes que Deus os ama tais

<sup>23</sup> Movimento teológico e ecuménico fundado pelo anglicano John Milbank, em diálogo crítico com a pós-modernidade. É uma teologia que procura inspirar uma *praxis* sem compromissos com a secularidade e, por isso, se afirma crítica de todos os poderes dominadores instituídos (também a dominação masculina e patriarcal). Em espaço católico norte-americano destaca-se o teólogo William Cavanaugh.

<sup>24</sup> Paul Colrat-Foucauld Giuliani-Anne Waeles, *La communion qui vient. Carnets politiques d'une jeunesse catholique*, Paris, Seuil, 2021, p. 177.

como são, como seres únicos e chamados de uma maneira própria a se dar, mas também prontos a mudar as nossas concepções sobre o gênero colocando-nos à escuta.»<sup>25</sup>

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.

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.

---

<sup>25</sup> Paul Colrat-Foucauld Giuliani-Anne Waeles, *La communion qui vient*, p. 177.

# O amor possível

## Relações homossexuais e doutrina moral<sup>1</sup>

P. ARISTIDE FUMAGALLI<sup>2</sup>

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.

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.

A diferença sexual «masculino e feminino» é tão radical que faz parte de quase todas as definições da identidade sexual: heterossexual, homossexual, transsexual, bissexual, etc.

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).

A relação de amor em que a diferença sexual entre os seres humanos aparece imediatamente mais evidente é aquela entre homem e mulher. À relação sexual entre homem e mulher e ao seu tomar forma no matrimónio, a teologia dedicou a sua mais consistente e constante atenção<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Este capítulo resulta da intervenção do Autor numa sessão da equipa de desenvolvimento do projeto «Entre Linhas», em 10 de julho de 2021.

<sup>2</sup> Presbítero da Diocese de Milão, Professor de Teologia Moral na Faculdade de Teologia de Itália Setentrional.

<sup>3</sup> A esse tema é dedicado o meu volume: *O amor sexual. Fundamentos e critérios teológico-morais* (Biblioteca de Teologia Contemporânea 182), Queriniana, Brescia, 2020 (2017).

O amor sexual vivido pelos crentes, homens e mulheres, conhece outras formas para além do matrimónio, que, na Igreja, é, para lá de mais, celebrado como sacramento.

Por tudo isto, 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. Esta eventualidade assumiu consideráveis proporções e diversas configurações nos últimos decénios, a seguir à, assim chamada, «revolução sexual», que tem como data simbólica o ano de 1968.

### A questão homossexual

Entre os eventos que se impuseram à atenção da teologia, porque emergentes entre os crentes na Igreja, estiveram aqueles da convivência não matrimonial, dos fiéis divorciados recasados, do, assim dito, «gender», também o das relações homossexuais, cujo atual relevo é assinalado seja pela visibilidade pública da homossexualidade, após uma longa história de clandestinidade, seja pelas reações opostas que suscita, de pleno reconhecimento, também jurídico, ou de aversão homofóbica, também violenta.

Alguns episódios destes últimos anos, por causa das acesas polémicas e das reações contrastantes que suscitaram, atestam a tensão que a Igreja vive, também no seu interior, a respeito das relações homossexuais.

Um primeiro episódio deveu-se à frase pronunciada pelo Papa Francisco na conferência de imprensa no avião no regresso da viagem apostólica ao Rio de Janeiro (28 de julho de 2013), por ocasião da Jornada Mundial da Juventude: «Se uma pessoa é *gay* e procura o Senhor e tem boa vontade, quem sou eu para a julgar?»<sup>4</sup>

Um outro episódio, sempre ligado a um discurso informal do Papa Francisco, foram as suas palavras contidas no documentário de Evgeny Afineevsky, apresentado na festa do cinema de Roma 2020: «As pessoas homossexuais têm o direito de estar numa família. São filhos de Deus. Ninguém deveria ser excluído ou tornado infeliz por isso. O que

<sup>4</sup> [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-conferenza-stampa.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html).

devemos criar é uma lei de convivência civil. Desta forma estão cobertos legalmente.»

Um último, sintomático, episódio, é a resposta negativa que a Congregação para a Doutrina da Fé deu à pergunta sobre o poder de a Igreja dar a bênção à união de pessoas do mesmo sexo<sup>5</sup>.

Evitando os desvios ideológicos e emotivos, a Igreja é chamada, também relativamente às hodiernas relações homossexuais, a cumprir a tarefa pedida pelo Apóstolo: «Examinai cada coisa, ficai com o que é bom» (1Ts 5, 21). A «coisa» que a Igreja é hoje chamada a avaliar é o «amor homossexual», ou o amor entre duas pessoas do mesmo sexo.

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?

## O discernimento do amor homossexual

O discernimento do amor homossexual 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 pastorais que, acompanhando a fé de pessoas homossexuais, advertem para a insuficiência do ensino da Igreja a esse respeito.

A Igreja, segundo o ensino do Concílio Vaticano II, é chamada a discernir os «problemas contemporâneos particularmente urgentes que tocam de modo especialíssimo o género humano» colocando-os «sob a luz do Evangelho e da experiência humana»<sup>6</sup>. A experiência humana e o Evangelho são as duas fontes luminosas sobre as quais os problemas especificamente humanos, que dizem respeito à vida moral, encontram adequada consideração.

<sup>5</sup> <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/03/15/0157/00330.html#ita>.

<sup>6</sup> Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 46.

Experiência humana e Evangelho são as duas fontes principais da teologia moral. A fonte da experiência humana diz respeito ao saber que os Homens retiram da sua práxis de vida e elaboram com o auxílio das ciências humanas e do pensamento filosófico; a fonte do Evangelho inclui a Escritura, a Tradição e o Magistério.

O saber humano contemporâneo, notavelmente incrementado a nível antropológico, projeta uma interpretação da homossexualidade que não a reduz a um «comportamento físico» e nem tão-pouco a uma «tipologia psicológica», mas reconhece-a como «condição existencial».

Esta conceção da homossexualidade acompanha a visão mais geral da sexualidade adquirida pelas ciências humanas na época contemporânea, pela qual aquela não se limita à dimensão física, mas diz respeito a todas as dimensões da pessoa. Esta visão englobante da (homo)sexualidade, envolvendo a pessoa inteira e não só o seu corpo, comporta uma revisão da interpretação e avaliação do agir (homo)sexual.

Nesta visão, os atos homossexuais não são realizados pela pessoa homossexual em contraste com a sua identidade sexual, mas expressam-na. Isto impede que se fique com a ideia de que qualquer pessoa que realize atos homossexuais, por isso mesmo, transgrida, por meio de patologia psicofísica ou por meio de vício moral, a sua identidade sexual.

A ideia de que o comportamento homossexual contradiz a identidade do homem e da mulher dominou durante muito tempo na história e encontra ainda hoje quem a sustente. Tal ideia impunha-se não só porque só se conhecia o sexo físico e não a sexualidade pessoal, mas também porque se tinha a ideia de que o fim primário dos atos sexuais era a procriação, de tal modo que um homem ou uma mulher que excluíssem tal fim — como, obviamente, acontece com duas pessoas do mesmo sexo — estavam contra a lei inscrita por Deus na sua natureza de masculino e feminino.

A aquisição antropológica da homossexualidade como condição existencial, proveniente do saber humano, deve ser posta à avaliação do Evangelho, com o objetivo de operar o discernimento teológico sobre a homossexualidade. Valendo-se da Escritura e da Tradição, o Magistério contemporâneo da Igreja julga negativamente as relações homossexuais, declarando os atos homossexuais «intrinsecamente desordenados» e a tendência homossexual «objetivamente desordenada».

Tal juízo deriva — segundo a doutrina do magistério — de um duplo *défice* estrutural das relações homossexuais: a ausência de alteridade (diferença) sexual, à qual está ligada a ausência de fecundidade procriativa. Tal *défice* tornaria impossível a expressão sexual do amor entre pessoas do mesmo sexo, o que nunca seria moralmente justificável.

A doutrina do magistério não nega que as pessoas homossexuais sejam capazes de amar, afirmando explicitamente como essas são «muitas vezes generosas» e «fazem de si mesmas um dom». O que, no entanto, afirma também, de imediato, é que quando as pessoas homossexuais «se empenham numa atividade homossexual reforçam no seu interior uma inclinação desordenada, caracterizada por si mesma pela auto-compaixão»<sup>7</sup>.

## A possibilidade do amor homossexual

A teologia não tem o múnus do discernimento conclusivo sobre o agir moral dos crentes, mas tem a tarefa de refletir sobre os argumentos que melhor os podem instruir. A tal respeito, mesmo resumidamente, proponho alguns pontos de reflexão acerca da alteridade e da fecundidade homossexual, que poderiam possibilitar um desenvolvimento da doutrina moral sobre a homossexualidade.

### 1. A alteridade homossexual

O argumento principal que a doutrina do magistério da Igreja opõe à legitimidade do amor homossexual é que entre duas pessoas do mesmo sexo não é possível expressar sexualmente o amor pessoal porque não haveria diferença de identidade sexual. A este respeito, parece, no entanto, necessário considerar a identidade sexual nos seus vários níveis: psicofísico, sociocultural, espiritual.

O nível físico é o que, entre duas pessoas do mesmo sexo, de modo evidente e consistente, surge mais semelhante e menos diferenciado. A semelhança física não exclui, todavia, todas as diferenças. Já a nível estritamente bio-fisiológico, estão difusamente evidentes as diferenças de dois corpos masculinos ou dois corpos femininos também sob o perfil

---

<sup>7</sup> Cf. Congregação Para a Doutrina da Fé, *Homosexualitatis problema*, 7.

específico do sexo fenotípico e das características sexuais secundárias, por tamanho, forma, postura, movimentos, etc.

A diferença assume traços ainda mais marcantes quando se considera o nível psicológico de uma relação entre pessoas do mesmo sexo, que apresentam diferentes modalidades cognitivas e afetivas, diferentes tipos de carácter, estruturas diferentes do inconsciente, etc., características todas decorrentes de desenvolvimentos psicodinâmicos diferentes.

A identidade sexual é, para além disso, marcada pelo seu nível sociocultural. A pertença a diferentes núcleos familiares e diferentes grupos sociais diferencia, também a nível cultural, a identidade sexual de duas pessoas do mesmo sexo, que não poderá ser simplesmente considerada a mesma.

As diferenças sexuais a nível psicofísico e sociocultural, reconhecíveis também entre pessoas do mesmo sexo, não são o elemento mais decisivo para admitir a existência de uma alteridade sexual, por mais atenuada que seja, também entre pessoas do mesmo sexo. O elemento decisivo emerge da própria antropologia simbólica que inspira a doutrina moral da Igreja, aquela pela qual a pessoa humana é uma «totalidade unificada»<sup>8</sup> de espírito e corpo. Nesta ótica, já que o espírito de cada pessoa é único e irrepetível, não existe um corpo que, por mais parecido que seja, seja idêntico a outro. E isto também sob o perfil propriamente sexual, uma vez que em cada corpo sexuado se reflete a unicidade do espírito que o anima. Por mais parecidos que sejam, os corpos sexuados, enquanto corpos pessoais, são sempre singulares e, logo, mesmo na semelhança externa, assinalam uma diferença.

A diferença sexual, para além da existente entre pessoas de sexo diferente, encontra-se, mesmo que de um modo menos imediato e evidente, também entre pessoas do mesmo sexo. A descoberta de uma diferença sexual entre pessoas do mesmo sexo admite uma certa alteridade sexual entre eles e, logo, também os pressupostos para uma relação de amor homossexual.

---

<sup>8</sup> João Paulo II, *Familiaris consortio*, 11.

## 2. A fecundidade sexual

A fecundidade procriativa, longamente pensada como o fim primário da sexualidade humana, a partir do Concílio Vaticano II foi melhor redefinida como sendo um dos dois significados do ato sexual, sendo o outro a comunhão pessoal dos cônjuges. Se o significado procriativo não é nem o único, nem o mais importante significado de uma relação sexual, então uma relação homossexual não pareceria inatural, uma vez que, mesmo sendo privada do significado procriativo, pode possuir o significado da comunhão pessoal, inscrito também na natureza da sexualidade humana.

Num ato (homo)sexual realizado em nome do significado unívoco, como expressão de comunhão amorosa, a ausência do significado procriativo não é ausência de qualquer fecundidade geradora. Tanto quanto, de facto, a fecundidade sexual tenha a sua expressão mais emblemática na geração de filhos, essa conhece as já indicadas outras expressões, como as da «fecundidade espiritual», pela qual os dois se dão reciprocamente vida; a «fecundidade relacional» mediante a qual os dois crescem na comunhão de amor e de vida; da «fecundidade social», com a qual os dois contribuem para o bem comum da sociedade. Exceto a fecundidade procriativa, todas as outras formas de fecundidade não estão excluídas do amor homossexual, permitindo assim falar de uma fecundidade homossexual.

## Conclusão

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. 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.

Diante dos limites objetivos das relações homossexuais, pode negar-se às relações homossexuais qualquer valor, ou pode reconhecer-se

o grau de valor presente nelas. O olhar avaliador, em suma, pode dirigir-se para o copo meio vazio ou para o copo meio cheio.

O amor homossexual não é, objetivamente, a realização perfeita da vocação ao amor em todas as suas dimensões, mas é-o em todas as dimensões possíveis às pessoas homossexuais. O amor homossexual é, nesse sentido, um amor possível.

# Catequese

JORGE COTOVIO<sup>1</sup>

Chamo-me Jorge Cotovio, sou casado com a Maria de Lurdes, tenho duas filhas e cinco netos *encantadores*. Além de muitas outras tarefas em termos pastorais, sou catequista animador de pais na catequese familiar da paróquia de S. José, em Coimbra, acompanhando dois grupos (cerca de 140 pais).

Vou seguir as recomendações do Papa Francisco, quando fala das homilias — que devem ser breves e incluírem sempre «uma ideia, um carinho e uma imagem» para que «as pessoas possam levar algo para casa».

Enquanto apresento a «imagem» da minha família nuclear — que tanto me ajuda a ser «pessoa» — apresso-me a *despachar* os «carinhos»: um para o Secretariado Nacional da Educação Cristã (SNEC), que me convidou e confiou em mim, perante um tema algo incómodo; outro para o Corpo Nacional de Escutas (CNE), que celebra, com muito «orgulho», o centenário da sua fundação. Nunca fui escuteiro, mas nutro um apreço muito especial por esta organização da Igreja: tenho sobrinhos dirigentes e o meu pai foi escuteiro, tendo, na década de 70 do século passado, pertencido à Junta Regional de Coimbra. O último «mimo» vai para a organização deste Simpósio, porque teve o arrojo de trazer à reflexão/discussão uma temática tão delicada e fraturante na Igreja (e até na sociedade).

Tendo agora como imagem de fundo a *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco, que abraça todos — mesmo todos! — vamos às «ideias»...

Quando me confronto com dúvidas ou questões mais sensíveis, como cristão, tenho o (bom) costume de me refugiar na *fonte*: os textos sagrados, especialmente o Evangelho. Lá, encontro o Filho de Deus que acolhe todos, que ama todos (para escândalo do poder religioso da altura), privilegiando os que são *mal vistos*, desprezados

---

<sup>1</sup> Catequista, Diocese de Coimbra.

e marginalizados. A Igreja, fundada por Jesus Cristo, é «católica», porque «é aberta a todos». De outra forma, não é «Igreja».

Depois da «fonte» olho a sociedade em que estou inserido, com um sentido crítico, procurando perscrutar a sua essência e as suas tendências. Felizmente — «graças a Deus!» — tem havido no último século, com mais evidência nas últimas décadas, progressos substanciais na valorização da pessoa humana — e veja-se, por exemplo, a promoção do papel da mulher — e na aceitação, acolhimento e integração dos que são *diferentes*, por poucos que sejam em relação ao todo. Paradoxalmente, sendo esta uma atitude societária que *bebe* da fonte cristã, parece, em muitos casos, dar lições de ética à própria Igreja...

Dissipadas eventuais dúvidas, como catequista, deito agora um olhar ao Diretório para a Catequese; a este respeito, encontro a seguinte passagem:

«Uma orientação difusa daquilo que hoje se apresenta sob a denominação “ideologia do género” (gender) coloca em discussão o dado revelado: “Homem e mulher os criou” (Gn 1,27). A identidade de género, segundo essa posição, já não é um dado originário que o homem deve acolher e preencher de sentido, mas uma construção social que se decide autonomamente, totalmente desvinculada do sexo biológico. O homem nega a sua própria natureza e decide que é ele quem a cria para si mesmo. Ao invés, segundo a narrativa bíblica da criação, o ser humano foi criado por Deus como homem e como mulher. *A Igreja está bem consciente da complexidade das situações pessoais muitas vezes vividas de maneira conflituosa. Ela não julga as pessoas, mas convida a acompanhá-las sempre e em qualquer situação.* Contudo, está consciente de que, numa perspectiva de fé, a sexualidade não é apenas um dado físico, mas uma realidade pessoal, um valor confiado à responsabilidade da pessoa. Deste modo, a identidade sexual e a vivência existencial deverão ser uma resposta ao chamamento originário de Deus.» (n.º 377)

Destarte, na catequese, perante um adolescente que se assume como homossexual, só podemos acolher, escutar, acompanhar, amar. Sem «pré-conceitos» e com naturalidade.

Perante um adolescente que manifesta dúvidas quanto à sua orientação sexual, devemos ajudá-lo a chegar «à melhor versão de si mesmo», sempre em colaboração com os pais. Às vezes é preciso esclarecer, outras vezes corrigir/ajustar e outras vezes somente aceitar. («Experimentando» os *meus* pais da catequese sobre esta realidade, noto olhares de concordância na aceitação da *diferença*; mas o pai Luís intervém com delicadeza e diz: «Também eu acho que devemos aceitar toda a gente, independentemente da sua orientação sexual, mas, por favor, não invertemos a ordem natural das coisas, considerando como comportamento-tipo aquilo que é exceção...»).

A questão pode assumir outros contornos se a estendermos para outros cenários, também neste âmbito: e se nos *bater à porta* uma criança com dois pais ou duas mães? E se houver um candidato a catequista que se assume publicamente como homossexual (sim, que se «assume publicamente», porque quantos não haverá dentro da Igreja, até ministros ordenados, que integrados em serviços e estruturas são efetivamente homossexuais, embora nunca tivessem manifestado essa orientação?)? E, já noutros âmbitos, se houver um candidato a leitor ou a ministro extraordinário da comunhão? E se... Bem, os «ses» nunca mais acabarão e nem todas as perguntas têm de ser respondidas, e respondidas da mesma forma, pois o caminho faz-se caminhando, e é necessário tempo, reflexão cuidada e despida de «pré-conceitos», atendendo sempre às circunstâncias. Mas a resposta à primeira questão é óbvia e consensual: a criança é naturalmente aceite e os «pais» acolhidos com muito amor.

Voltemos à questão de fundo: como cristãos, como *seres humanos*, só temos uma opção — acolher e amar todas as pessoas, independentemente de tudo, da normalidade e das variações. Mas sem ferir o Evangelho e o Magistério da Igreja. E sem receio de dizer «Homem» e «Mulher», «Mãe» e «Pai», «marido» e «esposa», «filho» e «filha», «feminino» e «masculino»; sem receio de celebrar o «Dia da Mãe» ou o «Dia do Pai» ou o «Dia da Família»; sem receio de dizer que o «casamento» é entre um homem e uma mulher. E ter um olhar crítico (e inteligente) às ideologias que podem estar subjacentes (ou *encostadas*) a estas diversas realidades humanas no âmbito da afetividade.

Não retirando a *imagem* da minha família nuclear e a *imagem* da fraternidade universal, acrescento, para terminar, mais esta «imagem», ilustrada por este significativo *poema* de John Lennon:

«Quando tinha 5 anos, a minha mãe disse-me que a felicidade era o segredo da vida. Quando fui para a escola, perguntaram-me o que queria ser quando fosse crescido. Eu respondi: “feliz”. Disseram-me que eu não tinha entendido a pergunta, e eu respondi-lhes que eram eles que não entendiam a vida...»

## Participação no Simpósio «Entre Linhas»

ANA E RODRIGO RHODES<sup>1</sup>

Cristo Vive, 162: «[...] Tu tens de descobrir quem és e de desenvolver a tua forma própria de ser santo, para lá daquilo que disserem e opinarem os demais. Chegar a ser santo é chegar a ser mais plenamente tu próprio, a ser esse que Deus quis sonhar e criar, não uma fotocópia. A tua vida deve ser um estímulo profético, que impulse outros, que deixe uma marca neste mundo, essa marca única que só tu poderás deixar.»

Somos a Ana e o Rodrigo Rhodes, um dos cinco casais que, junto com o Sr. Padre Francisco Ruivo e a Irmã Inês Senra, constituem a equipa do Departamento Nacional da Pastoral Familiar (2020-2023).

Somos casados há 15 anos, temos dois filhos, a Maria do Carmo com 13 anos e o José do Carmo com 5. Vivemos numa aldeia a 10 km de Santarém e participamos na comunidade paroquial de S. Brás da Romeira. Somos um casal que se ama, mostrando assim aos filhos e à comunidade a alegria da família e o amor de Deus.

A preparação para participarmos neste simpósio proporcionou-nos abordar com seriedade e discutirmos um com o outro um tema que, até ao momento, só nos foi surgindo «entre linhas» — a afetividade e sexualidade humanas.

Esta participação fez-nos refletir e perceber que, enquanto cristãos, temos o dever de abordar este tema e de criar ferramentas para que todos os jovens, todos os seres humanos, se sintam acolhidos, escutados e amados.

«O Sínodo ressaltou que “a família continua a ser o principal ponto de referência para os jovens. Os filhos apreciam o amor e o cuidado dos pais, dão importância aos vínculos familiares e esperam conseguir, por sua vez, formar uma família”.» (CV 262)

---

<sup>1</sup> Departamento Nacional da Pastoral Familiar.

É, pois, importante que os pais sejam exemplo para os filhos, mas que também constituam local de acolhimento, quaisquer que sejam as circunstâncias das vidas dos seus filhos.

Enquanto membros do Departamento Nacional da Pastoral Familiar, a preparação para o «Entre Linhas» veio chamar a atenção para o facto de este tema nunca ter sido debatido entre a equipa. Consideramos que a família tem de estar cada vez mais capacitada para pensar e agir sobre a afetividade e sexualidade humanas, quer no seu seio, quer junto das outras famílias da comunidade.

# Nas linhas cruzadas sobre a homossexualidade, que linha teológica?

P. JERÓNIMO DOS SANTOS TRIGO<sup>1</sup>

Este simpósio insere-se no projeto «Entre Linhas», com um logótipo que consideramos expressivo: linhas cruzadas. Aliás, houve «diálogos cruzados» e «conversas cruzadas». Procuraram-se vários âmbitos do saber: ciências humanas, filosofia e teologia, de modo a haver questionamento e interação. Tentação fácil é a corrida em linhas paralelas, que, como sabemos, por mais que se prolonguem nunca se encontram. É promovido pelo Corpo Nacional de Escutas — Escutismo Católico Português; outras instituições católicas fazem parceria. É de esperar, portanto, que a mundividência cristã tenha relevância, como, aliás, várias vezes foi referido.

Este «capítulo conclusivo» não é um resumo, nem são as conclusões das jornadas. Apresentamos alguns pontos mais situados no âmbito teológico, que julgamos merecerem atenção para continuar a refletir sobre problemática tão real, atual e complexa: diálogo entre saberes, referências à revelação bíblica, à natureza humana e a questões concernentes à homossexualidade em perspetivas teológicas e pastorais. Várias vezes colocamos perguntas; não são simplesmente retóricas, mas decorrem de inquietações e elucubrações genuínas. Só de passagem referiremos a «ideologia de género», que amplia a temática da homossexualidade, com a qual não se deve confundir.

## 1. Ciências humanas, sinais dos tempos, teologia moral

O Concílio Vaticano II, na constituição *Gaudium et Spes*, indica uma metodologia para o estudo em várias temáticas, uma das quais pode ser a sexualidade. Vejamos: «guarda do depósito da Palavra divina, onde se

---

<sup>1</sup> Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, Lisboa.

vão buscar princípios de ordem religiosa e moral, a Igreja, embora nem sempre tenha resposta imediata para todas as questões, deseja unir a luz da revelação à competência de todos, para que seja iluminado o caminho.»(GS 33).

Mais adiante concretiza: «os pastores nem sempre estão de tal modo preparados que tenham uma solução pronta, para qualquer questão, mesmo grave, que surja; tal não é a sua missão». E reconhece o pluralismo entre os crentes; uns podem «inclinarem-se para determinada solução, em certas circunstâncias concretas; outros, porém, com não menos sinceridade, pensarão diferentemente acerca do mesmo assunto, como tantas vezes acontece, e legitimamente» (GS 43).

A própria natureza humana e a verdade com ela relacionada, não têm uma versão definitiva; vão sendo descobertas. Refere «a experiência dos séculos passados, os progressos das ciências, os tesouros encerrados nas várias formas de cultura humana, pelos quais se manifesta mais plenamente a natureza do homem e se abrem novos caminhos para a verdade». Daí a «particular necessidade do auxílio daqueles, crentes ou não, que conhecem as várias instituições e disciplinas, e entendem a sua lógica interna» (GS 44).

Mas há algo mais: o dever de «com a ajuda do Espírito Santo, auscultar, discernir e interpretar as diferentes linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da Palavra divina, para que a verdade revelada possa ser captada com maior precisão, melhor entendida e proposta de forma mais adequada» (GS 44). E insiste:

«As investigações e descobertas das ciências, da história e da filosofia, levantam novos problemas, que implicam consequências também para a vida e exigem dos teólogos novos estudos [...] Na atividade pastoral, conheçam-se e apliquem-se suficientemente, não apenas os princípios teológicos, mas também os dados das ciências profanas, principalmente da psicologia e sociologia, para que assim os fiéis sejam conduzidos a uma vida de fé mais pura e adulta.» (GS 62)

Em resumo: questões que «afetam a humanidade», não de ser estudadas «à luz do Evangelho e da experiência humana» (GS 46). Faz parte desta metodologia a atenção aos sinais dos tempos; na “realização da

sua missão, é dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho», pois é «necessário conhecer e compreender o mundo em que vivemos». Constatam-se nele «profundas e rápidas transformações», que «trazem consigo não pequenas dificuldades» (GS 4).

O Papa Francisco na constituição apostólica *Veritatis Gaudium*, de 8 de dezembro de 2017, no número 4, C, entre outros critérios para os estudos eclesiais, indica «a interdisciplinaridade e transdisciplinaridade exercidas com sabedoria e criatividade à luz da Revelação». Esta metodologia concerne, de modo particular, à teologia moral ou ética teológica. Propõe-se um estilo menos normativo e dedutivo, e mais indutivo, tendo em conta a receção dos dados das situações reais, utilizando o instrumental técnico e hermenêutico, para interpretar, discernir e valorar os factos.

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.

«A teologia moral une-se a outras ciências humanas pelas vias do diálogo inter-trans-disciplinar para tratar dos assuntos éticos a partir da pluralidade, sem renunciar à coerência que exige a ética cristã. Devemos colocar as nossas melhores energias num pensar teológico valente, sendo humilde e kenótico, atento à realidade e aberto ao risco do encontro com outras racionalidades, culturas e disciplinas. A experiência inter-trans-disciplinar impede que a teologia moral busque refúgio nas seguranças da ortodoxia separada da vida e alheia à misericórdia, se julgue possuidora de uma inexistente verdade a-histórica, ou se afigure a afirmações não nucleares da fé, segregando, ao mesmo tempo, a ideologia da sua inalterabilidade.»<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> J. MARTINEZ, «Desafios de la epistemología teológico-moral a la luz de *Method in theology* y del magisterio del papa Francisco», *Gregorianum*, 104/1, 2023, pp. 201-202.

As linhas cruzadas em contraposição a linhas paralelas, de que falamos, podem ser imagem do que se pretende. Os dados das ciências humanas levam a teologia moral a uma atitude muito mais articulada e dúctil em relação à sua tradição. Propõe-se, e bem, que esteja menos refugiada em ortodoxias separadas da vida, dialogue com todos, não desvalorize o diferente, que não tenha receio das tensões e supere afirmações ideológicas de inalterabilidade. O mesmo é de exigir às restantes disciplinas com as quais há de dialogar. Há necessidade de um círculo hermenêutico entre os diferentes saberes.

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. A busca é para todos, a resposta está para lá de cada disciplina. Há o risco de, ao querer exorcizar anteriores absolutismos e ideologias, cada disciplina ou variante dentro dela, acabe por criar outros, os seus.

## 2. Princípios de ordem religiosa e moral

De qualquer modo, há perguntas que pensamos dever serem feitas: na busca do que é verdadeiro, essencial ou secundário, quem define o seu conteúdo? 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 Concílio e o Papa Francisco falam de «Palavra divina, onde se vão buscar princípios», de «luz do Evangelho», de «luz da revelação», de «ajuda do Espírito Santo», de «verdade revelada», como pontos de referência. Como se podem entender? Como sabemos, a Bíblia é a primeira fonte da teologia, a sua «alma», o seu «alimento»; na sua utilização, há o perigo de se citar, sem trabalho exegético e hermenêutico, textos isolados muito concretos, para pretender justificar posições previamente assumidas, e o de fazer afirmações genéricas que, sendo verdadeiras, acabam por ser pouco operativas, para os temas particulares.

Pensamos que a observação da Pontifícia Comissão Bíblica, ao falar das relações entre «exegese e teologia moral», pode ser de ajuda. Diz:

«A Bíblia une estreitamente múltiplas instruções sobre a conduta: mandamentos, interdições, prescrições jurídicas, exortações, invetivas proféticas, conselhos de sábios. [...] Muitas vezes os textos bíblicos não se preocupam em distinguir preceitos morais universais, prescrições de pureza ritual e ordens jurídicas particulares. Tudo é posto junto. Por outro lado, a Bíblia reflete uma evolução moral considerável, que encontra sua perfeição no Novo Testamento. [...] Um discernimento deve ser feito, levando em conta o necessário progresso da consciência moral. [...] O testemunho da Bíblia, compreendido no seu vigoroso dinamismo de conjunto, não pode deixar de ajudar a definir uma orientação fecunda.»<sup>3</sup>

Conhecemos os textos do Antigo e do Novo Testamento usados tradicionalmente e até recentemente, no tratamento da temática da homossexualidade; o que significaram para condenar, às vezes de modo radical, os atos homossexuais e as pessoas que os realizaram. Sobre eles tem sido feito um acurado trabalho exegético e hermenêutico.

Contudo, devemos perguntar-nos: no tema que nos ocupa, a par da «evolução moral considerável» e do «progresso da consciência moral», que «vigoroso dinamismo de conjunto», ajuda no «discernimento a fazer» e encaminha «numa orientação fecunda»? Há traços de uma antropologia que sejam sinalizadores? Pensamos que sim.

Apesar de não haver um tratamento explícito e formal sobre a sexualidade e conseqüentemente sobre a homossexualidade, julgamos que um texto do livro do *Génesis*, de carácter meta-histórico e prototípico que remete para o «princípio», traz dados fundamentais. Referimo-nos a *Gn* 1, 26-27: «Deus criou o ser humano (*adam*) à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou macho (*zâkâr*) e fêmea (*neqêbah*).

---

<sup>3</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, «A interpretação da Bíblia na Igreja», 1983, III, D, 3. Noutro documento, «Bíblia e Moral; raízes bíblicas do agir cristão», 2008, n.º 3, escreve: «No presente documento não se encontrará nem uma teologia bíblica completa em matéria de moralidade, nem, muito menos, receitas ou respostas feitas para os problemas morais, antigos e modernos [...] Um tratamento adequado dos problemas concretos postos pela moral, necessita de um aprofundamento racional e também de um tratamento das ciências humanas.»

Abençoando-os, Deus disse-lhes: “crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra”.»

O ser humano, «imagem e semelhança» de Deus, é imediatamente criado em bipolaridade sexual explícita de casal; este é «abençoado» e destaca-se uma teleologia: providenciar à propagação da espécie humana: «crescer e multiplicar-se». O seu poder procriador não é uma prova da sua semelhança divina, como em religiões pagãs, mas o resultado de uma bênção. O casal é chamado a colaborar na ação criadora de Deus; em seu nome ser «pro-criador».

É um facto que a diferença sexual está presente em muitas formas de vida, na longa escala dos seres vivos, mas só no homem e na mulher e na sua relação, tem em si a imagem de Deus. A Pontifícia Comissão Bíblica em documento mais recente<sup>4</sup>, escreve: «“Deus disse: não é bom que o adam esteja só” (Gn 2, 18). O facto de o Criador ter querido que “no início” a humanidade fosse constituída por varão e mulher (Gn 1, 27; 2, 21-23) convida a considerar atentamente esta diferença constitutiva do ser humano, explorando o seu sentido.» (n. 150) E comenta: «a criação do casal humano (Gn 1, 27) está imediatamente ligada com o ato da bênção divina que se exprime como chamamento à fecundidade. De facto, do casal nascem os filhos, que, por sua vez, estão chamados a procriar.» (n. 151)

Este texto bíblico não é propriamente sobre a questão da homossexualidade. Não é um texto normativo, mas descritivo; não diz nem, muito menos, prescreve que a união deve, por força, ser composta por varão e mulher. Mas não se pode deixar de ver que a ação criadora de Deus se torna presente em atuação contínua, na «pro-criação»; esta só é possível pela diferenciação de sexos no casal: feminino e masculino.

A diferença não é para a contraposição ou a subordinação, mas para a comunhão e a geração, sempre à imagem e semelhança do amor de Deus Criador. A alteridade está inscrita no sinal corpóreo da sexualidade; este começa por ser eminentemente biológico; e está associado à reprodução da espécie. Esta dimensão está ao lado e entrelaçada noutra, a unitiva.

---

<sup>4</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2019.

«Não encontramos na Escritura um tratamento sistemático concernente à relação entre homem e mulher; contudo, desde a primeira até à última página da Bíblia, o tema está presente, tanto nas suas expressões concretas de união matrimonial, como na sua assunção simbólica, como imagem adequada para exprimir alianças espirituais e transcendentais. A relevância de tal motivo é evidente, também pelas numerosas componentes que aí estão implicadas. Antes de mais a do corpo sexuado: “varão e mulher os criou” (Gn 1, 27), do qual não se considera apenas a função reprodutora, que parece ter a prioridade na Escritura, por causa do valor primário dado à vida, mas também os aspetos psicológicos e emotivos, cuja importância para cada pessoa é conhecida de todos, mesmo que não seja nada fácil precisar qual seja a modalidade própria de cada um dos sexos.» (n. 150)

Chama a atenção a afirmação que em toda a Bíblia, esteja presente a temática da «relação entre homem e mulher», tanto na «expressão concreta de união matrimonial, como na assunção simbólica, como imagem adequada para exprimir alianças espirituais e transcendentais». Para o tema que nos ocupa, julgamos poder ser concretização do «testemunho da Bíblia, compreendido no seu vigoroso dinamismo de conjunto», antes referido.

Mais adiante, o documento, entre os «comportamentos ofensivos do bem contrários ao querer divino» (n. 181), coloca «a homossexualidade». O enquadramento é o seguinte: «a instituição matrimonial, constituída pela relação estável entre marido e mulher, é constantemente apresentada como evidente e normativa em toda a tradição bíblica. Não há exemplo de “união” legalmente reconhecida entre pessoas do mesmo sexo» (n. 185); isso é um dado. Como tratar de questões, que de há tempos para cá, se colocam?

«Há vozes de dissenso a respeito da abordagem antropológica da Escritura, tal como é compreendida e transmitida pela Igreja nos seus aspetos normativos; tudo isto é julgado como simples reflexo de uma mentalidade arcaica, historicamente condicionada. Sabemos que algumas afirmações bíblicas de âmbito

cosmológico, biológico e sociológico, foram gradualmente consideradas ultrapassadas com a afirmação progressiva das ciências naturais e humanas. Analogamente, deduz-se por parte de alguns que uma nova e mais adequada compreensão da pessoa humana, impõe uma reserva radical sobre a valorização exclusiva da união heterossexual, a favor de um acolhimento análogo da homossexualidade e das uniões homossexuais, como legítima e digna expressão do ser humano.» (n. 185)

A Comissão «examina as passagens da Sagrada Escritura em que a problemática homossexual é tematizada», e chama a atenção para um aspeto importante: «a Bíblia não fala da inclinação erótica para uma pessoa do mesmo sexo, mas apenas dos atos homossexuais» (n. 185); não há a noção de condição ou orientação homossexual da pessoa, como atualmente se entende.

Ao referir-se a *Rom 1, 26*, em que se diz que a relação homossexual é «contra a natureza», explicita:

«Esta expressão deve ser interpretada como algo que contrasta com a realidade concreta, a dos corpos sexuais, que têm em si mesmos uma diferença e uma finalidade que não são reconhecidas e não são obedecidas na relação entre pessoas do mesmo sexo [...] O homem deveria ver na sexualidade que deixa de reconhecer as diferenças “naturais”, o sintoma da sua distorção da verdade.» (n. 194)

O documento termina dizendo que há elementos bíblicos a considerar de modo inteligente, salvaguardando e promovendo os valores presentes, e que as ciências humanas e a teologia têm um papel indispensável e que é necessária uma atenção pastoral às pessoas.

«O exame exegético dos textos do Antigo e do Novo Testamento, mostrou elementos que devem ser considerados numa avaliação da homossexualidade e nas suas implicações éticas. Algumas formulações dos autores bíblicos, como as diretivas disciplinares do Levítico, postulam uma interpretação inteligente que salvasse os valores que o texto sagrado pretende promover,

evitando, pois, repetir à letra o que traz consigo também traços culturais daquele tempo. O contributo proporcionado pelas ciências humanas, junto com a reflexão de teólogos e moralistas, será indispensável para uma adequada exposição da problemática, apenas esboçada neste documento. Além disso será pedida uma atenção pastoral, particularmente para com as pessoas singulares, para concretizar o serviço do bem que a Igreja tem de assumir na sua missão para com os homens.» (n. 195)

Na «avaliação da homossexualidade, e nas suas implicações éticas, que elementos devem ser considerados»? Que «valores o texto bíblico pretende promover e que há que salvaguardar»? Referimo-nos agora a uma temática muito presente e muito debatida: a natureza e a lei natural.

### 3. Natureza humana

A Comissão Teológica Internacional exprimiu-se assim sobre as problemáticas concernentes à «natureza» e à «lei natural».

«É verdade que a expressão “lei natural” é fonte de muitos mal-entendidos no contexto atual. Às vezes evoca apenas uma submissão resignada e totalmente passiva às leis físicas da natureza, enquanto que o ser humano, justamente, procura, sobretudo, dominar e orientar tais determinismos para o seu bem. Às vezes, apresentada como dado objetivo que se impõe do exterior à consciência pessoal, independentemente do trabalho da razão e da subjetividade, é suspeita de introduzir uma forma de heteronomia insuportável para a dignidade da pessoa humana livre.

Outras vezes, no curso da história, a teologia cristã justificou demasiado facilmente pela lei natural, posições antropológicas que, depois, se verificou serem condicionadas pelo contexto histórico e cultural. Mas uma compreensão mais profunda das relações entre o sujeito moral, a natureza e Deus, como também uma melhor consideração da historicidade que concerne as aplicações concretas da lei natural, permitem dissipar tais

mal-entendidos. Hoje é importante propor a doutrina tradicional da lei natural em termos que manifestem melhor a dimensão pessoal e existencial da vida moral.»<sup>5</sup>

Mais adiante é mais concreta

«O modelo racionalista moderno da lei natural caracteriza-se: 1) pela crença essencialista numa natureza humana imutável e a-histórica, da qual a razão pode, perfeitamente, apreender a definição e as propriedades essenciais; 2) por pôr entre parêntesis a situação concreta da pessoa humana na história da salvação, marcada pelo pecado e pela graça, cuja influência no conhecimento e na prática da lei natural é decisiva; 3) pela ideia de que é possível pela razão deduzir *a priori* os preceitos da lei natural a partir da definição da essência do ser humano; 4) pela máxima extensão dada aos princípios assim deduzidos, de modo que a lei natural aparece como um código de leis já feitas que regula a quase totalidade dos comportamentos.

Esta tendência a estender o campo das determinações da lei natural esteve na origem de uma grave crise quando, particularmente com o progresso das ciências humanas, o pensamento ocidental tomou maior consciência da historicidade das instituições humanas e da relatividade cultural de numerosos comportamentos que às vezes se justificavam, apelando à evidência da lei natural. Esta separação entre uma teoria maximalista e a complexidade dos dados empíricos explica, em parte, a desafeição pela própria ideia de lei natural.»<sup>6</sup>

Servem estas longas citações para dizer da complexidade e do cuidado que é necessário ter no uso das ditas expressões. A sua compreensão

---

<sup>5</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural*, 2009, p. 10.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 33. Outra vertente que aqui não relevamos, é «natureza humana», enquanto capacidade de apreensão e formulação dos bens e valores próprios, naturais, de toda a pessoa; cfr. «a percepção dos valores morais comuns», pp. 36-59.

tem particular relevância quando se trata de questões da sexualidade, da bioética e da ecologia. A relação com o «cultural» e o «artificial» é particularmente problemática, levando a que, conforme o entendimento, se propenda para uma ou outra posição ética.

Um determinado conceito foi e, às vezes, ainda continua a ser utilizado como critério determinante na avaliação moral dos atos da sexualidade. Veja-se a problemática dos contraceptivos e do «método natural», da inseminação e da fecundação «artificial». Atos «segundo a natureza» designava os que biologicamente poderiam ser procriativos; «contra a natureza», os que não tinham essa possibilidade, como, entre outros, os homossexuais, chamados «atos sensuais contra a natureza», catalogados entre os «pecados que bradam ao céu». Realizá-los seria objetivamente sempre mal.

Esta conceção decorria da compreensão da reprodução; ou seja, como no sémen se pensava que estava o gérmen da vida, para realizar a sua finalidade natural deveria ser depositado na mulher de modo a poder germinar. Agir de modo a tornar isso impossível, é agir contra a natureza e contra Deus, segundo o entendimento estoico «*Deus sive natura*». Tais conhecimentos, que estiveram na base da elaboração da ética da sexualidade, são cientificamente errados, mas foram tidos como certos até meados do século XIX, quando se descobriu que a origem da vida está na fusão de dois gâmetas: feminino e masculino.

Determinante é a natureza como *bios*, como dado natural de base, de carácter essencialista, substância imutável e conhecida uma vez por todas. A antropologia e a ética da sexualidade ficaram amarradas a formulações fechadas, sem atenção à singularidade e à diversidade da condição humana, histórica, pessoal e única. Em relação com tal conceção, definiu-se como fim primário do casamento, a procriação; os atos que a impedissem eram moralmente condenáveis.

Este paradigma, chamemos-lhe biológico ou naturalístico, não é capaz de receber e exprimir o significado integral da sexualidade humana. Há também, e não menos importante, a dimensão unitiva, a intersubjetividade, a expressão e o fomento do afeto mútuo; é o paradigma personalista, que releva a natureza da pessoa como *logos*, *ratio* e *pathos*. O Concílio Vaticano II exclui do âmbito das questões da sexualidade, a palavra «natureza», ou melhor, propõe a locução «natureza da pessoa e dos seus atos» (GS 51), para dizer que o centro é a pessoa. Há

dinamismos profundos próprios inerentes à estrutura antropológica da pessoa; a «natureza» contempla orientações diferentes; é o caso das pessoas homossexuais.

Então, várias perguntas podem ser feitas: 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?

A Pontifícia Comissão Bíblica afirma que «se deveria ver na sexualidade que deixa de reconhecer as diferenças “naturais”, o sintoma da sua distorção da verdade». O Papa Bento XVI, na encíclica *Caritas in Veritate*, de 2009, refere-se à natureza em geral, como «dom do Criador que traçou os seus ordenamentos intrínsecos dos quais o homem há de tirar as devidas orientações para a “guardar e cultivar” (*Gn 2, 15*) [...] Obra admirável do Criador, contendo nela uma gramática que indica finalidades e critérios» (CV 48).

Não parece despropositado chamar este texto que fala de «ordenamentos intrínsecos» e de «uma gramática»; outro é mais explícito: «o livro da natureza é uno e indivisível, tanto sobre a vertente do ambiente como sobre a vertente da vida, da sexualidade, do matrimónio. Da família, das relações sociais; numa palavra, do desenvolvimento humano integral» (CV 51).

#### 4. Homossexualidade

Começemos pelo que diz o *Catecismo da Igreja Católica*, sobre a sexualidade:

«A sexualidade afeta todos os aspetos da pessoa humana, na unidade do seu corpo e da sua alma. Diz respeito particularmente à afetividade, à capacidade de amar e de procriar e, de um modo mais geral, à aptidão para criar laços de comunhão com outrem. Compete a cada um, homem ou mulher, reconhecer e aceitar a sua identidade sexual.» (nn. 2332-2333)

Em que consiste a «identidade sexual»? Indica a dimensão própria de se ser uma pessoa sexuada, modelada pela dimensão sexual, e de se reconhecer e aceitar tal como é. Apesar de desenvolvimentos que possa ter, a identidade indica algo de estável e perdurante. E sobre a homossexualidade<sup>7</sup>:

«A homossexualidade designa as relações entre homens ou mulheres que experimentam uma atração sexual exclusiva ou predominante para pessoas do mesmo sexo [...] Um número não desprezível de homens e de mulheres apresenta tendências homossexuais profundas; eles não escolheram a sua condição de homossexuais.» (nn. 2357-2358)

Até meados do século xx, os diferentes saberes, por alguns dos motivos já referidos, não divergiam na afirmação de que todas as pessoas tinham como condição natural a heterossexualidade, e que algumas se pervertiam ao optarem por realizar atos homossexuais. Ou seja, consideravam-se os atos em si mesmos, independentemente da condição. Há que ter isto em atenção, para não referir e citar acriticamente pronunciamentos inclusivamente bíblicos, como se fossem normas absolutas, e aplicá-las nos tempos atuais. A homossexualidade foi considerada pecado, crime ou patologia, com as consequências morais, criminais e médicas daí decorrentes. Ainda o é em vários âmbitos e posicionamentos.

Entendemos por homossexualidade a orientação sexual estruturada e constitutiva da pessoa, que concerne o desejo, o estímulo erótico e afetivo a níveis íntimos e profundos, para com pessoas do mesmo sexo. Condição real que as pessoas não escolhem, mas descobrem, que não podem modificar, mas apenas aceitar ou, então, reprimir, mistificar ou disfarçar.

Pode dizer-se que nem todas as pessoas são «por natureza» heterossexuais; algumas são homossexuais; é a homossexualidade como condição, como modo de ser. Então como viver? Como comportar-se? É a questão moral.

---

<sup>7</sup> No *Catecismo da Igreja Católica* há algumas nuances entre a edição de 1993 e a de 1997.

Nas pessoas homossexuais não há alterações manifestas no desenvolvimento do sexo físico, nem questões de identidade de gênero. Isto é, a autoidentificação como varões ou como mulheres é congruente com o sexo biológico, contrariamente ao que se verifica na transsexualidade ou disforia de gênero. Como já foi dito, não é uma patologia da sexualidade humana, apesar de ser minoritária. Dela não há que curar-se, mas sim da tentação de a viver como culpa ou tragédia. Há quem distinga entre homossexualidade egosintónica, a que é vivida com serenidade e integrada na própria identidade sexual conatural à pessoa, e a egodistónica, a que é vivida com perturbação, a pessoa não a adverte como integrada na própria identidade sexual. Neste caso há que procurar que a distonia seja superada.

### A. Similitude e diferença

Uma vez que a condição homossexual é constitutiva da pessoa, em concreto, não pode ser separada dos comportamentos que a integram e exprimem; é um modo próprio 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.

Como a dimensão procriativa não é essencial à relação interpessoal, mas sim a unitiva, é possível reconhecer que à relação entre pessoas homossexuais, pode ser dado um valor positivo, como expressão do afeto humano. Daí a possibilidade, se não mesmo a inevitabilidade, que se exprima em atos do corpo. Neste sentido, há de ser entendida na linha de significado com o das pessoas heterossexuais, não com a castidade dos celibatários. O *Catecismo* diz que «as pessoas homossexuais são chamadas à castidade» (n. 2359), entende-se à abstinência sexual. Mas há quem não possa aceitar isso.

A relação homem mulher não esgota as formas de expressão sexual e afetiva expressas na relacionalidade. Atos homossexuais são «naturais» para pessoas com orientação homossexual, como o são os heterossexuais para pessoas com orientação heterossexual. Para as primeiras, envolver-se em atos heterossexuais seria perversão, assim como para as segundas envolver-se em atos homossexuais.

Na relação interpessoal que os sustenta e exprime, os critérios morais, expressão de uma sexualidade responsável são similares: afeto,

compromisso, fidelidade, oblatividade, respeito e responsabilidade recíproca, etc. Hão de ser uma forma responsável de viver de modo humano, justo e amoroso. Pensamos que são os «valores que o texto bíblico pretende promover e que há que salvaguardar», a que se refere a Pontifícia Comissão Bíblica.

Um comportamento homossexual, expressão de uma amizade profunda e estável, que flui a partir de uma condição identitária, pode ter um conteúdo afetivo humanizante, pode ser fonte de felicidade partilhada, e não pode ser considerado como perversão de uma condição heterossexual universal; portanto, não pode ser julgado, *ipso facto*, imoral.

O *Catecismo* não é claro na distinção entre «condição» ou «tendência» e «atos», misturando o *facto*, que não depende da opção, com o agir, este sim, objeto de avaliação moral. Chama a atenção que a mesma adjetivação qualifique tanto os atos como a propensão: «os atos são intrinsecamente desordenados» (n. 2357), «a propensão é objetivamente desordenada» (n. 2358). De qualquer modo, como interpretar a locução?

A «desordem intrínseca e objetiva» é a constatação de que não realizam a «ordem» prototípica da sexualidade: a heterossexualidade com as dimensões unitiva e procriativa, de que já falámos, a partir da qual se constata a adequação ou não, do ponto de vista objetivo. Chama a atenção a linguagem de tipo muito afirmativo e pouco matizada, sem ter em atenção o efeito que pode provocar nas pessoas. Há subtilidades que podem não ser percebidas na leitura comum, mas não parece ser um juízo moral. Ao contrário de outras passagens (nn. 2356, 2370), não diz que são «intrinsecamente maus», porque na avaliação moral sobre a bondade ou a maldade, é necessário considerar também a dimensão subjetiva: a pessoa na sua condição e intencionalidade.

O mesmo *Catecismo* pode ajudar na interpretação; ao falar da masturbação, diz que «é ato intrínseca e gravemente desordenado»; também não diz que é «intrinsecamente mau», porque, se o dissesse, não teria sentido o que é afirmado logo a seguir:

«Para formar um juízo justo sobre a responsabilidade moral dos sujeitos, e para orientar a ação pastoral, deverá ter-se em conta a imaturidade afetiva, a força de hábitos contraídos, o estado de angústia e outros fatores psíquicos ou sociais que podem atenuar ou até reduzir ao mínimo, a culpabilidade moral.» (n. 2352)

Este texto e outro: «a imputabilidade e a responsabilidade de um ato podem ser diminuídas e até anuladas, pela ignorância, a inadvertência, a violência, o medo, os hábitos, as afeições desordenadas e outros fatores psíquicos ou sociais» (n. 1735), são citados pelo Papa Francisco no n. 302 da exortação apostólica *Amoris Lætitia*, de 2016, que conclui: «por esta razão, um juízo negativo sobre uma situação objetiva, não implica um juízo sobre a imputabilidade ou a culpabilidade da pessoa».

O juízo moral há de ser feito, tendo em consideração todos os aspectos da pessoa. A sua condição não pode ser considerada uma simples atenuante da responsabilidade subjetiva sobre o valor dos atos objetivos; é, antes, um elemento relevante para o esclarecimento do sentido integral do próprio agir, e a superação do automatismo objetivo e normativo. Trata-se da função do discernimento prudencial em que a consciência pessoal joga um papel fundamental. Há «os condicionamentos», «as circunstâncias atenuantes», os «limites». Estes

«Não dependem simplesmente dum eventual desconhecimento da norma. Uma pessoa, mesmo conhecendo bem a norma, pode ter grande dificuldade em compreender os valores inerentes à norma, ou pode encontrar-se em condições concretas que não lhe permitem agir de maneira diferente e tomar outras decisões sem uma nova culpa [...] Pode haver fatores que limitam a capacidade de decisão.» (AL 301)

Sobre o tema da homossexualidade, o Papa Francisco tem-se pronunciado, sobretudo em entrevistas, numa abordagem algo diferente da tradição eclesial. Correu mundo a resposta na conferência de imprensa na viagem de regresso do Rio de Janeiro, a 28 de julho de 2013: «se uma pessoa é gay e procura o Senhor e tem boa vontade, quem sou eu para a julgar?», e refere o *Catecismo*: «não se devem marginalizar estas pessoas por isso, devem ser integradas na sociedade». Regressou ao mesmo assunto com palavras semelhantes, a 26 de junho de 2016, na conferência de imprensa na viagem de regresso da Arménia:

«Se uma pessoa tem essa condição, tem boa vontade e procura Deus, quem somos nós para julgar? Devemos acompanhá-las bem, de acordo com o que diz o Catecismo [...] Creio que a Igreja

deve pedir desculpa [...] a esta pessoa que é gay, que ofendeu [...] Quando digo “Igreja” entendo os cristãos.»

Parece-nos que a propósito do tema da homossexualidade, é a única referência do Papa ao *Catecismo*, que afirma: «[as pessoas homossexuais] devem ser acolhidas com respeito, compaixão e delicadeza. Evitar-se-á, em relação a elas, qualquer sinal de discriminação injusta» (n. 2358).

Nos dias das jornadas foi notícia uma entrevista, a 25 de janeiro de 2023. Diz: «ser homossexual não é um delito; não é um crime. Sim é um pecado; distingamos entre pecado e delito. Ser homossexual não é um delito; é uma condição humana». A intenção era denunciar a criminalização da homossexualidade. Em texto autografado, logo no dia 27, enviado ao P. James Martin, escreveu:

«Quis aclarar que [a homossexualidade] não é delito, para sublinhar que toda a criminalização não é boa nem justa. Quando disse que é pecado, referi-me ao ensino da moral católica que diz que todo o ato sexual fora do matrimónio é pecado. Supõe-se que há que ter em conta as circunstâncias que diminuem ou anulam a culpa. Estava a repetir uma coisa geral. Deveria ter dito “é pecado como o é qualquer ato fora do matrimónio”. Isto, falando da “matéria” do pecado, mas sabemos bem que a moral católica, além da matéria, avalia a liberdade, a intenção. E isto para todo o tipo de pecado.»

Em muitos âmbitos e lugares, há aceitação social e moral das pessoas homossexuais e da sua relação, capaz de exprimir valores humanos significativos; não se há de tratar de simples tolerância, mas de acolhimento humano, social e eclesial. Afirmações e comportamentos homofóbicos, condenatórios e discriminatórios, hão de ser combatidos, porque a base ontológica da pessoa em que assenta a sua dignidade, é a mesma de todos, e elas não são filhas de um deus menor. Há até que ajudar a que se libertem da condição de anonimato e negação, e a que possam reconciliar-se com o seu ser e o seu agir. Dificuldades e fracassos existem em todos; não há que apontar uns ou outros como mais frágeis ou transgressores.

Sobre o reconhecimento e regulamentação jurídica das uniões estáveis de pessoas homossexuais, o Papa Francisco, em entrevista a uma televisão mexicana, em maio de 2019, afirmou: «é uma incongruência falar de casamento [...] O que devemos fazer é uma lei de convivência civil; têm direito a ter cobertura legal»<sup>8</sup>. Isso favorece bens presentes e outros que se desejam; pretende tratar com equidade, direitos e deveres das pessoas em áreas tuteladas pelo direito, por exemplo, de residência, de propriedade, sucessório, fiscal, etc. Proporciona uma condição menos precária, às vezes promíscua.

Mas sobram questões relevantes, decorrentes da compreensão que julgamos correta da sexualidade humana. Esta comporta, como já foi referido, fundamentalmente duas dimensões: a união e a procriação. A ênfase tradicional na procriação, foi suplantada pela relevância dada à dimensão comunicativa das relações sexuais. Propõe-se que o desejo e a atividade sexual se desenlacem, por livre escolha, do dado biológico e dos seus determinismos; é a questão do planeamento familiar e da contraceção.

As palavras «homossexual» e «homossexualidade» parecem concentrar a atenção no sexo, obscurecendo a dimensão mais ampla e pessoal dos afetos. Julgamos que a designação, ainda pouco corrente, de «homo-afetividade» e «relações homo-afetivas», em vez de «homossexualidade» e «relações homossexuais», tem que ver com esta dimensão, mais acentuada na ideologia de género.

Mais problemática é a dimensão procriativa, ou melhor, a sua falta. É empírico que a reprodução de muitas espécies de animais e de plantas, em vista da continuidade, se dá pela junção de gâmetas femininos e gâmetas masculinos; nos mamíferos normalmente na sequência da cópula entre macho e fêmea. Possível no dimorfismo sexual, feminino e masculino, que queremos acentuar designando-o bipolaridade.

Sabemos que a procriação é uma dimensão antropológica e social imprescindível, que realiza um bem básico e precioso, o da geração da

---

<sup>8</sup> Distancia-se do que tinha sido considerado pela Congregação da Doutrina da Fé: «na presença do reconhecimento legal das uniões homossexuais ou da equiparação legal das mesmas ao matrimónio, com acesso aos direitos próprios deste último, é um dever opor-se-lhe de modo claro e incisivo», *Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais*, de 3 de junho de 2003, n. 5.

vida, que é a continuação da espécie humana, tarefa confiada pelo Criador ao casal. Por outro lado, não sendo a procriação o fim primário do casamento, a sua relação com a dimensão unitiva é conflituosa, daí a problemática do planeamento familiar e da procriação medicamente assistida.

No relacionamento homossexual a dimensão procriativa está estruturalmente, naturalmente ausente; é uma realidade objetiva, factual. A falta de fecundidade procriativa é consequência da falta de reciprocidade na diferença sexual. Assim, a relação homossexual não pode deixar de ser vista na sua inultrapassável incompletude em relação à heterossexual. Naturalmente esta tem essa potencialidade que a pode transformar ou não em atos, por opção, por patologia, ou por tempos naturalmente infecundos; aquela não a tem.

Isto não quer dizer que as pessoas homossexuais sejam estéreis, uma vez que têm gâmetas masculinos ou femininos, mas os atos em si são inférteis. Também não significa um juízo sobre a sua integridade moral, nem sobre a qualidade humana da relação, nem que sejam inferiores ou egoístas. É a relação que, nas suas possibilidades objetivas, é diferente.

Podemos, então, perguntar e responder: antropologicamente, nos diferentes pontos que comportam, heterossexualidade e homossexualidade, constituem meras variantes da sexualidade humana, vista como princípio indefinido, vago, em que não há ponto de referência? Pensamos que não. Assim, não parece errado ou pelo menos descabido, considerar, como já foi referido, que o arquétipo, o protótipo da sexualidade humana, como expressão de afeto e potencial procriação, seja a heterossexualidade. A sexualidade homossexual apresenta limitações e inegáveis diferenças que impedem de a equiparar em igualdade à heterossexual.

Não nos parece que seja resposta cabal à infertilidade procriativa, a fecundidade a outros níveis, espiritual, afetivo, cultural, etc., já que isso é para todas as pessoas: homossexuais, heterossexuais, célibes até. Também não cremos que se possa argumentar validamente que as pessoas homossexuais podem recorrer a técnicas de procriação medicamente assistida. Afinal, está a dizer-se que, perante uma limitação «natural», é necessário, conforme os casos, recorrer a gâmetas ou a útero de alguém do outro sexo, fora da relação, e usar como recurso, um processo «artificial» de inseminação ou de fecundação. Também acontece nos casais

heterossexuais, mas, neste caso, a impossibilidade de procriar decorre de uma patologia de infertilidade, que se tenta superar pela técnica.

Dito isto, há que dizer também e sublinhar que uma coisa é dizer que há diferença, outra que, pela forma a-normativa de sexualidade, as pessoas homossexuais sejam classificadas como anormais, ou não reconhecer a sua verdade, não respeitar a sua identidade, discriminá-las, etc. Como já foi dito, há que valorizar a dimensão relacional, a comunhão interpessoal, que pode ser para as pessoas o modo mais frutuoso de ter relações boas e de realização pessoal.

### **B. Casamento e uniões homossexuais; discernimento e atendimento pastoral**

Em português há duas palavras para dizer a relação institucional da união entre pessoas: «casamento» e «matrimónio». A primeira refere-se à realidade civil, a segunda à dimensão teológica e canónica, que comporta também a anterior; utilizamo-las nestes sentidos.

Sobre a problemática da abordagem moral a situações «irregulares» ou «imperfeitas», no âmbito do matrimónio, o Papa Francisco pronunciou-se na *Amoris Laetitia*, texto inovador em matéria de teologia moral e de moral da sexualidade, sobretudo na questão das pessoas divorciadas tornadas a casar. Faz também referências às uniões homossexuais e é possível encontrar analogias. Vejamos:

«O matrimónio cristão, reflexo da união entre Cristo e a sua Igreja, realiza-se plenamente na união entre um homem e uma mulher, que se doam reciprocamente com um amor exclusivo e livre fidelidade, se pertencem até à morte e abrem à transmissão da vida, consagrados pelo sacramento que lhes confere a graça para se constituírem como igreja doméstica [...] Algumas formas de união contradizem radicalmente este ideal, enquanto outras o realizam pelo menos de forma parcial e analógica.» (AL 292)

Pensamos que uma das «formas de união que contradizem radicalmente o ideal do matrimónio cristão», seja a das pessoas homossexuais, e as que «o realizam, pelo menos de forma parcial e analógica», sejam o

casamento civil, a união de facto estável e a dos divorciados tornadas a casar. Noutras passagens refere as «uniões entre pessoas do mesmo sexo».

«É claro que só a união exclusiva e indissolúvel entre um homem e uma mulher realiza uma função social plena, por ser um compromisso estável e tornar possível a fecundidade. Devemos reconhecer a grande variedade de situações familiares que podem fornecer uma certa regra de vida, mas as uniões de facto ou entre pessoas do mesmo sexo, por exemplo, não podem ser simplesmente equiparadas ao matrimónio.» (AL 52)

E mais concretamente:

«Quanto aos projetos de equiparação ao matrimónio das uniões entre pessoas homossexuais, não existe fundamento algum para assimilar ou estabelecer analogias, nem sequer remotas, entre as uniões homossexuais e o desígnio de Deus sobre o matrimónio e a família.» (AL 251)

É dito que as uniões entre pessoas do mesmo sexo, são uma da «grande variedade de situações familiares», com «uma regra de vida», e nelas podem existir valores iguais aos do casamento. Mas «contradizem radicalmente o ideal do matrimónio cristão», não lhe podem ser «equiparadas» ou «assimiladas», não estão «abertas à transmissão da vida» ou «tornam possível a fecundidade». O que não diz também é importante. *Amoris Laetitia*, ao contrário dos textos anteriores do Magistério, não fala de «desordem moral objetiva», nem de «intrinsecamente desordenado»; não formula uma condenação ética geral dos atos homossexuais, porque valoriza a dimensão subjetiva, o juízo de consciência pessoal e o seu discernimento. Como fazê-lo?

Indicamos sumariamente algumas referências presentes na própria exortação apostólica: atenção às «situações complexas» (AL 247), aos «casos difíceis» (AL 305) e aos «limites» (AL 37), termo genérico que acolhe todas as limitações da liberdade: a pessoa pode conhecer a norma moral; sabe o seu valor e pertinência, mas é-lhe inacessível pela sua idiosincrasia e a sua história.

Tem presente que «as normas gerais apresentam um bem que não se deve nunca ignorar nem negligenciar, mas [que] na sua formulação não podem abarcar no absoluto todas as situações particulares» (AL 304). Considera «o bem possível» (AL 308, 309), não o bem ideal, de modo a valorizar o bem que há; não fala de «mal menor». Não se trata propriamente de *minus malus*, mas um *minus bonus*. Propõe o acompanhamento.

«A Igreja conforma o seu comportamento ao do Senhor Jesus que num amor sem fronteiras, se oferece por todas as pessoas sem exceção [...] Deve assegurar-se um respeitoso acompanhamento para que quantos manifestem a tendência homossexual possam dispor dos auxílios necessários para compreender e realizar plenamente a vontade de Deus na sua vida.» (AL 250)

O tríptico a «acompanhar», «discernir» e «integrar», referido a «situações matrimoniais imperfeitas»<sup>9</sup>, deve estender-se a outras problemáticas. O Papa, depois de ter reafirmado a «integração de todos» e o «dever de ajudar cada um a encontrar a sua própria maneira de participar na comunidade eclesial», diz que «não se refere só aos divorciados que vivem numa nova união, mas a todos em qualquer situação em que se encontrem» (AL 297).

Quem conhece e determina a vontade de Deus na própria vida? Como se discerne? Francisco «reitera que nem todas as discussões doutrinárias, morais ou pastorais devem ser resolvidas através de intervenções magisteriais» (AL 3), e que é necessário.

«Deixar espaço à consciência dos fiéis que muitas vezes respondem o melhor que podem ao Evangelho no meio dos seus limites e são capazes de realizar o seu próprio discernimento perante situações onde se rompem todos os esquemas. Somos chamados a formar as consciências, não a pretender substituí-las.» (AL 37)

---

<sup>9</sup> Permito-me referir um texto pessoal: J. TRIGO, *Situações conjugais «irregulares» / «imperfeitas»; a novidade de «Amoris Laetitia»*, in A. CANAVARRO (coord.) *O Evangelho da família em tempos de mudança*, Porto, Universidade Católica Editora, 2020, pp. 131-180.

E mais adiante:

«A consciência das pessoas deve ser melhor incorporada na práxis da Igreja em algumas situações que não realizam objetivamente a nossa concepção do matrimónio. É claro que devemos incentivar o amadurecimento duma consciência esclarecida, formada e acompanhada pelo discernimento responsável e sério do pastor, e propor uma confiança cada vez maior na graça. Mas esta consciência pode reconhecer não só que uma situação não corresponde objetivamente à proposta geral do Evangelho, mas reconhecer também, com sinceridade e honestidade, aquilo que, por agora, é a resposta generosa que se pode oferecer a Deus e descobrir com certa segurança moral que esta é a doação que o próprio Deus está a pedir no meio da complexidade concreta dos limites, embora não seja ainda plenamente o ideal objetivo.» (AL 303)

Três vezes fala de «consciência», como instância onde o discernimento pessoal e pastoral se deve apoiar para poder ter «certa segurança moral» daquilo que Deus está a pedir numa situação, mesmo reconhecendo que não é o ideal objetivo. O percurso é para «discernir» por parte da pessoa homossexual, as melhores formas de realizar a própria vocação pessoal e eclesial. Não se limita a acolher e a discernir, mas a integrar, e integrar as pessoas homossexuais significa respeitar a sua condição e também a sua opção de viver em companhia ou em celibato<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> O relatório depois da discussão, no sínodo de 2014, apresentado no dia 13 de outubro de 2014, no item «acolher as pessoas homossexuais» (nn. 50-52) diz: «as pessoas homossexuais têm dons e qualidade para oferecer à comunidade cristã; somos capazes de acolher estas pessoas, garantindo-lhes um espaço de fraternidade nas nossas comunidades? Muitas vezes desejam encontrar uma Igreja que seja casa de acolhimento para eles. As nossas comunidades são capazes de sê-lo, aceitando e valorando a sua orientação sexual, sem comprometer a doutrina católica sobre a família e o matrimónio? A questão homossexual interpela-nos a uma reflexão séria sobre como elaborar caminhos realistas de crescimento efetivo e de maturidade humana e evangélica, integram a dimensão sexual; apresenta-se, portanto, como um desafio educativo importante. A Igreja, no entanto, afirma que as uniões entre pessoas do mesmo sexo não podem ser equiparadas ao casamento entre homem

O documento final do sínodo sobre «os jovens, a fé e o discernimento vocacional», de 27 de outubro de 2018, a propósito da sexualidade, fala das «dificuldades no atual contexto cultural», e considera «urgente a busca de modalidades adequadas, que se traduzam concretamente na elaboração de renovados caminhos de formação»<sup>11</sup>. O método é a «escuta com empatia, no acompanhamento e no discernimento, atendo-se à linha indicada pelo Magistério recente» (n. 149), certamente a *Amoris Lætitia*. Depois reconhece:

«As questões relativas ao corpo, à afetividade e à sexualidade precisam duma elaboração antropológica, teológica e pastoral mais profunda [...] Dentre tais questões, sobressaem particularmente as relativas à diferença e harmonia entre identidade masculina e feminina e às inclinações sexuais.»

Reafirma «a relevância antropológica determinante da diferença e reciprocidade entre o homem e a mulher, e considera reduutivo definir a identidade das pessoas unicamente a partir da sua orientação sexual». Refere-se às pessoas homossexuais: «em muitas comunidades cristãs, já existem percursos de acompanhamento na fé de pessoas homossexuais; o sínodo recomenda que se favoreçam tais percursos». Por eles, «as pessoas são ajudadas a ler a sua história, aderir livre e responsabilmente à sua vocação batismal, reconhecer o desejo de pertencer e contribuir para a vida da comunidade e discernir as melhores formas para o concretizar» (n. 150).

A nível eclesial a situação é inédita; há dificuldade em ler o real e em medir-se com as diferenças. Como pode o cristão homossexual viver a sua existência de batizado e membro da comunidade, com a percepção de «ter sido feito mal» e de ilegitimidade, por uma situação de que não é responsável? Tem o direito ao cuidado pastoral que ajude a viver a fé pessoal e comunitária na sua particular condição de vida.

---

e mulher [...] Sem negar as problemáticas morais ligadas às uniões homossexuais, verifica-se que há casos em que o apoio mútuo até ao sacrifício constitui um apoio precioso para a vida dos partners». Esta posição aparece muito esfumada em *Amoris Lætitia*.

<sup>11</sup> Não teve acolhimento na exortação apostólica posterior, *Christus Vivit*, de 25 de março de 2019.

É facto significativo que o *Instrumentum laboris*, texto preparatório para o sínodo de 2023, inclua uma referência explícita às chamadas questões de género onde se colocam também as pessoas homossexuais. Indica que «os documentos finais das assembleias continentais mencionam frequentemente aqueles que não se sentem aceites na Igreja, como os divorciados e recasados, as pessoas em casamentos polígamos ou as pessoas LGBTQ+», e pergunta-se:

«Como podemos criar espaços em que aqueles que se sentem magoados pela Igreja e não bem-vindos pela comunidade, possam sentir-se reconhecidos, acolhidos, não julgados e livres para fazer perguntas? À luz da exortação apostólica pós-sinodal *Amoris Laetitia*, que passos concretos são necessários para chegar às pessoas que se sentem excluídas da Igreja por causa da sua afetividade e sexualidade (por exemplo, divorciados recasados, pessoas em casamentos polígamos, pessoas LGBTQ+, etc.)?».

Tem-se debatido a possibilidade de uma celebração de bênção. A Congregação para a Doutrina da Fé, a 22 de fevereiro de 2021, respondeu «negativamente» ao quesito: «a Igreja dispõe do poder de abençoar as uniões de pessoas do mesmo sexo?». Na «nota explicativa» diz-se que

«A presença em tais relações de elementos positivos, que em si são dignos de ser apreciados e valorizados, não é, porém, capaz de torná-las honestas e, assim, um destinatário legítimo da bênção eclesial, pois tais elementos encontram-se a serviço de uma união não ordenada ao desígnio do Criador.»

E mais adiante:

«É ilícita toda forma de bênção que tenda a reconhecer as uniões [homossexuais]. Neste caso, a bênção não manifestaria a intenção de confiar à proteção e à ajuda de Deus alguns indivíduos, mas de aprovar e encorajar uma escolha e uma praxe de vida que não podem ser reconhecidas como objetivamente ordenadas aos desígnios divinos revelados.»

Em suma: «a Igreja recorda que Deus [...] não abençoa nem pode abençoar o pecado». No juízo moral expresso: «a honestidade», «o pecado», acentua-se a dimensão objetiva, com uma fundamentação de carácter divino: «a ordenação do desígnio do Criador», ações «que não podem ser reconhecidas como objetivamente ordenadas aos desígnios divinos revelados». A dimensão subjetiva, tão relevada em *Amoris Laetitia*, está ausente, e chama a atenção de que se fale de «escolha de vida», quando, como vimos, no *Catecismo* se diz expressamente que as pessoas homossexuais «não escolheram a sua condição de homossexuais». Há quem considere posição indiscutível, como que irreformável.

Os bispos flamengos publicaram, a 20 de setembro de 2022, uma nota intitulada «Estar pastoralmente próximo dos homossexuais; por uma Igreja acolhedora que não exclua ninguém». Partem da afirmação de AL 250: «que cada pessoa, independentemente da própria orientação sexual, seja respeitada na sua dignidade e acolhida com respeito».

Pretendem «continuar o caminho, dando a esta pastoral um carácter mais estrutural». Ao falar de «assistência e orientação pastoral», declaram «o apreço e o apoio» às pessoas que «permanecem célibes» e às que «escolhem viver em relação, numa união duradoura e fiel com um *partner* [...] porque também esta relação, mesmo não sendo um matrimónio na Igreja, pode ser fonte de paz e de felicidade para as pessoas envolvidas». Também os familiares merecem atenção (citam AL 250). A sociedade e a comunidade eclesial precisam de continuar a procurar «uma melhor compreensão, que possa favorecer uma melhor integração».

Propõem uma «abordagem estrutural» interdiocesana, e propugnam uma «pastoral que se concentre no encontro e no diálogo». «Os crentes que vivem numa relação homossexual estável [...] querem ser ouvidos e reconhecidos na comunidade de fé». É uma «abordagem pastoral, com espaço para o discernimento espiritual, para o crescimento interior e para as decisões conscienciosas [...] Valorizar a consciência das pessoas, mesmo nas situações de vida que não correspondem plenamente ao ideal objetivo de matrimónio.» (citam AL 303)

O acompanhamento pastoral é importante para «a integração na comunidade de fé das pessoas ou das uniões homossexuais» (citam AL 297). Terminam com a proposta de uma «oração pelo amor e a fidelidade». O Caminho Sinodal Alemão manifestou-se no mesmo sentido; muitos têm posição idêntica, outros, aliás, já a praticam.

Tal bênção não é alternativa ao sacramento do matrimónio, nem um certificado da legitimidade da união. Há que distinguir entre «bênção» e «bênção nupcial», nem se deve pedir às bênções que satisfaçam critérios próprios dos «sacramentos». A confusão que pode gerar em paralelo com o casamento, não justifica a negação; o que há que ter, é uma atitude pastoral de esclarecimento e de descrição. Como «sacramentais» são impetração de «efeitos espirituais» (can. 1166) uma ajuda divina para viver uma situação pessoal.

Se está presente a fé, são cristãos que vivem numa situação específica e que buscam, como tal, bênção sobre o bem das suas vidas; o pedido de bênção indica que a relação se situa no horizonte de Deus. Bendiz-se e agradece-se o bem que existe na relação, e invoca-se na esperança, ajuda de Deus para o futuro. Não nos parece que se possa aceitar o argumento de que só é possível abençoar cada uma das pessoas individualmente, mas não a relação entre si, como se se pudesse separar a pessoa da sua vivência, no caso, partilhada.

Por outro lado, não se percebe bem que não se possam abençoar pessoas homossexuais crentes que vivem em relação estável, e se possam abençoar objetos e animais. Abençoaram-se armas de guerra, abençoaram-se e abençoam-se casamentos, sem expressão de afeto e até sem compromisso cristão, e a que é reconhecida dignidade de matrimónio sacramental, por exigências dinásticas entre Estados e famílias, por interesses económicos, de património e de linhagem familiar. Aliás a bênção pode ser dada a não-católicos (can. 1170), batizados ou não, sem que isso implique aprovação da sua não plena comunhão com a Igreja e sem qualquer promessa de conversão ou adesão à sua doutrina; basta o pedido sincero de ajuda.

### **C. Linguagem verbal e linguagem corporal**

Já referimos a possibilidade e até a conveniência e vantagem de duas pessoas do mesmo sexo partilharem suas vidas em união continuada e legalizada. A questão está em considerar tais uniões sob a designação de «casamento», em igualdade com o das pessoas heterossexuais. Por um lado, reivindica-se e bem, o direito à diferença, por outro, quer-se a mesma designação. Na reivindicação da visibilidade e da integração social e jurídica, inclui-se também a «luta pelas palavras»,

adotando conceitos já definidos. Não é uma questão nominalista, mas de substância.

Ninguém é dono das palavras; há evolução linguística e polissemia, algumas foram até perdendo o significado original e adquirindo outros. Mas a linguagem importa; não é apenas informativa ou descritiva, é também performativa; isto é, atua como forma de ação social e tem efeitos de moldar a percepção e o pensamento. Contudo, a mesma denominação não torna iguais realidades diferentes; a linguagem inclusiva não exclui as diferenças reais.

Parece-nos ser o caso do uso da palavra «casamento», para designar tanto a união entre pessoas heterossexuais, como entre homossexuais. Julgamos que a reserva ao seu uso tradicional e comum, não seja discriminatória dos direitos das pessoas homossexuais no reconhecimento social e jurídico. O que consideramos exato é que haja para realidades diferentes, palavras diferentes; para realidades novas, palavras novas. Não deixa de ser paradoxal verificar que, no âmbito das questões de género, se criaram novas palavras para indicar realidades que se foram reconhecendo e tematizando: «disforia de género», «transgénero», «cisgénero», «binário», homossexualidade «egossintónica», «egodistónica», etc.

O que fica dito para «casamento» aplica-se a outras designações: «marido», «casal», etc. Neste caso, correntemente, quando se pergunta a um casal sobre o número de filhos, a resposta, às vezes, é: «um casalinho», isto é, um rapaz e uma rapariga, ou quando se diz que se tem um «casal», por exemplo de periquitos, refere-se a um macho e uma fêmea.

Uma referência ao corpo e à sua linguagem, que concerne mais às questões de género. Muitas vezes nos referimos a esta na comunicação: o modo como as pessoas se apresentam, se movimentam as mãos, as expressões do rosto, a posição do corpo, o tom de voz, etc. Mais diferenciador e significativo são a constituição física, anatómica, fisiológica do homem e da mulher; trazem consigo uma mensagem. A diferença sexual dos corpos, própria da heterossexualidade, releva mais a simbólica da alteridade pessoal do que a similitude sexual característica da homossexualidade. Isso é patente, sobretudo no processo da geração: o homem proporciona o espermatozoide, a mulher, o ovócito; depois, é nela que se processa a fecundação, a gestação, a gravidez, o parto e a amamentação. Não é isso diferenciador?

Em várias modalidades desportivas a dimensão corporal e física é determinante. Por isso, as competições são organizadas por sexos: masculino e feminino; a mesma é praticada separadamente por homens ou por mulheres. Não cremos que seja discriminatório; antes, que corresponde à realidade das pessoas, nem nos parece que possa haver, a nível de competição, equipas mistas. Aliás, se não houvesse diferenciação, os homens normalmente ganhariam os lugares do pódio, não porque sejam mais capazes em virtudes desportivas, mas porque são fisicamente diferentes. A maratona masculina não é mais do que a feminina, e assim noutras modalidades. Outro assunto é a questão de mulheres transgénero que têm algumas características masculinas, o que, na competição com outras, desequilibra, à partida, a igualdade.











## 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

Com o apoio de

 PORTICUS

Parceiros



[www.uceditora.ucp.pt](http://www.uceditora.ucp.pt)

