

Cultura(s) e identidade(s) na procura da verdade

Uma perspectiva a partir da antropologia teológica*

ANTÓNIO MARTINS**

Cultura, identidade, verdade... Palavras tão fortes, relativas a realidades tão complexas, portadoras de tão variadas polissemias e ambiguidades, que só pronunciá-las nos assusta, quanto mais abordar os possíveis significados a que as mesmas se referem. Porque acreditamos no sentido, e sabemos que este nos é oferecido como profecia e compromisso, com humildade nos atrevemos a sondar o abismo da realidade (aqui o abismo da realidade humana) que estas palavras em epígrafe evocam. Fazemo-lo partindo de dois princípios que, em seu paradoxo, mutuamente se implicam: o primeiro, a realidade humana é portadora de um excesso de sentido em nossa tarefa de nomeação e de decifração; um segundo, nesta nossa tarefa comum de reinventar o humano somos criadores de sentido. Todo o sentido é um excesso, que é preciso deixar aparecer, revelar-se¹. Por isso acreditamos no valor aproximativo, indicativo e evocativo das palavras e dos conceitos, como mediação necessária entre a realidade e a nossa decifração da mesma. O apofatismo do silêncio da palavra, perante a excedência da realidade, é necessário como contenção a toda a pretensão de um discurso totalitário. Tal não nos leva a prescindir da exigência epifânica da palavra, como expressão de sentido, como consentimento da realidade que

* Conferência realizada no âmbito do I Forum Diocesano da Pastoral da Cultura da Diocese do Algarve, em Tavira, a 12 de Maio de 2012.

** Faculdade de Teologia (Lisboa) – Universidade Católica Portuguesa.

¹ Cf. A. GESCHÉ, *Le sens*, Paris 2010, 9-18.

somos e que nomeamos, tentando decifrar o enigma da nossa comum condição, e nela de cada um de nós.

Não nos move a pretensão de chegar a imediatos consensos, pois bem sabemos, dada a amplitude dos termos que aqui interpretamos, que os mesmos têm significados e espaço de aplicação diferentes para cada um de nós. Vale, desde logo, a viagem comum ao consentimento mútuo de narrativas reveladoras de sentido, que resultam dos nossos percursos de vida, da nossa experiência interpretativa, das sínteses a que nos foi possível chegar. Apesar da pluralidade de leituras interpretativas da cultura, da identidade, da verdade, temos como interesse comum a decifração da condição humana, pela mediação e invenção da cultura como espaço de identidade(s) partilhada(s) e confrontada(s). O humano interessa-nos, é mesmo aqui hoje o nosso único interesse, enquanto crentes e não-crentes, escritores, artistas, agentes culturais, em síntese, inventores e reveladores do excesso de sentido que a condição humana reivindica.²

Ainda no pórtico desta introdução, acrescentamos um esclarecimento metodológico: o nosso contributo, brotando do âmbito da teologia, procura ensaiar uma decifração da condição humana na vertente que aqui nos convoca, a cultura. O nosso pressuposto, mais explícito num aspecto ou mais implícito noutra, assenta na aceitação do *plus* de sentido para o Homem que foi a existência de Jesus Cristo acreditado como cumprimento pleno do humano, a partir de uma fontalidade que o revela como dom querido de amor incondicional, cuja identidade, originalidade, diferença e implantação na vida não lhe é devida mas sempre recebida de outrem, de Deus-Pai. Afirmar a Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, do Concílio Vaticano II: «Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente (...). Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua sublime vocação» (GS 22). Por isso a identidade humana se decifra em Cristo, em perspectiva cristã, como mistério de uma filiação que reenvia a uma paternidade.

² Temos presente a afirmação de Paulo VI na homília de 9 de Dezembro de 1965, aquando da conclusão do Concílio Vaticano II e promulgação da Constituição Pastoral *Gaudium et spes*: «O nosso humanismo muda-se em cristianismo, e o nosso cristianismo faz-se teocêntrico, de tal modo que podemos afirmar: para conhecer a Deus, é necessário conhecer o homem (...). Amar o homem, dizemos, não como instrumento mas como que primeiro fim, que nos leva ao supremo fim transcendente»: PAULO VI, *Homília na 9ª sessão solene*, in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Documentos conciliares e pontificios*, Braga 1987¹⁰, 525. O Homem como fim e centro de tudo, nisso concordam crentes e não crentes, como reconhece a *Gaudium et spes* (cf. GS 12).

1. A complexidade dos conceitos cultura, identidade/alteridade, verdade

Cultura, identidade, verdade, três conceitos que mutuamente se implicam na decifração do humano. O que marca a diferença do Homem em relação ao biológico e ao físico (a natureza) é, precisamente, a sua capacidade simbólica, a tomada de consciência de si mesmo e a sua tradução criativa em comunicação, arte, técnica, saberes e linguagem. Numa palavra, o que especifica a identidade humana é a cultura, enquanto percepção e expressão consciente dessa mesma identidade³. Pela cultura, o Homem se expressa e continuamente se reinventa, recriando a sua própria identidade, conjugando biologia e biografia, involuntário e voluntário, determinação física e biológica com a aventura da liberdade, dando novos significados ao seu viver, projectando-se num futuro de promessa, pessoal e colectivamente, a partir do que recebe e faz memória. Tomamos aqui a descrição de cultura proposta pela Unesco, na Declaração da Cidade do México, de 1982:

Em seu sentido mais amplo, a cultura pode, hoje, ser considerada como o conjunto de traços distintivos, espirituais e materiais, intelectuais e afectivos que caracterizam uma sociedade ou grupo social. Ela engloba, além das artes e das letras, os modos de vida, os direitos fundamentais do ser humano, os sistemas de valores, as tradições e as crenças.

A cultura é, pois, o modo próprio do Homem tomar consciência de si e de se expressar, de se reconhecer como ser inacabado, questionando continuamente as suas realizações e procurando, incansavelmente, novas significações. Pela cultura, o Homem transcende a sua finitude e faz a memória de si mesmo, ao mesmo tempo que continuamente se reinventa. A cultura é, pois, uma realidade plural, complexa, não redutível a um conceito unívoco.

O Concílio Vaticano II marcou uma nova etapa no diálogo sincero e humilde da Igreja com o mundo contemporâneo, e também com o mundo da cultura enquanto expressão da contemporaneidade do nosso viver e sentir. A Constituição pastoral *Gaudium et spes* apresenta ela mesmo uma noção de cultura marcada pela dimensão da espiritualidade e da pluralidade:

A palavra «cultura» indica, em geral, todas as coisas por meio das quais o homem apura e desenvolve as múltiplas capacidades do seu espírito e do seu corpo; se esforça por dominar, pelo estudo e pelo trabalho, o próprio mundo; torna mais humana, com

³ Cf. G. MARTELET, *Évolution et création I. Sens ou non-sens de l'homme dans la nature?*, Paris 1998, 145.189.

o progresso dos costumes e das instituições, a vida social, quer na família quer na comunidade civil; e, finalmente, no decorrer do tempo, exprime, comunica aos outros e conserva nas suas obras, para que sejam de proveito a muitos e até à inteira humanidade, as suas grandes experiências espirituais e as suas aspirações (GS 53)⁴.

Para os Padres do Concílio, a cultura é sempre considerada em sua positividade, apesar das suas tensões e antinomias: «A cultura deve orientar-se para a perfeição integral da pessoa humana, para o bem da comunidade e de toda a sociedade» (GS 59). Pela cultura, o ser humano liberta-se da «escravidão das coisas» e «eleva-se a concepções mais sublimes da verdade, do bem e da beleza/ *ad sublimiores veri, boni et pulchri rationes (...) elevetur*» (GS 57). A cultura resulta, pois, em culto do humano, abertura à contemplação, sabedoria partilhada da vida, uma responsabilidade e uma tutela do humano.

Sobressai nos textos conciliares a cultura como missão de elevação da vida humana e de profecia de um futuro melhor. Citamos novamente a Constituição pastoral *Gaudium et spes* no apelo específico que faz à literatura e às artes:

Procuram elas dar expressão à natureza do homem, aos seus problemas e à experiência das suas tentativas para conhecer-se e aperfeiçoar-se a si mesmo e ao mundo; e tentam identificar a sua situação na história e no universo, dar a conhecer as suas misérias e alegrias, necessidades e energias, e desvendar um futuro melhor (*sortem hominis meliorem adumbrare satagunt*). Conseguem assim elevar a vida humana (*elevare valent*), que exprimem sob muito diferentes formas, segundo os tempos e lugares (GS 62)⁵.

Por seu lado, falar de identidades (declinamos deliberadamente o termo no plural) significa situarmo-nos na complexidade das culturas, enquanto expressão da construção das identidades, mas também condicionante das mesmas. A diversidade das identidades assinala também a diversidade das culturas ou a sua influência na construção, reconhecimento e afirmação das identidades, numa relação complexa de simultânea identificação e conflito, de recepção e superação, de acolhimento e de recusa. Toda a invenção das identidades, tanto ao nível do sujeito como dos grupos e dos povos, constrói-se na fidelidade a uma herança recebida, tornada própria ou rejeitada no todo ou em partes, e entregue ao futuro após a alquimia da personalidade, como experiência de vida. Se, por um lado as identidades se afirmam como

⁴ In CCONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Documentos conciliares e pontifícios*, 386.

⁵ In CCONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Documentos conciliares e pontifícios*, 392.

processo de fidelidade às heranças culturais recebidas, de igual modo se podem apresentar também como contra-corrente, em deliberada ruptura com a herança recebida (religiosa, moral, artística, familiar...), originando novas narrativas culturais, tanto estéticas como éticas. A cultura constitui, assim, o espaço vital da invenção, integração e consolidação das identidades; mas estas, em seu permanente dinamismo, originam também novas criações culturais, novas narrativas simbólicas, outras hermenêuticas da condição humana, expressão de novos estados de consciência e de pertença⁶.

A par do termo «identidade» está o conceito de «alteridade». A identidade própria (ipseidade) de um sujeito pessoal ou colectivo reconhece-se, nomeia-se e narra-se, na confirmação ou na recusa, perante a identidade de um outro sujeito (a alteridade), pessoal ou colectivo, portador da sua cultura, da sua memória, da sua corporeidade. O outro, em sua diferença irreduzível, simultaneamente fascina e ameaça, precisamente pela estranheza da sua alteridade⁷. A complexa rede de sociabilidades e de relações constituem o húmus da invenção das identidades, num misto de confronto e assimilação, mediante a criação de um projecto partilhado de compromisso, no reconhecimento de um território comum de pertença. A identidade afirma-se, elabora-se, reinventa-se como processo em aberto, como viagem existencial perante a alteridade. O comum e o diferente, a coexistência e o confronto, a proximidade e a estranheza fazem parte, por igual, da construção das identidades das pessoas, dos grupos, dos povos e das respectivas culturas.

É perante o outro que o próprio se reconhece também outro, original, diferente. É o outro que confirma a diferença do próprio, permanecendo irreduzivelmente outro, integrado ou excluído do território da comum pertença que é a cultura. Citamos aqui as sábias palavras de Elmar Salmann:

Não existe encontro sem risco, porque ninguém pode justificar o salto que supõe abandonar-se a outro, pôr-se à sua disposição, confiando uma parte da própria identidade em suas mãos sem qualquer garantia. De facto, o outro pode sempre enganar-nos, ou responder não, ou simplesmente não estar à altura da situação. Cada um deve, portanto, aventurar-se e superar a fronteira mágica da sua zona de segurança; cada um deve expor o santíssimo da sua solidão e correr o risco de ser

⁶ Tivemos, particularmente, presente no nosso desenvolvimento os seguintes contributos bibliográficos: I. SANNA, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Brescia 2006, 131-265; F. G. BBRAMBILLA, «L'identità transitiva. Per un'antropologia drammatica», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'identità e i suoi luoghi. L'esperienza cristiana nel farsi dell'uomo*, Milão 2008, 21-66.

⁷ «Étrangement, l'étranger nous habite: il est la face cachée de notre identité, l'espace qui ruine notre demeure, le temps où s'abîment l'entente et la sympathie»: J. KRISTEVA, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris 1988, 9.

recusado ou mal-entendido. Todo o encontro vive deste ritmo entre o abandono no qual morremos, por um lado, e a palavra e o gesto que nos ressuscita, por outro⁸.

Cultura e identidade / alteridade, conceitos para dizer a complexidade das sociabilidades e das relações humanas, em sua poderosa força de inclusão ou de exclusão, numa contínua instabilidade criativa. Porque a condição humana, em sua fecundidade criadora de culturas e identidades, é um terreno move-dição, em que nada está adquirido ou consolidado. Por isso mesmo, tanto as culturas como as identidades são, igualmente, territórios instáveis, de violentos confrontos, tecidos em constante recomposição. Tanto a cultura como a identi-dade são portadoras de uma intrínseca maleabilidade e plasticidade. Por isso cultura e identidade são, necessariamente, conceitos complexos, polissémicos, permeáveis, abertos, susceptíveis de diferentes interpretações, pois eles mesmos dizem já que a narrativa da existência humana é uma permanente hermenêutica criativa de si mesmo.

Verdade, outro conceito ambíguo e hoje tão incómodo em tempos de relativismos e de subjectivismos generalizados. O que é a verdade, e quem tem autoridade para anunciá-la? Foi em nome de uma concepção inquestionável de verdade imposta que a história humana conheceu fanatismos e perseguições, cruzadas e inquisições de toda a espécie, barbáries e campos de extermínio. Verdade, dogmas ideológicos, religiosos ou até mesmo científicos, política e violentamente impostos como concepções de vida definitivas e excludentes de todas as não concordâncias. Em nome de Deus, do Estado, da raça, do partido, impuseram-se pela força identidades moduladores de uma concepção uniforme e totalitária de existência, sem espaço para questionamento nem para a dúvida. Porque toda a sociedade com uma concepção totalitária e hegemónica apresenta-se como exclusiva, universal e definitiva, violentamente redentora de um mal que é sempre dos outros. Nesta perspectiva, a verdade apresenta-se como identidade inquestionável imposta pela lei, pela moral, pelo dogma ou pela ideologia, com uma pretensa evidência de uma racionalidade que não admite contraditório nem dissidência. Que sentido tem reivindicar hoje um fundamento de autenticidade, de solidez, quando tudo é transitório, quando o critério último de vida é a subjectividade, quando a nossa compreensão do real não passa de mera interpretação circunstanciada e relativa?

E todavia a vida pessoal e colectiva não se sustenta numa permanente mentira e inautenticidade. As relações exigem transparência, a credibilidade

⁸ E. SALMANN, *Cristianismo e cultura postmoderna*, Madrid 1999, 31.

das identidades autenticidade, a fecundidade da cultura consistência e profundidade. A mentira falsifica a cultura e o humano, cria barbárie e confusão. Estes perigos não estão ausentes em nossa cultura virtual da informação instantânea quando o real não passa de simulacro, de falsificação, de criação de identidades fictícias e meramente virtuais. Sem aquela dimensão de verdade (de solidez e de consistência) nenhuma identidade pessoal e/ou colectiva seria credível e suportável. A verdade é a revelação da autenticidade das coisas e das pessoas, o fundamento e a consistência daquilo que se mostra⁹. Toda a identidade exige uma verdade como fundamento e garantia do seu futuro, para se reconhecer e ser reconhecida, precisamente, como única e original, irreduzível e irrepetível. Podemos, pois, descrever a verdade como revelação autêntica do humano, ou do humano em sua autenticidade. A revelação do que já se é, daquele excesso de gratuidade que habita a realidade e faz com que o real seja ele mesmo.

2. Corpo, identidade e cultura

O Homem é corpo, e não tem corpo. A identidade da pessoa define-se e expressa-se pela sua condição corpórea, síntese de biologia e biografia, de interioridade e visibilidade, de subjectividade e objectividade, confluência de espírito e matéria. O corpo constitui a narração autêntica da totalidade da vida humana, com a sua finitude e transcendência, os seus limites e a sua superação, a consciência de si e a sua implantação no mundo, revelação e ocultamento, aproximação e distância, fronteira e confluência de encontros. O corpo é o modo humano da pessoa se exprimir e se relacionar com o mundo, com os outros, com Deus, e de se experimentar como interioridade e interiorização de todas as suas vivências e percepções¹⁰. No corpo a pessoa sente, vive, ama, celebra a vida e celebra-se, experimenta a finitude e a vulnerabilidade, cria cultura e inventa-se como identidade recebida e dada. Podemos afirmar que a invenção da identidade humana é a gestão cultural, simbólica, afectiva do corpo

⁹ Cf. M.-THEOBALD-J.-Y. LACOSTE, «Verité», in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 1212-1218. «O acto de se mostrar, considerado em si mesmo, é a essência da verdade. Porquanto esta consiste no puro acto de se mostrar, aparecer, manifestar, revelar, podemos chamar à verdade “mostração”, “aparicação”, “manifestação”, “revelação”»: M. HENRY, *Eu sou a verdade. Por uma filosofia do cristianismo*, Lisboa 1998, 23.

¹⁰ Neste ponto, a nossa reflexão encontra no capítulo «La categoria dell’immagine e il corpo umano» de I. SANNA, *L’identità aperta*, 317-355, ampla informação bibliográfica e sólidas perspectivas de sistematização. Cf. ainda G. PIANNA, «L’ambivalenza del corpo. Per un approccio simbolico», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Il corpo alla prova dell’antropologia cristiana*, Milão 2007, 3-23; P.-H. CASTEL, «Identité», in M. MARZANO, *Dictionnaire du corps*, Paris 2007, 479-483.

que somos, superação do determinismo biológico pela cultura e pela relação. O corpo objectiva e expressa o mistério indisponível da interioridade da pessoa, o seu acontecer em dádiva. Por isso a cultura e a identidade afirmam-se como uma hermenêutica recriativa do corpo enquanto vivência e expressão de si mesmo na relação com o mundo e com os outros. O corpo é a história concreta, com memória, presença e promessa de uma identidade pessoal única, de uma originalidade que ultrapassa todos os padrões definitórios *a priori*. «O corpo transporta consigo os estigmas da nação e os sintomas da morte; transporta em si todos os impactos e contactos da existência (...). É o lugar do torneio agonal e agónico de cada impacto»¹¹.

É-se homem ou mulher numa identidade assinalada desde logo pelo masculino ou feminino do dado biológico. À determinação biológica do sexo acrescenta-se a construção cultural e afectiva do género, debate vivíssimo e fracturante em nossas sociedades contemporâneas com a sua tradução em novos ordenamentos jurídicos, não sem perplexidade e incómodo. O corpo apresenta-se como uma invenção simbólica da cultura¹². Todas as sociedades e culturas ritualizam o corpo pela moda, pelo desporto, pela alimentação e pelo erotismo. O corpo é uma identidade em construção e todas as culturas o sabem intuitivamente. Por isso todas as culturas procuram objectivar o corpo em modelos de comportamento unificado, em referências simbólicas comuns, o que não deixa de denunciar uma certa pretensão totalitária das culturas sobre o corpo. A este totalitarismo cultural em termos passados, reage hoje o mundo ocidental salientando a dimensão da subjectividade, da aventura pessoal na invenção da identidade.

Com os avanços científicos e tecnológicos, a cultura oferece hoje a possibilidade do Homem se libertar do seu determinismo biológico, com a utopia (improvável) de que o consiga totalmente. Pela manipulação do património genético pode-se alterar e corrigir insuficiências biológicas. No corpo introduzem-se próteses e implantes, corrigindo o desgaste físico de órgãos debilitados ou disfuncionais. A carne é invadida pela técnica, uma dimensão e outra coexistem na mesma identidade corpórea da pessoa. O corpo começa a apresentar-se como um híbrido, em que o natural se mistura com o artificial numa diluição de fronteiras. As relações de reais passam a virtuais, a carne dilui-se e apaga-se sem espessura nem concreteza, sem calor de pele nem paixão afectiva de con-

¹¹ E. SALMANN, *Cristianismo y cultura postmoderna*, 35.

¹² Cf. R. HANNAFORD-J. JOBLING (ed.), *Theology and the Body. Gender, Text and Ideology*, Herefordshire 1999; C. VON BRAUN, «La codificazione culturale del corpo maschile e del corpo femminile», *Concilium* 2 (2002), 46-61; F. AKASHE-BÖHME, «Esperienze interculturali: la concezione occidentale del corpo come prospettiva globale», *Ibidem*, 137-142.

tacto, na complexidade desvirtuada das redes sociais da web. Curiosamente, esta aventura cultural pela informática, altamente tecnológica, não valoriza a carnalidade do corpo, antes o reduz a objecto manipulável e supérfluo¹³. À frieza da racionalidade das filosofias totalizantes do passado, ou da racionalidade das modernas descobertas científicas e tecnológicas de intervenção no corpo do presente, reconhece-se, contemporaneamente, o valor da sensibilidade, da afectividade e da experiência na construção da identidade do sujeito e da sua inteligência. O *cogito ergo sum* cartesiano é corrigido, em registo português, pelo *sinto logo existo*¹⁴. O sentir e as emoções têm a sua racionalidade.

Em tempos de racionalidade científica e tecnológica criam-se novos mitos, idealizações fictícias do nosso viver colectivo e pessoal: o mito dum corpo saudável, indolor, objecto de dietas, de plásticas, de *bodybuilding*, em permanente recusa da sua finitude e da sua precaridade, como se fosse possível viver sem feridas nem ser trespassado pela dor¹⁵. Ou o mito de um corpo jovem, construído esteticamente num modelo idealizado de uma juventude perene, que ignora a usura do tempo, a desvitalidade condicionante do próprio viver, a progressiva fragilidade física e psíquica, a existência como peregrinação marcada pelo tempo que em nós deixa marcas irreparáveis. Novos platonismos habitam hoje a nossa cultura com a sua inscrição na invenção de um corpo que resiste ao tempo e se recusa, ao menos, mentalmente envelhecer, drama de uma cultura que tem dificuldade em se reconciliar com a precaridade da condição humana, frágil e sempre ameaçada¹⁶. Por onde decidir, pelo corpo viçoso e sempre belo, musculado, sedutor, protagonista perene da celebração da vida sem limites nem entraves, que constantemente nos aparece nos anúncios publicitários, ou pelo corpo nu e cru, feio, desconcertante, repelente e agressivo, que podemos identificar na imaginária das pinturas de um Lucien Freud? E, curiosamente, uma e outra leitura estética, pela positiva a primeira ou pela negativa a segunda, reencontram-se numa concepção de corpo reduzido ao epidérmico, sem paixão nem drama, despojado de mistério e de pessoalidade, de sua dignidade

¹³ H. KAKER, «Il corpo perfetto», *Conclium* 2 (2002) 18-30; K-WIEGERLING, «Il corpo superfluo. Utopie delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione», *Ibidem* 31-45.

¹⁴ Tese defendida, com forte impacto no mundo académico e na opinião pública, por A. DAMÁSIO, *O erro de Descartes*, Lisboa 1995. O espanhol X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 33-37, cunha mesmo a expressão «inteligencia sentiente», não distante da afirmação pascaliana: «Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point (O coração tem razões que a razão desconhece)»: PASCAL, *Pensées*, Paris 2005, 85 (página 132).

¹⁵ Cf. D. LE BRETON, *Anthropologie du corps e modernité*, Paris 1990; J. KELEN, *La divine blessure*, Paris 2005.

¹⁶ Cf. A. MARTINS, «A condição corpórea da pessoa em J. L. Ruiz de la Peña», *Didaskalia* 34 (2004) 129-133.

irreduzível¹⁷. Entre a exaltação ou a humilhação do corpo, propõe-se uma cultura alternativa da dignidade do corpo, capaz de reivindicar e assinalar, pelo compromisso existencial, a dimensão da interioridade, o ser humano como mistério indisponível.

Qualquer reconhecimento e aceitação da pessoa, ou o seu contrário de exclusão e de recusa, têm a sua tradução imediata no modo como o seu corpo é considerado ou desprezado. O espaço de acolhimento ou de indiferença, se não mesmo de rejeição, que damos à alteridade do outro, significa aceitação ou rejeição da sua condição corpórea, e o que ela comporta de luminosidade, de celebração, mas também de obscuridade, de espessura e de ameaça. Cuidar de uma pessoa é cuidar do seu corpo, agredi-la é agredir o seu corpo. Por isso não se pode conceber uma cultura como invenção do humano que não seja uma cultura da vida, uma reivindicação da dignidade de viver, não só como tarefa pessoal mas também como compromisso colectivo. O primado da vida, sobretudo a vida que se experimenta indefesa em sua maior debilidade, só pode merecer a nossa mobilização, numa invenção de criatividade que à partida ninguém está autorizado a definir em contornos precisos. Na maior fragilidade da vida humana há um dom que nos é dado, impotente, deficiente, improdutivo, inútil, que se oferece ao nosso cuidado e protecção. Amar o não amável na certeza de que nunca seremos retribuídos é uma opção consciente de liberdade, um compromisso ético absoluto, sem retornos, uma perda irreparável na lógica da reciprocidade. Aí se decide, em seu limite, o sentido último da dignidade da vida, como dom recebido e gratuidade partilhada¹⁸.

3. Paternidade/maternidade, filiação e fraternidade

Propomos agora uma leitura da invenção das identidades, e consequentemente da cultura, a partir do nuclear da identidade cristã, o modelo trinitário, um Deus acreditado como Pai, Filho e Espírito Santo, comunhão de diferenças que não se anulam na sua identidade pessoal, mas mutuamente se implicam em sua reciprocidade. Recorremos a três termos como possibilidade de interpretação das identidades humanas e do complexo mundo da cultura em sua reciprocidade de alteridades consentidas e reconhecidas: a paternidade, a filiação e a fraternidade. A vida humana começa por se reconhecer como dádiva que não nos pertence nem por cada um de nós foi inventada. Cada pessoa toma

¹⁷ Cf. A. DALL'ASTA, «Chi sono io? La ricerca artista contemporanea», in ASSOCIAZIONE TEOLÓGICA ITALIANA, *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, 25-43.

¹⁸ Cf. J. ARÈNES, *Accueillir la faiblesse*, Paris 1999; M. BALMARY-J. VANIER, *La fragilité, faiblesse ou richesse?*, Paris 2009.

consciência da sua identidade como dádiva recebida, descobre-se situada no mundo a partir de uma origem (de uma paternidade); reconhece-se como filho de uma família, de uma cultura, de uma nação, tendo atrás de si uma herança que o funda. Pode rejeitar essa paternidade, recusá-la e contestá-la, mas só o pode fazer a partir do reconhecimento da sua condição de filiação, de ser filho. Este ser devido a outro, este viver a partir do recebido, é o primeiro traço da nossa identidade. Existimos e reconhecemos a nossa diferença a partir de um território de pertença e de identidade recebido. Segundo Elmar Salmann,

o homem pode e deve tomar a iniciativa, converter-se em pai de si mesmo e dos outros, ser fecundo, gerar uma realidade nova. De facto, quanto mais conseguir projectar o seu futuro, tanto mais descobrir as raízes da sua força, até ao ponto de confessar-se filho e devedor de uma larga história. O homem compreender-se-á como autoridade autorizada, início iniciado, criatividade criada, benfeitor beneficiado¹⁹.

Isto que constitui um traço elementar da nossa identidade pessoal e colectiva encontra nas narrativas evangélicas o seu ponto álgido. Jesus apresenta-se a si mesmo a partir de um Outro, numa relação de intimidade com o seu Deus invocado como Pai, perante quem se reconhece Filho. A paternidade divina é o que funda a sua identidade e a sua diferença (alteridade) de Filho. Jesus narra-se e interpreta-se a partir de uma origem, o Pai, que é também o seu destino e a fonte permanente da consistência da sua vida. A filiação de Jesus é o reconhecimento e o agradecimento de uma identidade própria a partir de uma relação fundante do seu ser: «Eu vivo pelo Pai» (Jo 3,7). A sua identidade, a partir do Pai, é um contínuo «nacer de novo» na relação, um permanente reinventar-se a partir de uma referência constante de identidade. Porque se sabe, incondicionalmente, amado: «O Pai ama o Filho» (Jo 3,35). A sua autonomia jamais é independência e isolamento, aventura sem referência nem destino, mas um permanente reenvio ao Pai, que sustenta todo o cumprimento da sua liberdade: «o Filho nada pode fazer por si mesmo» (Jo 5,19). A sua vida cumpre-se em total liberdade de doação, em nada condicionada pelo cerco de morte que o aperta e o vai destruir: «A minha vida ninguém ma tira, sou eu que a dou» (Jo 10,18)²⁰.

A identidade de ser Filho cumpre-se na dádiva da vida de si mesmo como serviço à abundância de vida nos outros (cf. Jo 10,11), numa qualidade de relação e cuidado compreendidos como pastoreio que arrisca a própria vida (cf. Jo 10,14)²¹. O reconhecer-se Filho (a identidade filial) realiza-se num

¹⁹ E. SALMANN, *La palabra partida. Cristianismo e cultura postmoderna*, Madrid 1999, 22.

²⁰ Cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998, 43-113.

²¹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Leitura do evangelho segundo João*, S. Paulo 1996, 254-259.

cuidado pela integridade da vida, pelo desenvolvimento das suas potencialidades e possibilidades. É sobretudo a dimensão relacional que especifica e cumpre a condição humana em termos de paternidade-maternidade. Estamos perante outro traço constitutivo da identidade humana, para além das especificidades culturais, afectivas e sociológicas. O cuidar da vida, o cuidado pelos outros, traduz-se numa cultura de potenciação e valorização de identidades frágeis, ameaçadas, vulneráveis, como cultura da ternura e da compaixão. A metáfora joanina do bom pastor, aplicada directamente a Cristo, é também uma profecia da paternidade-maternidade que todo o homem e mulher são chamados a realizar. Dar vida dando-se, é a expressão mais radical da condição humana, uma contínua invenção de identidade criativa, afectiva, ética e estética. Quando as identidades pessoais e colectivas são o reconhecimento e o acolhimento das alteridades, estamos colocados num entendimento de vida situado na ordem do dom e do cuidado. Cada pessoa vem à existência como dom recebido e deixa-se cumprir na dádiva de si mesmo. Em sua radicalidade, a existência cristã apresenta-se como caminho de humanização, de reconhecimento da condição humana a partir de um excesso de dom que nos é dado, e nos apela a uma resposta²². Tal nos diz também que cada pessoa é maior do que os seus actos, é uma promessa de ser em via de cumprimento.

Chegamos ao terceiro aspecto, a inclusão recíproca das identidades como construção de fraternidade. O reconhecimento de ser filho, numa paternidade comum, funda uma potencialidade para a experiência fraterna. O amor ao Pai (aqui significa Deus) só pode verificar-se e tornar-se credível no amor aos irmãos, a partir de uma potencialidade interior que torna fecunda a vida humana (o Espírito Santo)²³. Criando relações de fraternidade, de vitalidade partilha, de troca de dons e de dádiva, a vida realiza-se como projecto fraterno. O ódio ao outro é um atentado à família humana e comporta em si uma dimensão de homicídio, e até de suicídio, pois comporta também uma perda para si mesmo: «Aquele que não ama permanece na morte. Todo aquele que odeia o seu irmão é homicida» (1 Jo 3,14-15). A vida fraterna realiza-se como prática da compaixão, ao abrir as próprias entranhas à fragilidade e carência do outro, cuidando da sua vulnerabilidade, numa partilha afectiva e material: «Se alguém, possuindo bens deste mundo, vê o seu irmão na necessidade, e lhe fecha as entranhas, como poderia permanecer nele o amor de Deus?» (1 Jo 3,17). A experiência

²² Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, Madrid 1997, 21-48.

²³ «Ele [o Espírito Santo] é o vínculo da vida em comum, o seu dom, o seu selo, a sua força, a sua paisagem»: E. SALMANN, *La palabra partida*, 65.

fraterna é a concretização existencial da prática da inclusão, tarefa de se deixar cumprir na reciprocidade e no acolhimento das alteridades. Aí reside a percepção realista de que nenhum ser humano se basta a si mesmo e se realiza por si mesmo, isolado.

É ainda o testemunho das narrativas cristãs neotestamentárias que o assinala, a fraternidade é uma construção (edificação) onde interage tanto a vontade humana como a vontade divina. A sinergia de reciprocidade e a complementaridade dos dons está suportada e fundada numa vitalidade interior que unifica as próprias diferenças, dando corpo de comunidade às mesmas, o Espírito Santo, força da própria vitalidade interior de Deus no interior dos corações humanos. Com a metáfora paulina do corpo se diz a edificação da fraternidade: «Há portanto muitos membros, mas um só corpo» (1 Cor 12,19); e todos os membros precisam uns dos outros, numa solidariedade na dor e na alegria: «Se um membro sofre, todos os membros partilham do seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria» (1 Cor 12,26). Neste sentido podemos afirmar que todas as identidades são relativas, ou seja relacionais, pois complementam-se e realizam-se na reciprocidade das alteridades; não valem por si mesmas, nem se inventam por si mesmas. O cristianismo nascente, curiosamente, afirmando a reciprocidade das identidades, ao mesmo tempo as relativiza, no reconhecimento de uma unidade fundamental, de uma comum identidade. De novo com a intuição do génio de Paulo, este homem que rasgou as fronteiras da comunidade cristã à universalidade e libertou, para sempre, o cristianismo de qualquer sectarismo e guetização redutores: «Não há grego nem judeu, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos sois um só em Cristo» (Gal 3,28).

O cristianismo pode, continuamente, oferecer às culturas, em todos os tempos e lugares, a consciência de uma comum pertença, de uma comum filiação, de uma comum herança de origem e de destino. Pode oferecer e realizar, como testemunho credível e uma possibilidade que se concretiza, esta profecia integrativa das diferenças identitárias, da pluralidade unificada das alteridades. Compreende-se assim que o génio cristão, apesar de todas as tendências de radicalização identitária sectária, nunca se tenha identificado com uma única cultura, nem se possa falar de uma cultura cristã, porque não há. A *Carta a Diogneto*, documento do século II, marca, quase de uma forma constitutiva e definitiva, a cidadania da identidade cristã:

Não se distinguem os cristão dos demais, nem pela língua, nem pela região, nem pelos costumes. Não habitam em cidades à parte, não empregam idioma diverso dos outros, não levam género de vida extraordinária (...). Moram alguns em cidades

gregas, outros em bárbaras, conforme a sorte de cada um; seguem os costumes locais relativamente ao vestuário, à alimentação e ao estilo de viver²⁴.

A experiência cristã incultura-se, narra-se e experimenta-se na diversidade das culturas, a partir de uma síntese pessoal de fé e vida, de cultura e experiência, que em rigor só se pode declinar no pessoal, mas sempre como processo em aberto, como aventura. Sendo forte nas suas motivações, a identidade cristã será sempre frágil em sua concretização, como o é a condição humana.

4. A cultura como revelação e promessa do humano

Na parte final da nossa reflexão procuramos agora evidenciar algumas linhas de síntese e algumas orientações de futuro. Vivemos num tempo de grandes possibilidades de invenção de identidade. A cada pessoa, em nossas culturas plurais e globalizadas, é reconhecida, mais do que em qualquer outra época da história humana, a capacidade de se inventar na construção da sua própria identidade. Corrigindo, obviamente, o risco fracturante de ruptura com a memória (a paternidade de origem), afirma-se numa orfandade sem origem nem promessa. A imaginação virtual das identidades ficcionadas, nos sistemas globais de informação e de informatização, acaba por ser a criação de uma «forma» de si puramente imaginada, dissimulada, sem consistência concreta e corpórea. O ser humano, na invenção hodierna da sua identidade, experimenta-se como possibilidades infinitas, desencarnada, sem fisicidade, sem materialidade. Enquanto expressão da inquietação da condição humana, a cultura não pode deixar de se apresentar como uma exigência de fidelidade à matéria, ao concreto, à realidade da consistência da carne, devolvendo o Homem ao seu drama quotidiano de existir, com rosto, identidade, história, afectos e paixão.

No consenso generalizado da cultura de massas, é importante escutar com sinceridade e respeito as culturas contra-correntes, ditas marginais, pois nelas se narram expressões alternativas, não normalizadas, da identidade humana. No incómodo e no fracturante das culturas periféricas questionam-se os consensos culturais e reinventa-se de forma provocatória o humano. Nestes nichos criativos de marginalidade reivindica-se uma autenticidade da condição humana, para além dos padrões identitários generalizados e consensuais. Questionando e recusando paternidades culturais recebidas, as culturas marginais oferecem

²⁴ *Carta a Diogneto* V, 1-4; tradução de Fernando Figueiredo, da Editora Vozes, Petrópolis 1976, 22.

alternativas proféticas da condição humana, um «nascer de novo». Não nos podemos esquecer da originalidade cristã que começou por ser uma experiência marginal e periférica dentro do judaísmo e do mundo globalizado do império romano. O gérmen nascente da identidade contra-corrente do cristianismo potencia-o para uma capacidade dialogante com as actuais culturas marginais. Diria mesmo que essa capacidade lhe é geneticamente intrínseca.

A invenção da identidade e da cultura é o resultado de uma confluência de encontros e de confrontos, de perdas e de ganhos, de acolhimento de paternidades recebidas, rejeitadas, constantemente recriadas. Estamos no espaço da cidadania partilha, onde se entra de forma descomplexada sem pretensões *a priori* de ter o monopólio da decifração do humano. Na partilha criativa de narrativas plurais do nosso existir pessoal e colectivo, reencontramo-nos nessa comum exigência de sentido que é a cultura. Nesta busca e expressão do sentido, através das criações culturais e artísticas, reconhecemo-nos numa comum fraternidade de procura e de revelação, confiantes na promessa de futuro que é a própria condição humana. A cultura afirma-se, assim, como resistência ao desespero; como afirmação partilhada da confiança. A cultura cumpre-se, então, como boa nova da grandeza e da dignidade do humano, aquela parte de nós inalienável e não negociável. Esta confiança no humano, este esperar contra toda a esperança pode ser fermentado e potenciado pela experiência cristã, a partir de uma fé e de uma credibilidade legitimadas pela própria revelação divina. Deus encontra-se e coincide com o próprio Homem, para o superar e o humanizar, percorrendo todos os caminhos da condição humana, mesmo os mais infernais, num silêncio redentor de pagamento e de esvaziamento²⁵.

Terá futuro uma cultura que valorize a ternura e a compaixão como especialidade ao outro, acolhido e reconhecido na vulnerabilidade dos seus limites. Terá futuro uma cultura que integre, deliberadamente, a fronteira como critério de decifração do humano e categoria epistemológica unificadora dos diferentes saberes e práticas. A fronteira é, ao mesmo tempo, uma linha divisória e de intercâmbio, de diferenciação e de reencontro²⁶. Para além das suas traduções sociológicas, geográficas, políticas e culturais, a fronteira começa por ser uma categoria antropológica interior. Todo o ser humano está atravessado, na sua identidade mais profunda, por uma linha de fronteira, simultaneamente de divisão e de unificação. Nessa fractura interior, no desejo da unidade e da inteireza, reside a fonte da criatividade. Por isso aceitamos como inevitável a tensão entre ser ícone (revelação autêntica de si mesmo) e ser máscara (deliberado

²⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Inferno ou paraíso. O que podemos esperar?* Lisboa 2011, 21.

²⁶ Cf. I. SANNA, «Un bilancio», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'identità e i suoi luoghi*, 213-219.

ocultamento, dissimulação, não coincidência entre intenção e concretização). Toda a pessoa é uma epifania de sentido, mas também opacidade, espessura, impossível transparência; aí radica o seu enigma²⁷.

Perante as propostas do horror e da angústia, a via da beleza surge como revelação, expressão e promessa da mais profunda identidade pessoal e cultural, o resgate do Homem ao caos e ao desespero. A beleza, e no que ela tem de exigência de sentido, de transfiguração da matéria, de expressão das mais profundas aspirações do coração humano, é um lugar redentor, testemunho da esperança no humano. Pela via da beleza, hoje e sempre, desenvolve-se um profundo diálogo do cristianismo com as culturas. Cristo é apresentado e revelado como a «forma» do Homem (cf. Gal 4,19), a forma do amor oferecido e acolhido²⁸. É o amor e a bondade que dão forma (formosura) e beleza ao Homem, e ao mesmo tempo são reveladores da bondade e da beleza do próprio real: «Deus viu que tudo era bom/era belo» (Gn 9,10). Dando forma ao Homem, o amor unifica a existência humana em todas as suas dimensões contraditórias e plurais. A invenção da identidade humana e o cumprimento da existência surgem, assim, como uma obra de arte, narrada em primeira pessoa. As diversas criações artísticas, literárias, são a tradução cultural, tanto ao nível da intenção, do cumprimento como até da negação, da existência como obra de arte, como caminho de beleza, a *via pulchritudinis*. Ecoa ainda o discurso do Papa Bento XVI, no Centro Cultural de Belém, aos cultores do pensamento, da ciência e da arte, em 12 de Maio de 2010: «Fazei coisas belas, mas sobretudo tornai as vossas vidas lugares de beleza»²⁹. A cultura é, pois, o lugar para compreensão e afirmação da beleza como revelação e invenção do humano, como traço e pressentimento da autenticidade e da intencionalidade última da condição humana. Lugar da inquietação e desassossego, mas também lugar dessa procura redentora de quietude, de identidade unificada, de vida cumprida com sentido. Ou ao menos, indicação débil da sua promessa e possibilidade.

²⁷ Cf. A. GESCHÉ, *Le sens*, 175-182.

²⁸ Cf. A. MARTO, «O Cristianismo fonte de uma cultura da beleza», in A. MARTO-G. RAVASI-M. I. RUPNIK, *O Evangelho da beleza*, Prior Velho 2012, 9-33; B. FORTE, «Bellezza splendore del vero: la rivelazione della bellezza che salva», in N. VALENTINI (ed.), *Cristianesimo e bellezza. Tra Oriente e Occidente*, Milão 2002, 53-71.

²⁹ In *Bento XVI em Portugal. Discursos e homilias*, Prior Velho 2010, 44; Cf. PONTIFICAL CONCIL FOR CULTURE, «The “Via Pulchritudinis”, Privileged Pathway for Evangelisation and Dialogue. Concluding Document of the Plenary Assembly 2006», in http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_06121999_documents_en.html (11.05.2012: 10h).

Terminamos, narrando a parábola tibetana do viandante no deserto. Um homem vê perfilar-se no horizonte uma figura, ainda sem contornos definidos, que avança para ele, uma sombra sem identidade específica. Parece uma fera, mas fica a incerteza do que possa ser. Naquele caminho, o viandante não tem fuga possível. É uma necessidade vital prosseguir viagem, ainda que esta seja de encontro com aquela figura que aparece como ameaça. Na aproximação, aquela figura, cada vez menos distante, revela-se um homem. Mas o medo não desaparece. Também um homem pode ser fera, agressor, devorador da vida. O facto de o outro se apresentar com uma identidade humana não garante, de imediato, protecção e segurança da minha identidade. O viandante continua a avançar, sem alternativa de fuga. Com medo, nem sequer ousa erguer os olhos perante o outro, mas late no seu coração um desejo de saber quem é o outro, um instinto de reconhecimento. Finalmente, encontram-se frente a frente. O viandante olhou para aquele rosto, agora resgatado do anonimato. Era o seu próprio irmão, que havia anos não encontrava³⁰.

³⁰ Cf. G. RAVASI, *O que é o Homem? Sentimentos e laços humanos na Bíblia*, Prior Velho 2012, 46.