



Texto enviado em

04.05.2023

Aprovado em

22.05.2023

V. 13 - N. 29 - 2023

*Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Teologia da PUC Campinas.

Contato:

cecibm@puc-campinas.edu.br

**Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor na Faculdade

de Ciências Sociais e no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Contato:

brenomartinscampos@gmail.com

“Chocolate”, o filme: espiritualidade, desejo e ética^{1*}

“Chocolat”, the film: Spirituality,
Desire, and Ethics

*Ceci Maria Costa Baptista Mariani

**Breno Martins Campos

Resumo

Neste artigo, refletimos sobre a contribuição do filme “Chocolate” para discussões acerca da ética, enfocando o tema do desejo. Lançado em 2000, foi dirigido por Lasse Hallström, com roteiro adaptado do livro *Chocolat*, de Joanne Harris. Filme que pode ser compreendido como uma narrativa sobre o desejo, numa dialética entre a tradição que fossiliza o presente e o novo – representado na trama por uma mulher que chega a uma pacata vila, acompanhada só por sua filha, e que, com sua culinária, promove uma revolução no desejo (que transforma o corpo) dos moradores do vilarejo. O filme problematiza uma compreensão antropológica, que implica grandes impasses discutidos pela ética, ainda hoje impactada pelo dualismo cartesiano. O filme “Chocolate ajuda na crítica a essa antropologia dualista, discutindo a dinâmica do desejo e desvelando sua dimensão profunda. Depois de uma problematização sobre a

1.* Uma primeira e reduzida versão deste artigo – com título, objetivos e desfechos diferentes – foi apresentada no “33º Congresso Internacional da SOTER: Religião, laicidade e democracia” e publicada nos anais daquele evento. Cf. <https://www.soter.org.br/anais-28/anais-28>. Acesso em: 3 mai. 2023.

fundamentação antropológica da ética, apresentamos uma reflexão crítica sobre o desejo na tradição espiritual cristã. Finalmente, com base na teopoética de Rubem Alves, apontamos no filme elementos de uma concepção antropológica, que compreende o desejo como elemento central que dinamiza a vida humana, e que não deve ser negado, mas integrado à vivência de uma espiritualidade que inspire uma ética voltada para a defesa da vida. Metodologicamente, este artigo está baseado numa pesquisa bibliográfica e documental, de caráter exploratório, que trabalha com a perspectiva de que o cinema é uma linguagem muito apropriada para a revelação religiosa e para a discussão da religião.

Palavras-chaves: Espiritualidade; Desejo; Ética; Filme “Chocolate”.

Abstract

In this article we reflect on the contribution that the movie “Chocolat” may give to discussions on ethics with a focus on the topic of the desire. Launched in 2000, directed by Lasse Hallström, and with adapted screenplay by Joanne Harris. The movie may be comprehended as a narrative about desire in a dialectical movement between the tradition that fossilizes the present and the new, which is represented by a woman that arrives at a village and impacts its people. Accompanied only by her daughter, she promotes a revolution in the desire (that transforms the body) of the villagers through her cooking. The movie questions a Cartesian based anthropological understanding that may raise impassable subject to ethical debates. So, the “Chocolat” aids the critique of this dualistic anthropology by discussing the dynamics of desire and unveiling its deeper dimension. After arguing on such anthropological foundation of ethics, we present a critical reflection on the desire drawing from Christian spirituality. Finally, based on Rubem Alves’ Theopoetics, we highlight some elements of the movie that display an anthropological understanding that set desire as central element that gives motion to human life and must not be neglected, but integrated to the experience of a spirituality that may inspire an ethics guided to the defense of life. Methodologically the article runs an exploratory documental and bibliographical analysis, assuming that cinema is an appropriate language to discuss religion and religious revelation.

Keywords: Spirituality; Desire; Ethics; “Chocolat” (the Film).

Introdução

Temos hoje muitos filmes que nos ajudam a refletir sobre os desafios da ética na vida, inclusive fazendo referência aos avanços da ciência e ao desenvolvimento do biopoder. Mas seguimos nós numa outra direção. “Chocolate” não é um filme novo. Lançado em

2000 (DVD utilizado é de 2005), com base no livro homônimo de Joanne Harris (a versão que utilizamos é de 2007), tem como cenário uma pequena aldeia no interior da França e conta uma história que se passa nos anos 50 do século passado. É um filme que não tem um apelo futurista nem põe em questão o poder da ciência ou o avanço tecnológico. Na verdade, aproxima-se mais de um conto de fadas.

“Chocolate”, no entanto, é uma narrativa suave e delicada que põe em questão as bases antropológicas da ética. Serve muito bem à crítica de uma antropologia dualista que ainda orienta o agir na sociedade contemporânea. O filme, veremos a seguir, discute a dinâmica do desejo, desvela sua dimensão transcendental e sua importância para uma antropologia que sirva de base para uma ética da vida, que pode ser, fundamentalmente, um desafio espiritual.

Propomos, neste artigo, uma análise teológica do filme “Chocolate”, apoiada numa compreensão de Revelação que é afirmada no âmbito da Teologia Fundamental contemporânea. Dialogamos com a compreensão de Revelação como experiência de Deus que não chega de fora para acrescentar um elemento categorizado, objetivado e novo à situação, mas que aflora das profundezas da situação, como sentido derradeiro (BOFF, 1972, p. 37). Compreensão que justifica nosso esforço de penetrar nos “subterrâneos espirituais da vida, de onde provém a arte, a religião, a economia, a filosofia, e mostrar que toda cultura está prenhe de Revelação”, bem como que “toda a realidade cultural e finita pode ser revelatória do divino e todo objeto criado pode se tornar símbolo da realidade última” (CALVANI, 1998, p. 49). Ademais, utilizamos como referência fundamental em nossa discussão a antropologia teológica de Rubem Alves.

1. A ética e o problema das referências antropológicas

A cultura moderna industrializada reduziu o humano, primeiramente, à força de trabalho e, posteriormente, com a revolução tecnológica ope-

rada pela informática, a um conjunto de informações genéticas, o DNA. O gene se tornou um dogma na sociedade contemporânea.

[...] o DNA é a projeção biológica das estruturas mentais e físicas do indivíduo. A transparência do gene seria a transparência do sujeito, uma revelação sem recurso de seu destino em termos de doenças ou de comportamentos. [...] O gene tornou-se um ambiente de nossas sociedades contemporâneas, uma mitologia moderna, uma palavra-chave e mágica das conversas comuns e irônicas ou sérias (LE BRETON, 2003, p.108).

Talvez o grande problema moderno resida na crise que o advento das ciências modernas provoca na autocompreensão humana, tomando como paradigma a racionalidade instrumental, isto é, a capacidade humana de compreender os mecanismos da natureza e produzir tecnologia, instrumentos para solucionar as demandas da sobrevivência: alimentação, conforto, descanso. Entendemos que a Inteligência Artificial é o mais novo e mais decisivo capítulo dentro dessa mesma história.

Segundo a visão de mundo que destacamos e questionamos, desenvolve-se uma nova antropologia, tendo como referência o filósofo René Descartes, para quem o humano é fundamentalmente cogito, essencialmente pensamento, e corpo. O corpo, no entanto, é extensão, distinto da mente e funciona como máquina. Seu mecanismo segue as leis da natureza. Portanto, na visão cartesiana, o humano é, por um lado, razão e, por outro lado, natureza. Razão que é um dado a priori, universal, que não depende da história ou do contexto social. Podemos, por exemplo, conferir essa avaliação da antropologia moderna na obra de Georges Gusdorf, Tratado de Metafísica:

Durante muitíssimo tempo, o organismo humano continuou sendo terra ignota. A anatomia positiva nasce apenas no séc XVI, com a prática sistemática da dissecação, tal como aparece no tempo de Versálio e de Leonardo da Vinci, quando as interdições religiosas foram suprimidas. Quanto à fisiologia, constitui-se como ciência somente no século XIX, se é verdade que Cláudio Bernard a dotou de seus títulos de nobreza.

Bastam essas referências cronológicas para explicar como os filósofos clássicos tiveram de resolver os problemas humanos, sem querer isso dizer que conhecessem o homem como ser vivo. Para eles o corpo era a existência subterrânea e irracional que tende a alienar a consciência; a vida biológica é sofrimento, ameaça contra a liberdade, e o arrebatamento passional é a tentação degradante do instinto que cega o sábio e o santo e o induz a seguir o caminho que desce, quando afinal ele optara lucidamente pela via ascendente. O corpo é estranho em mim, o sem-razão, o verme no fruto, a desobediência e a discórdia, a pluralidade do mal – quando afinal o espírito prefere o bem, a unidade tranquila na submissão ao imperativo da virtude, capaz só ela de assegurar uma felicidade sem quebra e sem eclipse (GUSDORF, 1960, p. 209-210).

Assim, a razão é a capacidade que a mente tem de descobrir a verdade escondida no mecanismo da natureza e, a partir dessa descoberta, dominá-la pela técnica. A visão cartesiana, enfatizando no humano sua racionalidade, pensou o humano (ou a razão humana) como senhor da natureza, e esta última como objeto de exploração. Consequência dessa antropologia: se é, por um lado, um grande desenvolvimento científico e tecnológico, por outro, é o estabelecimento de uma relação de exploração, que acaba coisificando a natureza e o ser humano. Essa racionalidade instrumental, que empreende o senhorio sobre a natureza, acaba sendo não mais uma faculdade do sujeito humano, mas um método de conhecimento, o método científico. Na verdade, o resultado desse processo é uma visão dualista da realidade que coloca de um lado a ciência, isto é, o método científico, e de outro a natureza a ser explorada, transformada, modificada, dominada.

Mediante as graves consequências trazidas por essa visão da realidade, dentre elas, o risco da extinção da vida, faz-se importante empreender a crítica ao racionalismo instrumental e atentar para outros aspectos antropológicos que oferecem subsídios para pensar o humano e sua relação com o mundo de uma forma diferente. Aspectos antropológicos que, propondo ao humano não mais apenas a tarefa de explorador da

natureza, possam reverter esse movimento que está nos trazendo a visão do fim da vida.

Como crítica dessa concepção, consideramos que o humano, razão e corporeidade, não é somente senhor, mas também filho da terra, talvez um dos filhos mais vulneráveis. Desadaptado às condições oferecidas pela natureza, organiza-se em sociedade, cria cultura, constrói história. Não é uma entidade universal, mas uma existência particular. O humano é ser encarnado na história e, nesse sentido, determinado pelos limites impostos por sua condição. Ser limitado que, no entanto, ao invés de se adaptar ao que a realidade oferece, ousa desejar outro mundo, imagina uma realidade que lhe seja favorável e age para a transformar, conferindo a ela um sentido, criando um mundo que seja seu. O humano é um ser de razão, mas é também e fundamentalmente um ser de desejo.

É nesse contexto, de uma reflexão antropológica sobre o humano como ser de desejo, que queremos entender a contribuição que o filme “Chocolate” traz para a ética. Um filme que, com imagens e enredo simples, num tom fabuloso-fantástico, fala de nossa humanidade, em especial, das dificuldades e alegrias que envolvem a vivência humana da dinâmica do desejo.

2. “Chocolate”, uma narrativa sobre o desejo

O filme “Chocolate”, do diretor sueco Lasse Hallström, conta a história de uma comunidade numa cidadezinha no interior da França, na qual o povo acreditava em tranquilidade. Lá, tudo estava em ordem, todos conheciam o seu lugar. As crianças eram educadas para controlar a curiosidade e a olhar para o lugar certo, as mulheres eram orientadas a se colocar sob a proteção dos maridos e os velhos a abandonar suas esperanças. O controle das coisas estava garantido pelo respeito aos valores da tradição e da família, valores que tinham como grande guardião o prefeito da cidade, o conde de Reynoud (interpretado por Alfred Molina), um homem ilustrado e religioso, que, como seus ancestrais,

cuidava do vilarejo, sendo ele mesmo um modelo de trabalho árduo, modéstia e disciplina.

Na cidadezinha, tudo parecia estar sob controle, até que, num dia de inverno, em plena quaresma, a comunidade se viu sacudida pelo vento que, soprando do Norte, trouxe a ela uma forasteira, Vianne Rocher (interpretada por Juliette Binoche). Apresentou-se como um grande desafio, pois estava fora dos padrões que ordenavam a vida da cidade. Em sua bagagem, trazia símbolos de seu vínculo com outra tradição, de seu compromisso com uma religiosidade outra. Uma mulher sozinha, sem marido (Vianne não sentia constrangimento em dizer que nunca foi casada) e que chegou trazendo consigo uma filha.

Instalou-se na cidade com sua pequena filha Anouk (interpretada por Victoire Thivisol), alugou uma velha “pâtisserie” e, sob os olhares espantados dos habitantes da pequena cidade, teve a ousadia de inaugurar, em tempo de jejum e abstinência, uma chocolateria. A “Chocolateria Maya” passou a brindar os habitantes de Lansquenet com a visão de delícias exóticas, elaboradas a partir de receitas antigas e com ingredientes mágicos. Vianne parece, aos olhares mais curiosos, uma feiticeira. Sondava os gostos e adivinhava as preferências. Como uma sacerdotisa, em nome de uma tradição ancestral, oferecia junto com o chocolate, paixão, prazer, alegria de viver. Sabia o confeito certo para cada gosto:

“O que vê aqui, Madame?” – pergunta Anouk girando uma travessa de cerâmica decorada com motivos latinos.

“O que lhe parece? Diga a primeira coisa que lhe vier à cabeça”, completa Vianne.

“Uma mulher montando um cavalo selvagem?” – responde a senhora que emenda como que se desculpando, revelando um certo constrangimento – “Resposta tola!”

“Não existem respostas tolas!” – retruca Vianne e acrescenta, oferecendo à senhora um confeito. – “Triângulo de pimenta, esse é para a senhora. Uma pitadinha de chili para combater o doce. Picante e audaz.”

[...]

“E estes são para o seu marido, cacau não refinado da

Guatemala. É para acender a paixão!", oferece Vianne. "É óbvio que não conhece o meu marido" – reage a mulher que havia, pouco antes, pedido a Vianne que embrulhasse os triângulos de pimenta com uma fita, para fingir para si mesma, que recebera de presente do marido.

"É óbvio que nunca experimentou isto!" – desafia Vianne, confiante no poder transformador do confeito que estava oferecendo. (CHOCOLATE, 14'12").

De fato, o que o "templo" de Vianne oferecia fundamentalmente, mais do que fórmulas mágicas ou afrodisíacas, era acolhimento e generosidade, condições para as pessoas olharem seus medos, suas limitações, necessidades e desejos, e empreenderem a partir daí um itinerário de descobertas mais profundas. O que o filme "Chocolate" nos faz pensar, portanto, é a respeito da importância do desejo no processo de humanização.

3. O desafio do desejo

Para os gregos, desejo é movimento, ânsia da matéria indeterminada em busca de sua forma acabada e para sempre inalcançável, é o motor e o móvel do universo em sua tendência à perfeição. Na perspectiva aristotélica, o desejo é força cósmica de origem teológica, força que tem sua origem na perfeição, que não podendo descer até o imperfeito, oferece a ele o espetáculo de sua perfeição. Nesse contexto, surge o homem como agente privilegiado em busca de sua divinização e o desejo é o fundo secreto da vida e da individualidade, é a alma. Para Aristóteles, perder o desejo é adoecer (CHAUI, 1995, p. 34). Entretanto, essa perspectiva não é unívoca. Dentre os gregos, encontra-se também outra interpretação da ambígua realidade do desejo. Para os estóicos, à diferença de Aristóteles, desejar é adoecer: "Aflição e desejo são as perturbações que roubam a saúde da alma, saúde que os estóicos chamavam *apathéia*, impassibilidade e indiferença ao sofrimento e à dor" (CHAUI, 1995, p. 35).

Assim, o desejo rebaixa o agente a paciente, rouba a tranquillitas, que é a virtude do sábio. Para os estóicos romanos, o desejo é cupiditas, perda do poder de si e sobre si, perda da faculdade de julgar, é, portanto, doença do juízo (CHAUI, 1995, p. 35-36). Nesse contexto, em que o desejo (cupiditas) se torna sinônimo de concupiscência e é entendido como doença que desnatura a natureza original do homem e contraria a vontade de Deus, ganha corpo a reflexão cristã. “Não só doença, mas vício, o desejo se faz pecado e habita entre nós. Surge como potência desagregadora do homem e desordenadora da Natureza, agente do mal. O desejo é pecado original e origem do pecado” (CHAUI, 1995, p. 37).

O tema do desejo no cristianismo, embora tenha sido sob a influência do estoicismo, identificado com o pecado da concupiscência, recebeu de Agostinho, por outro lado, um tratamento em profundidade. A antropologia agostiniana reflete a centralidade da dinâmica da vontade no itinerário que leva à descoberta da verdade que mora no interior do humano, e a consequente realização de sua verdadeira vocação, a filiação divina.

Segundo Mariana Sérvulo da Cunha, Agostinho introduz na filosofia uma nova noção de vontade que não se vê no mundo greco-romano. Antes dele, não se encontra na patrística qualquer uso significativo do termo. Para ele, a vida intelectual do ser humano está intimamente unida à vontade e influenciada por ela. A vontade e o amor têm a função de união e separação. A vontade diz à memória o que reter e o que esquecer; diz ao intelecto o que escolher para o entendimento; é ela que faz trabalhar, que os reúne e o que separa (SÉRVULO DA CUNHA, 2001, p. 24). Entre o que se sabe e o ato de pensar, existe a vontade que move a alma e liga inteligência e memória no sentido do conhecimento: conhecimento das coisas sensíveis, conhecimento de si, conhecimento de Deus, que é a Verdade. Para Agostinho, então, a vontade é o que move a alma a conhecer, mas fundamentalmente a conhecer-se, já que, para ele, saber a verdade sobre si é o sentido da vida humana. Conhecer-se é ser segundo as razões eternas e imutáveis, entregues nas mãos daque-

le que nos governa e acima das coisas que devemos dominar.

No entanto, a alma, devido à concupiscência, explica Agostinho, age como esquecida de si mesma ao invés de permanecer no gozo do Bem, que é Deus em todas as coisas. Ao invés de se fazer, com a ajuda dele semelhante a ele, afasta-se e se ilude, entregando-se ao desejo possessivo de conhecer o mundo exterior, cujas delícias ama e teme perder. A alma, esquecida de si mesma, é atormentada pela preocupação em ter o que teme perder.

Pois a alma vê algumas coisas intrinsecamente belas numa natureza superior, que é Deus. E quando deveria estar permanecendo no gozo desse Bem, ao querer atribuí-lo a si mesma não quer fazer-se semelhante a Deus com o auxílio de Deus, mas ser o que ela é por si própria, afastando-se dele e resvalando. Firma-se cada vez menos, porque se ilude, pensando subir cada vez mais alto. Não se basta a si mesma, e nem lhe basta bem algum, ao se afastar daquele que unicamente se basta. Por isso devido à sua pobreza e às dificuldades sem conta, entrega-se excessivamente às suas próprias atividades e aos prazeres misturados a inquietações insaciáveis que suscita. E então, pelo ávido desejo de adquirir conhecimento do mundo exterior, cujas delícias ama e teme perder, caso não as retiver com muito cuidado, perde a tranquilidade, e tanto menos pensa em si mesma quanto mais segura está de que não pode perder-se a si mesma. (Só se preocupa com o que pode perder, não consigo mesma). (SANTO AGOSTINHO, 1994, p. 320),

O erro da alma, segundo Agostinho, é assimilar-se ao mundo que ama e que carrega dentro de si através de imagens produzidas pelo pensamento. Incorre em erro a alma que, levada por esse grande amor, esquece-se de sua própria natureza e considera-se como sendo da mesma natureza do objeto cuja imagem carrega dentro de si.

Mas como se habituou a colocar amor nas coisas em que pensa com amor, ou seja, às coisas sensíveis ou corporais, não consegue pensar em si mesma sem essas imagens corporais. Daí, nasce o vergonhoso erro de ver-se impotente para afastar de si as imagens das

coisas sensíveis, a fim de contemplar-se a si mesma em sua pureza. De maneira estranha, as coisas apegaram-se a ela com o visco do amor, daí a sua impureza (SANTO AGOSTINHO, 1994, p. 324).

O humano como eu interior, nasce, portanto, quando deixa de ser coisa a convite de Deus e se abre à transcendência. Isso é, para Agostinho, a Iluminação, visão da verdade sobre si mesmo como ser de liberdade. A iluminação que permite julgar o que é verdadeiro, bom e belo implica conversão, resposta ao chamado de Deus para passar do âmbito da exterioridade que nos determina para o âmbito da interioridade na qual é possível a verdadeira liberdade de ser. Como bem explicita Esteban Ramírez Ruiz em artigo sobre a filosofia da interioridade de Agostinho:

O homem é interior quando se renova, quando se transforma, quando transcende a corrupção do homem exterior, quando supera sua própria mutabilidade. E a verdade se encontra aí; porque próprio da verdade é transformar, mudar em melhor, permitir essa transcendência e essa superação. E em que sentido se realiza esta renovação? No sentido de recuperar a imagem de Deus, quer dizer, no sentido de adquirir a verdadeira liberdade. (RUIZ, 1981, p. 19).

Para Agostinho, afirma Ruiz, a iluminação da Verdade é uma oferta de Deus para que o homem transcenda a si mesmo. A Graça é uma atração pela liberdade, implica no deleite ante a beleza de Deus, que permite ao ser humano ser dono de seus atos. Contra o prazer de ser coisa, opõe-se o prazer de ser um eu, de ser livre, ser interior a si mesmo (RUIZ, 1981, p. 28). É nesse sentido que se coloca a distinção que Agostinho faz entre os dois movimentos da vontade: o amor, que é o desejo atraído pela liberdade de ser, e a concupiscência, que é o desejo adoecido porque atraído ao não ser. Temos, portanto, que, para Agostinho e para a tradição cristã, profundamente marcada por ele, o desejo, em sua ambiguidade é motor que conduz à vida, mas também que conduz à morte. Nessa medida, instaura-se no ocidente cristão uma profunda desconfiança em relação à dinâmica do desejo que marca a

condição humana.

Embora essa tradição tenha caracterizado profundamente a sensibilidade ocidental, não é certamente somente a partir dela que podemos interpretar a crítica do filme “Chocolate”. No século XVIII, segundo Michel Foucault, opera-se no seio da cultura ocidental uma transformação muito significativa no que diz respeito à interpretação do lugar do desejo na dinâmica da vida. O desejo, ali identificado com a sexualidade, alcança uma posição central na cultura e acaba alvo de um discurso racional que visa fundamentalmente ao controle. Controle que não se impõe simplesmente pela repressão, mas por uma aparelhagem destinada à produção de discursos sobre o sexo, com o objetivo de analisar, contabilizar, classificar, especificar e, assim, controlar. No século XVIII, o sexo vira questão de polícia, afirma Foucault, no sentido que não deve ser reprimido, mas regulado por meio de discursos úteis e públicos.

Deve-se falar do sexo, e falar publicamente, de uma maneira que não seja ordenada em função da demarcação entre o lícito e o ilícito, mesmo se o locutor preservar para si a distinção (é para mostrá-lo que servem essas declarações solenes e liminares); cumpre falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se (FOUCAULT, 1980, p. 27).

Na verdade, o próprio das sociedades modernas não é condenarem o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim o terem se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como segredo (FOUCAULT, 1980, p. 36). Quatro grandes conjuntos estratégicos, distingue Foucault, desenvolvem dispositivos específicos de saber e poder a respeito do sexo: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo da criança, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso. No século XVIII, uma tecnologia do sexo passa para o domínio da medicina, da pedagogia e da economia (FOUCAULT, 1980, p. 99-101).

Associada à autoafirmação de uma classe, a burguesia e a tecnologia do sexo que se implanta não visam à renúncia do prazer ou desqualificação da carne, mas uma intensificação do corpo, uma problematização da saúde, visa à maximização da vida (FOUCAULT, 1980, p. 116). A burguesia colocou o sexo no centro de suas preocupações.

É nesse contexto que podemos entender melhor a crítica do filme “Chocolate” a um tratamento dado pela cultura ao desejo, que reduz sua amplitude e o coloca sob discursos racionais poderosos com o apoio técnico dos saberes modernos: da medicina, da pedagogia, da psicanálise. Essa ilustração disciplinadora é que parece informar o Conde de Reynoud em sua oposição a Vianne, e não o compromisso com a tradição cristã que ele procura manipular a seu favor, por meio das contínuas correções e intervenções nos discursos do pároco, o jovem padre Henri (interpretado por Hugh O’Conor), que sobe aos domingos no púlpito para dar ao povo da aldeia os recados do prefeito:

Satã usa muitos disfarces. Às vezes satã canta canções que vocês ouvem no rádio. Às vezes escreve romances devassos. Às vezes é o homem rondando o terreno da escola e perguntando a seus filhos se podem jogar com ele. Às vezes prepara coisas doces. Que “bobagenzinhas” podem parecer mais inofensivas, mais inocentes que chocolate (CHOCOLATE, 1:10’00”).

É, portanto, em contraposição a esse controle e disciplinarização do desejo, reduzido a sexo e colocado no centro da atenção da cultura, que o filme coloca simbolicamente o chocolate produzido por Vianne e oferecido com generosidade. Na “Chocolateria Maya”, Vianne acolhe aqueles que se encontram adoecidos pela exigência disciplinadora da moral estabelecida, ali representada pela autoridade do prefeito, Conde de Reynaud; a sua senhoria, Madame Armande Voizin (interpretada por Judi Dench), envelhecida, doente e amarga por causa do difícil relacionamento com a filha Caroline Clairmont (interpretada por Carrie-Anne Moss), que a considera má influência e a proíbe de ver o neto Luc (interpretado por Aurélien Parent Koenig), um garoto superprotegido pela mãe

que passa o tempo a desenhar imagens sombrias; Madame Josephine Moscatte (interpretada por Lena Olin), uma mulher que através de pequenos furtos, compensa a violência sofrida no casamento com um homem rude e violento; o velho Guillaume Blerot (interpretado por John Wood) e seu cãozinho Charlie que sofre por que se vê constrangido em seu amor pela viúva Audel em luto por 25 anos pelo marido morto durante a guerra.

Com sua acolhida sensível, compreensiva e livre de preconceitos, Vianne oferece condições para que as pessoas olhem para si mesmas, assumam seus próprios desejos e empreendam um itinerário rumo a descobertas mais profundas. Neste sentido, podemos interpretar a contribuição do filme “Chocolate”, entendendo que ele, ao discutir a dinâmica do desejo, aponta para o fato de que o desejo humano tem uma dimensão transcendental. Para essa interpretação, contamos aqui, com a ajuda do teólogo Rubem Alves, para quem o corpo ocupa um lugar central e o desejo é motor fundamental na humanização que implica, para ele, a descoberta da profundidade.

4. A centralidade do desejo no processo de humanização

“Não existe valor mais alto que a vida, pois a vida é sempre um fim em si mesma, e nunca um simples meio para algo além dela” (ALVES, 1984, p. 171). A vida é algo muito concreto, é todo esforço humano de permanecer vivo, luta do corpo para se manter e para se expressar. Toda ação humana está relacionada com a exigência de viver do corpo. A experiência humana é, para ele, fundamentalmente corporal, porque, antes de tudo, no início da humanidade, está a emoção. E é a partir disso – e não apesar ou em detrimento disso – que o mundo humano vai sendo tecido, contando com ferramenta de inegável importância que é a razão, a capacidade intelectual. Esta última é posterior à fundamental atitude valorativa e emotiva do corpo na relação com o mundo. São os valores que criam a necessidade e a possibilidade da razão (ALVES, 1984, p. 171).

A relação do ser humano com a natureza, com o outro, com a transcendência é marcada fundamentalmente pela emoção, vibração, reverberação do corpo.

Somos seres de amor e de desejo. E é por isso que a minha experiência de vida é fundamentalmente emoção. Na verdade, o que é a emoção senão o mundo percebido como reverberação do corpo? Um leve tremor indica que a vida está em jogo... Neutralidade? Nem mesmo nos cemitérios. As flores, os silêncios, os anjos imóveis, as palavras escritas nos falam de tristezas que continuam a reverberar pelo universo afora... (ALVES, 1982, p. 39).

Todavia, à diferença do animal, o ser humano não é o seu corpo, não tem as respostas aos desafios da existência gravadas em forma de programação biológica. O ser humano tem o seu corpo. Sua incapacidade instintiva o obriga a buscar soluções para a vida que não consistem em se adaptar ao meio, como acontece com o animal. Viver é, do ponto de vista humano, empreender uma caminhada, na qual a estrada não está dada, a estrada vai sendo traçada.

A vida humana é, então, uma tensão entre o que é e o que se quer que seja. Uma rachadura coloca o ser entre fatos e valores, entre o limite e o ilimitado, entre os olhos e a imaginação, entre o real e o possível, entre o presente e o futuro. A marca da humanidade é, na verdade, a capacidade de querer o que não existe, imaginar; e, por isso, ser criatura criadora, ter poder para gerar o novo, construir história.

O ser humano emerge, então, do mundo animal quando se rebela, afirma Rubem Alves, quando nega o mundo que existe, mundo natural, e aposta na possibilidade de vir a existir um mundo diferente, mundo que venha ao encontro de suas necessidades, de seus desejos. Somos, segundo essa perspectiva, seres em movimento, vivendo um processo de humanização pautado pela emoção do corpo em relação, e é pela imaginação que o movimento é possível. A imaginação faz parte da lógica da vida, empurra a existência humana para o novo. “A vida possui

uma lógica em si mesma. Quando chega a certas crises nas quais a experiência passada não lhe ajuda a seguir adiante e, ao contrário, torna o processo impossível, ela deixa o passado para trás e começa de novo” (ALVES, 1986, p. 79).

Para Rubem Alves, a cultura é transformação da ordem natural das coisas, segundo a orientação do desejo. Liberdade humana que, interferindo em a natureza, faz nascer a história. Na sua relação com o mundo, o ser humano, experimentando a impotência, não sucumbe a ela, ao contrário, põe-se a desejar, a sonhar, a imaginar sua superação.

É preciso ter claro, entretanto, que o desejo que expressa a insatisfação do corpo não é apenas instintivo, o desejo, na perspectiva alvesiana, é uma experiência que remete à realidade humana de seres biopsicossociais e, fundamentalmente, espirituais, seres incompletos em busca de um desejo que mora na profundidade. Neste sentido, as ausências que o corpo humano experimenta não são determinadas segundo o imperativo da natureza. Desejo não é instinto, é atribuição de valor feita sobre a percepção corporal das ausências. Essa percepção não é herança genética, mas fruto de experiência histórica. Se, por um lado, Rubem Alves afirma que do corpo desejante nasce a história, por outro lado, afirma também que o desejo acontece no corpo, segundo o movimento da história e de maneira nenhuma independentemente dela.

O primeiro desejo, mais fundamental e ao mesmo tempo mais superficial, é a sobrevivência, o pão de cada dia, a água de beber, o lugar onde reclinar a cabeça, descansar, morar. É em vista disso que se constrói história, sociedade, cultura. Todavia, essa realidade humana, construída a partir daquilo que é necessidade básica, acaba por determinar uma maneira humana de viver e de “desejar outros desejos”. O desejo, motor que movimenta a história, é busca que se faz a partir da insatisfação que se torna cada vez mais complexa. Caminho que se empreende desde o mais básico até o mais significativo.

Neste sentido, interpretamos a contribuição do filme “Chocolate”

que, em sua a discussão sobre o desejo, faz a crítica da disciplinarização do desejo operada pela modernidade, ao mesmo tempo em que resgata, para a interpretação do lugar do desejo no processo de humanização, a ideia do desejo como impulso para a profundidade, isto é, para a descoberta do desejo único e mais fundamental que confere sentido à vida. O chocolate que Vianne oferece com generosidade, para além de seu aspecto sedutor e sensual, possui a magia transformadora do poder do amor.

Na verdade, “Chocolate” nos ensina que nem o jejum da quaresma nem o chocolate têm poder transformador em si mesmos, o que transforma de fato é o acolhimento e a generosidade que dão condições para a descoberta do desejo mais fundamental, o desejo que confere sentido último para a vida: a Verdade, o Real, Deus. A magia transformadora, segundo o filme, é operada pelo poder do amor, poder que não se opõe ao corpo – nem à sensibilidade –, mas que dá a ele vida em abundância, vida plena, vida eterna.

O poder do amor, reflete Rubem Alves, fazendo sua releitura de Agostinho, é uma experiência inesperada, surpreendente. Acontece quando se formam pequenos grupos, comunidades de pessoas que se apoiam no compromisso. O poder do amor é uma experiência privilegiada dos fracos, dos pobres, daqueles que vivem mais radicalmente a precariedade da condição humana e que, num instante de milagre, são resgatados de sua condição de impotência absoluta e experimentam em si a possibilidade da criação; vislumbram-se criaturas criadoras não pelo poder que brota de si mesmo, mas pelo poder que vem a elas como graça.

O poder do amor liberta Madame Armande de sua angústia e dá a ela uma boa disposição para a morte; dá forças à Josephine Muscatte para sair do jugo do marido e encontrar alegria no trabalho dedicado e criativo; dá coragem ao velho Guillaume Blerot e à viúva Audel para assumirem o relacionamento amoroso, mesmo já se encontrando no ou-

tono da vida. Transforma Caroline Clairmont, filha da Senhora Armande, que devolve ao filho o direito de brincar; transforma também o prefeito, conde de Reynould, que finalmente reconhece a sua própria fraqueza, assume sua angústia por ter sido abandonado pela mulher, que ele fingia estar em uma viagem interminável. E, finalmente, o poder do amor transforma a própria Vianne, que depois de enfrentar a oposição da cidade vence a tentação de continuar fugindo, libertando-se de uma tradição (ou da interpretação que fazia da tradição Maya à qual se sentia ligada por causa de sua mãe) que a justificava em sua motivação para vagar pelo mundo sem fixar raízes, quando a crise que sua liberdade provocava tornava-se insuportável para ela. Vianne também se enlaça e o amor a integra na comunidade para a qual foi, em princípio, uma forasteira.

E o filme “Chocolate” termina numa grande festa – como convém a um conto destinado a alimentar a esperança na construção da novidade pelo poder da imaginação –, celebração da passagem do controle para a liberdade que viveu aquela comunidade.

Conclusão

A contribuição, portanto, do filme “Chocolate” para a ética, no sentido amplo de ética em defesa da vida, passa pela discussão em torno da ambiguidade do desejo e pela afirmação do poder transformador da generosidade. No fundo, o grande problema para a discussão dos temas éticos atuais passa pela afirmação de uma antropologia que enfatiza a onipotência da razão humana, razão que desprezou a crítica e radicalizou o dualismo, reduzindo o corpo a um objeto de manipulação. A sociedade moderna, que tanta ênfase deu ao desejo e à sexualidade, assumindo uma antropologia que dissolve o corpo, perdeu a noção do movimento dialético que implica no reconhecimento do limite (imposto por nossa condição de seres corporais) no itinerário rumo à profundidade. Essa pós-humanidade “descorporificada” só tem o sentido da utilidade, sem saber mais o que é a vida, e entende defendê-la com os

recursos da tecnologia.

Na intenção de manejar o corpo como instrumento de poder, a ciência contemporânea põe de lado tudo o que na corporeidade não tem sentido instrumental, não serve a um objetivo, não tem função. Visto como instrumento de poder, o corpo pode – ou melhor, dever ser – genética, hormonal ou bioquimicamente corrigido.

A biomedicina dissolve o corpo como um todo, e também o corpo como fator de autoexperiência e da auto-percepção do homem, cujo complemento se encontra no corpo. Os processos biológicos são abstraídos do corpo, mas sem que no fim esta abstração seja novamente retirada da cadeia de ações (HAKER, 2002, p. 11).

Por trás dos grandes impasses discutidos pela ética da vida, encontra-se o problema de uma antropologia que concebe o humano como possuidor de um poder que se desenvolve a partir de si mesmo, com uma capacidade de criar tida como fruto de uma razão onipotente. Uma antropologia que, por não reconhecer a vulnerabilidade da vida e a insuficiência da razão humana, conduz ao individualismo e impossibilita o reconhecimento do valor da solidariedade. Forja uma humanidade construída sobre a ilusão de que pode dar a si mesma, como se fosse Deus, perfeição e eternidade.

Assim, portanto, cremos que faça sentido nos embalsarmos em imagens de um conto (ou filme) que nos lembre que podemos, em nossa humanidade biológica, psíquica, social e espiritual, encontrar a vida melhor de ser vivida, escondida no desejo mais fundo, que é – quem sabe – o de amar com liberdade, amar sem querer nada em troca, amar com generosidade.

Referências

ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.

ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte*. São Paulo: Paulinas, 1982.

- ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. Campinas: Papyrus, 1986.
- BOFF, Leonardo. Constantes Antropológicas e Revelação. *REB*, v. 32, n. 125, p. 36-37, mar. 1972.
- CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia e MPB*. São Paulo: Loyola, 1998.
- CHAUÍ, Marilena. Laços do desejo. In: NOVAES, Adauto (Org.), *O Desejo*. São Paulo, Cia das Letras, 1995, p.19-66.
- CHOCOLATE. Lasse Hallström. São Paulo: Folha da Manhã, 2005. (1 DVD)
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade, I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- GUSDORF, Georges. *Tratado de Metafísica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.
- HAKER, Hille. O corpo perfeito: as utopias da biomedicina. *Revista Concilium*, n. 295, p. 8-18, 2002/2.
- HARRIS, Joanne. *Chocolat*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.
- LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papyrus, 2003.
- RUIZ, Esteban Ramírez. El camino de la interioridad en la búsqueda de Dios. In: *LA BÚSQUEDA de Dios. La dimensión contemplativa de la espiritualidad agustiniana*. Curso Internacional de Espiritualidad. Roma: Publicaciones Agustinianas, 1981.
- SÉRVULO DA CUNHA, Mariana Palozzi. *Movimento da Alma, invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.