

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE ARTES E COMUNICAÇÃO SOCIAL
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO SOCIAL**

MARINA CAVALCANTI TEDESCO

**INTERCULTURALIDADE E COMUNICAÇÃO:
O CASO DA CINEMATOGRAFIA DE FATI H AKIN**

Rio de Janeiro

2008

MARINA CAVALCANTI TEDESCO

**INTERCULTURALIDADE E COMUNICAÇÃO:
O CASO DA CINEMATOGRAFIA DE FATI H AKIN**

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Publicidade e Propaganda.

**Orientador: Profº Dr. Tunico
Amâncio**

Rio de Janeiro**2008****AGRADECIMENTOS**

Só quem acompanhou de perto pode imaginar o quanto este diploma foi sofrido. E foram muitas as pessoas que me ajudaram a conquistá-lo após oito longos anos... A elas agradeço pelo alívio que sinto nesse momento.

Aos colegas da FABICO, por terem sido muitas vezes a única alegria que eu tinha na faculdade – e que alegria!

Ao professor e mestre Wladimir Ungaretti, por manter-se crítico e pensante em uma área cada vez mais técnica e preocupada apenas com o mercado de trabalho.

Aos amigos de Porto Alegre que, mesmo com a distância, seguem presentes. Dedé, Tito, Cachaca, Bruno, Dudu, Ju, Veri (ih, estes dois não estão mais lá...) e Carol. Esta, então, sabe bem do que estou falando. Minha querida companheira de crise, eu te amo muito!

Ao Felipe e a Amanda, por terem sobrevivido comigo ao trabalho de mídia.

Aos amigos do eixo Rio-Niterói: do francês, do mestrado, do Projeto Quilombo, do IACS, do ICHF, da Geografia. Já agradeço à maioria de vocês nominalmente na outra, então sintam-se felizes: vocês foram reeleitos.

A minha família no Rio: Cecília, Yara e Fátima (as mães), Thata e Mayra (as irmãs). E ao Luiz Carlos, claro!

As minhas companheiras de migração Nanda e Luzinha. A essa altura já não sei mais onde situá-las, a não ser no meu coração.

Ao Moha, pela calorosa acolhida e por botar todas estas caraminholas na minha cabeça. E, óbvio, ao Tunico, grande guru e amigo, para o qual eu espero ainda dar muito trabalho. Esta vez os filmes são turco-alemães, mas não pensa que abandonei as fileiras do cinema latino, hehehe.

Ao Cezar Migliorin, por ter aceitado contribuir com este trabalho através de suas críticas.

A Rosa, Dudu e João Alt, sem os quais todas as confusões acadêmicas das minhas idas e vindas, e a burocracia da UFF, seriam intransponíveis.

Aos meus maravilhosos pais, que sempre me apoiaram e respeitaram minhas decisões, mesmo quando elas eram, para o resto do mundo, absurdas. Vocês são meus eternos orientadores.

Ao bichinho da mana e a minha dinda que sempre torce por mim, na maioria das vezes a distância...

Ao Cadu. Poucos casais podem se vangloriar de ter sobrevivido a três monografias de graduação e duas dissertações de mestrado. A este maravilhoso companheiro que eu amo tanto, muito obrigada. Por tudo!

RESUMO

Nunca se ouviu falar tanto em interculturalidade como hoje; a base conceitual para compreender o co-habitar de determinados grupos, a natureza de algumas nações, o norte para as políticas públicas a serem adotadas em relação aos imigrantes... Muitas vezes, com significado diferente em cada um desses casos. Este trabalho monográfico investiga tal conceito a partir de uma extensa revisão bibliográfica para chegar a uma definição satisfatória do mesmo e pensar sua aplicabilidade dentro dos marcos da Comunicação Social. A partir de um estudo de caso, os filmes de ficção roteirizados e dirigidos por Fatih Akin, pretende-se contribuir para a teoria contemporânea desta área do conhecimento, em especial aquela que se refere ao Audiovisual.

Palavras-chave: Interculturalidade; Teoria da Comunicação; Fatih Akin; Audiovisual.

SUMÁRIO

	Página
INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO 1 – APROXIMAÇÕES À NOÇÃO DE INTERCULTURALIDADE A PARTIR DE NESTOR GARCÍA CANCLINI.....	8
CAPÍTULO 2 – UM TERMO EM DISPUTA: A INTERCULTURALIDADE “RADICAL” E A INTERCULTURALIDADE “PAZ E AMOR”.....	18
CAPÍTULO 3 – INTERCULTURALIDADE E CINEMA: AS INTERAÇÕES TURCO-ALEMÃS NAS OBRAS DE FATI H AKIN.....	28
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	43
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	46

INTRODUÇÃO

Esta monografia nasce a partir de reflexões provocadas e construídas nas disciplinas oferecida pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFRJ “Culturas em Trânsito” e “Culturas em Trânsito II”, ministrada pelo professor Mohammed ElHajji.

Na tentativa de encontrarmos paradigmas teóricos adequados para falar de deslocamentos humanos, simbólicos e materiais, tendo como foco principal imigrantes no Brasil, visitamos a produção bibliográfica de diferentes autores, filiados a distintas correntes.

Não foi um percurso fácil, já que nos vimos levados a contrariar nomes consagrados, como Jeffrey Lasser. Contudo, contávamos com outros aliados não menos importantes; Bauman, Canclini, Cogo, para citar apenas alguns.

O tema instigou-me de tal maneira que me propus a fazer dois estudos tomando-o como eixo principal. O primeiro deles pode ser encontrado na forma dos dois primeiros capítulos. Precisava saber muito bem, afinal, o que era interculturalidade se queria privilegiá-la como minha lente de análise de mundo. E para isso uma criteriosa revisão do que já foi escrito de mais importante sobre o tema se mostrou fundamental.

Tendo superado esta etapa, a questão que se apresentou foi: e agora, o que fazer com toda esta teoria? O desafio inicial que me lançou ElHajji foi fazer uma espécie de trabalho etnográfico em alguma das comunidades de imigrantes que habitam o Rio de Janeiro e que, de preferência, tivessem mídia própria.

Custou um pouco para que eu entendesse o desconforto que tal proposta me causava. Era simples: esta era sua pesquisa, seu campo de interesse, e não o meu. Se quisesse fazer algo prazeroso, e ao mesmo tempo consistente considerando a minha formação, eu teria que falar... de cinema, claro!

Este alívio acadêmico acabou se relevando, ao menos para mim – e com certeza para o Moha – muito mais frutífero. Se partíamos do pressuposto que trabalhar com a interculturalidade era fundamental para a Comunicação nesse momento, nesse lugar, quanto mais frentes abertas, melhor.

O resultado de toda essa troca e ebulição intelectual – e ebulição é a palavra correta, já que muitas vezes este tema fez meu cérebro ficar fervendo – pode ser encontrado nas próximas páginas. Sem dúvida o início de um caminho que pode se desdobrar em vários outros, ou mesmo em nenhum, e que jamais quis levar a um único e derradeiro ponto de chegada.

1. APROXIMAÇÕES À NOÇÃO DE INTERCULTURALIDADE A PARTIR DE NESTOR GARCÍA CANCLINI

1.1 O Multiculturalismo

Antes de iniciar a discussão sobre interculturalidade, parece pertinente fazer uma breve introdução sobre o multiculturalismo, porque, independentemente de como se conceitue aquela, sempre se a propõe como uma alternativa a este. Evidentemente, não uma alternativa excludente, que opere no campo das divisões maniqueístas, e sim como outra maneira de compreender as relações entre os diversos grupos da sociedade.

Foram – e ainda são – pensadas diversas propostas multiculturais para o mundo. Todavia, neste trabalho referir-se-á à abordagem norte-americana da questão, por estar amplamente documentada e, principalmente, por esta ter sido a principal referência para a discussão e implementação de políticas dessa natureza no Brasil.

Confirme Semprini (1999:12), o multiculturalismo nos Estados Unidos nasce marcado por cinco componentes que foram decisivos para a colonização do país e que marcam sua especificidade: “a presença, em território norte-americano, de populações autóctones; o tráfico maciço de escravos da África ocidental; a presença, entre os primeiros colonos, de grupos religiosos; a base anglo-saxônica das elites econômicas e políticas; o papel da imigração no povoamento do país”.

Seu ponto de partida é considerado, pela maioria dos autores, o movimento pela extensão dos direitos civis aos negros, nos anos 60. Essa participação de um enorme contingente de pessoas até então totalmente excluídas no sonho americano (inclusão que, até hoje, é incompleta em diversos níveis) foi fundamental para que, algumas décadas depois, os conflitos multiculturais – e suas possíveis saídas – assumissem um papel central nos debates.

Em linhas bastante gerais, pode-se afirmar que o multiculturalismo é uma epistemologia que procura desconstruir, especialmente no campo cultural, o domínio WASP (branco, anglo-saxão e protestante), propondo uma série de práticas através das quais as minorias étnicas ou comportamentais tenham um acesso mais democrático aos direitos da sociedade de que fazem parte.

Enquanto estratégia legitimadora de ações e diferenças seu valor é inegável. Graças às lutas de atores engajados no paradigma multicultural garantiu-se cotas para negros e indígenas nas universidades, obrigou-se à inclusão de outros saberes na educação formal, entre demais conquistas. Entretanto, assim como pode trazer benefícios, adotar os pressupostos do multiculturalismo implica em alguns perigos.

“As repercussões e desdobramentos de tais lutas apontam para os riscos permanentes de redução do multiculturalismo a políticas identitárias. Além do perigo de que as culturas se encerrem em particularismos incomunicáveis, a partir da identificação e avaliação dos indivíduos exclusivamente pelo pertencimento a uma única comunidade, também implicam na pressuposição de que uma identidade comunitária pode ser definida somente pela discriminação sofrida.” (COGO, 2001:17)

A autora identifica dois dos aspectos mais controversos do pensamento multicultural: a concepção da sociedade como justaposição de grupos distintos, negligenciando – ou, ao menos, subestimando – o papel das relações entre eles, e a essencialização da cultura, ao considerar que os pertencimentos já estão estabelecidos e são bastante estáticos.

Bauman, em seu livro *Comunidade*, dedica um capítulo inteiro à problemática multicultural, da qual é um crítico minucioso. Uma de suas principais queixas é a desconsideração, pela maior parte dos defensores do multiculturalismo, que os elementos decisivos para a reprodução das minorias em questão são oriundos mais de uma coação do que de uma liberdade de escolha. Nomeia-se muitas vezes os grupos sem que lhes seja pedido consentimento, restando a eles adaptarem-se.

O autor também destaca que, em um plano mais geral,

“O resultado [do pensamento e ação multiculturais] é uma contribuição involuntária à perpetuação e até mesmo à aceleração da presente tendência à pulverização; e se torna ainda mais difícil um diálogo entre culturas, única ação que poderia superar a atual incapacidade dos potenciais agentes políticos da mudança social.” (BAUMAN, 2003:97)

Devido a estas polêmicas, e a outras que serão apresentadas ao longo deste texto, muitos autores têm optado por trabalhar com a noção de interculturalidade. Cada vez mais encontrado, tanto em trabalhos acadêmicos como em discursos do senso comum, o termo ainda é impreciso, podendo designar diferentes coisas. Conforme diagnostica Cogo (2001), a despeito de sua popularização há uma precária sistematização.

Tal ênfase em sua adoção, em detrimento da discussão teórica, pode ser atribuída à operacionalidade oferecida pela perspectiva, nos âmbitos teóricos e práticos dos debates interculturais, mas também pelas muitas dimensões que a noção de interculturalidade apresenta.

“[O conceito de interculturalidade é] usado para indicar um conjunto de propostas de convivência democrática entre diferentes culturas, buscando a integração entre elas sem anular sua diversidade, ao contrário, ‘fomentando o potencial criativo e vital resultante das relações entre diferentes agentes e seus respectivos contextos’ (Fleuri, 2005). O termo tem origem e vem sendo utilizado com frequência nas teorias e ações pedagógicas, mas saiu do contexto educacional e ganhou maior amplitude passando a referir-se também a práticas culturais e políticas públicas.” (VASCONCELOS, em internet)

A interculturalidade é mais frequentemente encontrada em estudos realizados fora da sociedade norte-americana (com isso não se pretende afirmar que não seja aplicável a esta, apenas marcar a opção dos autores de tais trabalhos). Utilizando-a, por exemplo, para refletir sobre as realidades latino-americanas, contempla-se a mestiçagem e as trocas que ocorreram desde o princípio em lugares onde a segregação não foi tão aberta – embora bastante real – gerando relações sociais complexas, como o “racismo cordial” brasileiro.

Outra vantagem de adotar a perspectiva intercultural é a conflitividade que esta pressupõe. Ao contrário de outras visões ingênuas que tratam dos encontros entre povos dentro ou fora do mesmo país somente enfatizando a mescla e a mistura, os pensadores da interculturalidade (via de regra, embora haja exceções que serão abordadas mais à frente) não negligenciam os dilaceramentos provocados por estes contatos.

Desta importante posição se desdobra um último ponto fundamental da interculturalidade. Mais que um modo de estruturação da sociedade globalizada neoliberal contemporânea, um objeto de estudo e uma epistemologia, a interculturalidade é também uma perspectiva que pretende contribuir para a construção de um projeto de mudança nas estruturas da sociedade.

“Não, é então, uma ética ‘ressentida’ nem uma opção de derrotados, mas é uma ética portadora de esperança para as vítimas que sobrevivem às limitações e à tragédia do humano, como qual nos mostram as vítimas dos Horrores do século XX.” (ASTRAIN, em internet)

A pergunta que se apresenta é como uma noção pode, simultaneamente, possuir tantos sentidos e conter o rigor científico necessário para sua utilização. A princípio, em uma sociedade cada vez mais fluida e multiterritorializada, os conceitos deveriam acompanhar tais tendências, o que inclusive contribuiria para sua aplicabilidade no mundo contemporâneo. Ocorre que, assim como em muitos locais do mundo, tais características tão exaltadas e dadas como concretas são apenas parcialmente realizadas. E se isto ocorre em diversos níveis societais, não seria diferente no campo acadêmico.

Os cientistas continuam estruturando seu pensamento e os conhecimentos que produzem em bases seculares que, ainda que estejam em crise, estão longe de terem sido banidas. O paradigma emergente defendido por Santos em *Um Discurso Sobre as Ciências* – a saber, um paradigma no qual: 1) todo conhecimento científico-natural é científico social (2006:61); 2) todo conhecimento é local e total (idem, p.73); 3) todo conhecimento é auto-conhecimento (idem, p.80); 4) todo conhecimento científico visa constituir-se como senso comum – está longe de ser o hegemônico. Daí a dificuldade para lidar com um conceito (se é que se poderia denominá-lo assim) tão complexo.

Entretanto, estes obstáculos não devem servir de pretexto para a utilização da noção de interculturalidade somente em um momento ulterior, supostamente mais apropriado – o que não tem sido feito – tampouco para que não se discuta a

interculturalidade teoricamente desde já. Como forma de contribuir para este debate fundamental – é preciso conciliar os avanços práticos com os teóricos – a presente investigação propõe um aprofundamento naquele autor que, sempre que se fala do tema, é uma referência central: Nestor García Canclini.

Tratar-se-á, em especial, das considerações tecidas por ele em *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade* (2003) e *Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade* (2005). A escolha das obras se deu em função da recorrente citação de ambas em textos sobre o assunto, mas não somente por isso. Também por uma leitura desta autora de que as duas são momentos fundamentais da trajetória de Canclini em sua busca por compreender as culturas – e mesmo as sociedades – latino-americanas a partir dos diálogos.

Não se quer afirmar que são, respectivamente, o início e o fim de um processo de produção de conhecimento cujo caminho é linear e que chega a conclusões definitivas. Mas considerá-las como integrantes de um mesmo esforço, e, como tais, fornecedoras de preciosas pistas para que se consiga cumprir com êxito a intenção apresentada já no título deste primeiro capítulo.

1.2 Diferentes, Desiguais e Desconectados – Estes Híbridos

Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade é um livro publicado pela primeira vez em 1989. Época da queda do muro de Berlim, do fim da União Soviética e da escalada do pensamento pós-moderno. Conforme o próprio autor destaca no prefácio que escreve para a reedição deste livro em 2001, o momento histórico é perceptível em sua obra.

Entretanto, ao contrário do que a afirmação acima poderia insinuar, Canclini foi uma voz que, embora profundamente inserida nos debates pós-modernos, soube captar o que eles continham de emancipatório sem adotar uma celebração acrítica de seus postulados, advertindo que junto com os processos de mistura se produziam novas desigualdades e que a valorização do local não deveria desconsiderar a importância do global.

Sente-se a temporalidade do momento da escrita (e também as consequências do estágio no qual estava a reflexão) principalmente pelo tom mais “tateador” das afirmações em relação a *Diferentes, desiguais e desconectados* (publicado pela primeira

vez em 2004) e pela pouca ênfase na construção de um projeto distinto de sociedade – e de sua participação nisso. Todavia tal necessidade é mencionada algumas vezes durante os capítulos, e inclusive é o encerramento do livro, já sinalizando caminhos para o desenvolvimento posterior.

“Este livro não termina com uma conclusão, mas com uma conjectura. Suspeito que o pensamento sobre a democratização e a inovação caminhará nos anos 90 nesses dois trilhos que acabamos de atravessar: a reconstrução não substancialista de uma crítica social e o questionamento das pretensões do neoliberalismo tecnocrático de converter-se em um dogma da modernidade. Trata-se de averiguar, nessas duas vertentes, como ser radical sem ser fundamentalista.” (CANCLINI, 2003:372)

Canclini propõe-se a discutir assuntos polêmicos como a arte e o artesanato, o urbano e o rural, o culto e o popular sem ser a partir de uma matriz de pensamento tradicionalista ou modernizante. E se pode fazê-lo, mantendo a coerência de suas proposições ainda quando aplicadas a objetos tão diferentes, é porque “o objeto de estudo não é a hibridez, mas sim, os processos de hibridação.” (CANCLINI, 2003:XXII)

Ao se caracterizar um grupo selecionando algum de seus traços distintivos isoladamente, enfatiza-se uma parte do seu processo de constituição – justamente aquela mais “aprisionável”, como língua, etnia, tradições, etc – e a desvincula de toda a trajetória necessária para que tal conformação atingisse o modo como a encontramos atualmente, o que parece ser, no mínimo, um aspecto tão importante quanto os demais.

Para adequar-se a esta mudança de pressupostos, utilizou-se o termo híbrido. Se, com isso, tentou-se escapar da carga já contida em palavras como mestiçagem, sincretismo ou criouliização devido a sua ampla utilização, o objetivo não foi plenamente cumprido. A palavra tem arraigada em si um sentido negativo remanescente de um tempo no qual os próprios biólogos defendiam a pureza como valor das espécies. E ainda pode sugerir que se há culturas híbridas, logo também existem as puras, exatamente o que se busca combater.

Ainda assim, a concepção das culturas como híbridas demonstrou grande operacionalidade, sendo central dentro de um arcabouço teórico que permitisse compreender a realidade de uma forma mais dialógica e oferecendo um instrumental

poderoso para os posteriores estudos sobre a interculturalidade. “A hibridação, como processo de interseção e transações, é o que torna possível que a *multiculturalidade* evite o que tem de segregação e se converta em *interculturalidade*.” (CANCLINI, 2003:XXVII)

Apesar de presente no trecho acima citado, o conceito interculturalidade aparece poucas vezes neste livro – já sendo apontado como contraponto ao multiculturalismo. Pode-se dizer que ele é mencionado, mas não desenvolvido. A partir dessa constatação, é possível questionar o que significa a importância que a noção adquiriu ao longo dos 15 anos que separam *Culturas Híbridas de Diferentes, Desiguais e Desconectados* no campo do pensamento e das análises de Canclini.

O próprio autor, ainda em 1989, ressaltava que os estudos sobre os processos de hibridação em geral se restringem a penas descrevê-los. E que era necessário ir além e explicá-los visando, futuramente, dar-lhes capacidade hermenêutica, dotando-os, assim, de utilidade para a compreensão de outras misturas.

Esta pode ser a chave para a pergunta recém lançada. Ainda que seja uma concepção bastante frutífera tendo como eixo principal a hibridação, não seria possível a continuidade do projeto de investigação de Canclini. E é exatamente no decorrer deste que emerge a interculturalidade. As duas noções são próximas, mas não significam a mesma coisa.

Interculturalidade não é simplesmente considerar o contato, as trocas e os conflitos entre os povos e no interior dos mesmos. Se sua definição fosse apenas esta, então sempre teria estado presente no mundo, posto que tais fenômenos acontecem desde os primórdios da história humana. Para compreender a interculturalidade em toda sua complexidade é preciso ter em conta o incremento de escala e intensidade das interações, mas também o surgimento de uma série de outros fatores no cenário global.

“As transformações recentes fazem tremer a arquitetura da multiculturalidade. Os Estados e as legislações nacionais, as políticas educacionais e de comunicação que ordenavam a coexistência de grupos em territórios delimitados são insuficientes ante a expansão das misturas interculturais.” (CANCLINI, 2004: 16)

Se até pouco tempo era possível que alguém considerasse que se vivia uma justaposição de grupos em uma cidade ou uma nação o que se verifica atualmente é a passagem para sociedades interculturais e globalizadas. Essa mudança carrega consigo uma grande diferença de posicionamento. Enquanto o multiculturalismo supunha a aceitação do heterogêneo, a interculturalidade exige que se conceba que os diferentes o são exatamente a partir das relações amigáveis, conflituosas e ambíguas que estabelecem entre si.

O multiculturalismo tem sido acusado por muitos investigadores de acabar reforçando, com sua teoria e práticas, as fronteiras intergrupais e a atomização da sociedade. Esta consequência não é de modo algum surpreendente quando se lê um autor escrever em sua defesa que “tal modelo, mais que provocar a separação social, a pressupõe.” (SEMPRINI, 1999: 140) Com um ponto de partida como este, o estranho seria se conseguisse obter outra ordem de resultados.

“Os Estados Unidos são o país que mais estimulou a ‘ação afirmativa’, ou seja, a concessão de condições privilegiadas para minorias excluídas ou subestimadas dentro do próprio país. Ao mesmo tempo, desenvolvem uma política agressiva de desqualificação da diversidade de bens e mensagens culturais fora de seu territórios [e, poder-se-ia acrescentar, dentro deles também].” (CANCLINI, 2004: 250)

Um teórico que parte de uma matriz intercultural jamais poderia concordar com estes posicionamentos, tampouco contentar-se com os resultados dele derivados. Porque a interculturalidade (quer se esteja falando de seu uso para caracterizar a natureza das relações, como uma outra ética ou epistemologia ou, ainda, enquanto projeto político) sempre parte da interação, por mais problemática e assimétrica que esta possa se apresentar. “Estudar a cultura requer, então, converter-se em especialista das interseções.” (CANCLINI, 2004: 128)

Outro ponto de divergência crucial entre o multiculturalismo e a interculturalidade é a separação que o primeiro faz entre multiculturalismo cultural e político. Este seria basicamente a luta para conquistar direitos dentro do Estado nacional e aquele, as reivindicações de grupos cuja base é um sistema de valores comuns. Mesmo um autor que qualifica tal distinção de abordagem como insatisfatória, como é o

caso de Semprini, opta por um dos lados ao adotar uma filiação culturalista, o que influencia sua interpretação da realidade.

“O crescente poder dos fatores socioculturais tem igualmente por conseqüência redefinir o espaço social. Este se transforma em espaço sociocultural, ou seja, um espaço cujas fronteiras externas, o tecido interno e as linhas de fratura são mais de fundo cultural do que social, econômico ou demográfico.” (SEMPRINI, 1999:116)

Canclini discorda totalmente dessa posição. Para ele uma teoria intercultural deve trabalhar conjuntamente com as diferenças, as desigualdades e as desconexões, sem enfatizar excessivamente nenhum dos elementos. Ele sabe que o esforço exigido para conjugá-los é grande, pois na história das ciências sociais foram estudados de maneira separada.

“As teorias do étnico e do nacional são, em geral, teorias da diferença. Por outro lado, o marxismo e outras correntes macrosociológicas... dedicam-se à desigualdade... Quanto aos estudos sobre conectividade e desconexão, concentram-se nos campos comunicacionais, com escasso impacto nas teorias socioculturais.” (CANCLINI, 2004: 55)

Entretanto, apesar de suas dificuldades, tal empreendimento deve ser realizado, ou ao menos perseguido, pois, como explica Touraine, outro pensador fundamental para o desenvolvimento da perspectiva intercultural:

“Quer se fale de patrões ou assalariados, de ricos ou pobres, de adultos ou crianças, de instruídos ou analfabetos, sempre se faz referência a uma riqueza, a um poder ou a uma influência repartidos de forma desigual. Pode-se falar dos turcos na Alemanha, dos argelinos ou marroquinos na França, dos jamaicanos na Grã-Bretanha, unicamente em termos culturais?” (*apud* COGO, 2001: 40)

O projeto político da interculturalidade considera as diferenças e, embora se posicione em seus estudos nas interseções, reconhece a importância cultural e política da luta para “garantir e defender aquilo que em cada etnia é inegociável e inassimilável.” (CANCLINI, 2004: 68). Encarar os grupos como interculturais e as culturas como híbridas não significa receber acriticamente os processos que as constituem.

Canclini observa, perspicazmente, que essa concentração na diferença se popularizou a ponto de não estar mais presente apenas nos discursos hegemônicos. Agora muitos setores do pensamento crítico também estão operacionalizados em termos de inclusão/exclusão, o que significa que, mais do que alterar de modo profundo e estrutural uma ordem injusta, querem nela reinsserir os excluídos.

Mais uma vez, o multiculturalismo cai na armadilha. “Enquanto no modelo político trata-se de *ascensão*, aqui se trata de *deslocamento* para zonas menos periféricas, de *aproximação* do centro. O acesso ao espaço cultural é feito por inclusão, vencendo-se os limites externos do sistema.” (SEMPRINI, 1999:118) E não somente ele, mas diversas formas de militância e ação humanitária que se baseiam nesse paradigma.

Os autores que trabalham com a noção de interculturalidade em geral não adotam a inclusão/exclusão como únicos parâmetros porque avaliam que “permanecer numa versão fragmentada do mundo afasta as perspectivas macrosociais necessárias para compreender e intervir nas contradições de um capitalismo que se transnacionaliza de modo cada vez mais concentrado” (CANCLINI, 2004: 27).

E porque crêem que exatamente o que falta no cenário político atual são “interpretações de conjunto que dêem conta das causas da penúria e do descontentamento, que mobilizem de modo verossímil e produtivo as forças transformadoras” (CANCLINI, 2004: 100). Somente assim, articulando desigualdades, diferenças e desconexões, se pode romper com o *presentismo*, essa simulação que nem o passado nem o futuro importam.

“Surge, então, a pergunta sobre se seremos capazes de construir uma ordem intercultural globalizada na qual as dimensões sociais, econômicas, políticas e culturais se reorganizem a fim de descobrir o valor do diferente, a reduzir a desigualdade que converte as diferenças em ameaças irritantes e a gerar

conexões construtivas à distâncias.” (CANCLINI, 2004: 268)

Este é um questionamento que somente o tempo poderá responder. No entanto, o próprio esforço de autores com o prestígio e “fôlego intelectual” de um Nestor García Canclini (entre outros pensadores da interculturalidade) para a construção teórica de uma sociedade mais justa e respeitosa, a qual possa ter repercussões materiais, já sinaliza que há pelo menos a vontade do êxito e a movimentação para alcançá-lo. O que não é pouca coisa.

2. UM TERMO EM DISPUTA: A INTERCULTURALIDADE “RADICAL” E A INTERCULTURALIDADE “PAZ E AMOR”

2.1 Walter Mignolo e a Interculturalidade

Quem é familiarizado com o pensamento de Walter Mignolo certamente fica surpreso ao encontrá-lo participando de uma reflexão sobre interculturalidade, como ocorre na publicação *La dialectique du Dialogue: la quête de l'interculturalité*, que reúne os trabalhos apresentados na XVIIème Conférence de l'Académie de la Latinité (Marrocos, 2008).

Tal fato se acentua ainda mais quando se tem como ponto de partida para pensar este conceito a trajetória intelectual de Nestor García Canclini com todos seus pressupostos referidos no capítulo passado, mas em especial a relevância dada pelo mesmo aos processos de hibridação.

As divergências teóricas daquele com este são bastante explícitas.

“Diversos anos antes, tive uma conversa algo semelhante sobre colonialismo e modernidade na América Latina com Nestor García

Canclini, antropólogo argentino residente no México. Para García Canclini, o colonialismo associa-se ao período colonial, aproximadamente o início do século 16 até o início de século 19. A partir daí, o que temos é o início da modernidade, o processo de construção de nações depois que diversos países obtiveram independência da Espanha ou autonomia em relação a Portugal. Assim, de forma linear, o colonialismo estruturou o *passado* da América Latina. Uma vez mais, visto nessa perspectiva, o ‘período colonial’ é percebido como anterior à ‘modernidade’, e não como sua alma oculta.” (MIGNOLO, 2003: 81)

De fato, apesar de o autor estar discutindo as relações interculturais, aquele que talvez seja a maior referência no tema é uma ausência notável na bibliografia de Mignolo. O que, como se procurará provar mais adiante, sugere uma incompatibilidade conceitual entre ambos que muitas vezes não se verifica tão acentuada em seus pronunciamentos.

Além da divergência sobre o colonialismo, acima relatada, estão em jogo duas maneiras bastante diversas de compreender a hibridez. Em sua obra *Histórias Locais / Projetos Globais – Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, Mignolo afirma sobre o pensamento liminar que “não se trata de uma nova forma de sincretismo ou hibridismo, mas de um sangrento campo de batalha na longa história da subalternização colonial do conhecimento e da legitimação da diferença colonial” (2003: 35).

Este não é o único momento que o intelectual vai desqualificá-la, e a grande razão para tal procedimento pode ser encontrada algumas páginas mais adiante do mesmo texto.

“Se a crioulação não é uma ‘enxertadura’ é porque concebe-a não como híbrida, mas novamente como uma rearticulação de projetos globais na perspectiva das histórias locais. A história local a partir da qual e sobre a qual fala Glissant é a colonização do Caribe; ele está pensando a partir da diferença colonial. Em contraste com isso, a hibridez é o resultado visível que não revela a colonialidade do poder inscrita no imaginário do mundo moderno/colonial.” (MIGNOLO, 2003: 71)

Para uma melhor compreensão das críticas do autor tanto a Canclini quanto ao hibridismo, assim como os desafios que ele vai colocar à interculturalidade, é necessário entender exatamente quais são as categorias-chave para seu pensamento que tem relação direta com o tema, algumas aqui já referidas, mas não explicadas.

Em um esforço conjunto com outros teóricos latino-americanos, como Lander, Porto-Gonçalves, entre outros, Walter Mignolo privilegia em suas reflexões a colonialidade do poder e a subalternização dos saberes propondo – e este é um de seus traços distintivos – o que chama de pensamento liminar como uma possível solução para o problema epistêmico que diagnostica.

Ou seja, fica claro que, para ele, qualquer discussão sobre trocas interculturais precisa necessariamente começar por tal campo, o da estruturação e hierarquização do conhecimento. E não em qualquer espaço-tempo geohistórico (para falar em seus próprios termos), embora ele passe por vários para chegar até o presente momento.

O que interessa a Mignolo é discutir tais procedimentos no quadro referencial da moderno/colonialidade, uma formação que teve seu início com a conquista das Américas e que não pode ser compreendida separadamente já que, segundo ele, sem esta aquela não teria sido possível. É a outra face da moeda, o lado sombrio do qual ele fala no trecho sobre sua conversa com Canclini.

No que tange à colonialidade do poder, ela é definida esquematicamente através dos seguintes pontos: 1) “A classificação e reclassificação do planeta” (MIGNOLO, 2003: 41); 2) “Uma estrutura funcional institucional para articular e administrar tais classificações” (idem); 3) “A definição de espaços adequados para esses objetivos” (idem); 4) “Uma perspectiva epistemológica para articular o sentido e o perfil da nova matriz de poder e a partir da qual canalizar a nova produção de conhecimento” (idem); 5) “A colonialidade do poder através do qual o planeta inteiro, incluindo sua divisão continental (África, América, Europa) se articula para a produção de conhecimento e de seu aparato classificatório” (idem); 6) um cenário no qual “a maioria dos *atores* não teve a oportunidade de ser também *narradores*” (idem).

Tais características fornecem subsídios para delimitar o que ele entende por pensamentos subalternos. Como a própria denominação já deixa explícito, são aqueles saberes dos atores não-narradores que foram subjugados e (des)qualificados de acordo com a lógica da colonialidade do poder, produzindo diferenças coloniais: “a

classificação do planeta no imaginário colonial/moderno praticada pela colonialidade do poder, uma energia e um maquinário que transformam diferenças em valores.” (MIGNOLO, 2003: 36-7)

Ao conceituar pensamento liminar, o autor reforçará ainda mais o que entende por “híbrido”. “O pensamento liminar é mais do que uma enunciação híbrida. É uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial (isto é, ideologia, perspectiva).” (MIGNOLO, 2003: 11)

Mignolo sente necessidade de transcender o termo híbrido porque este não traria em si os embates, as fissuras e a própria conflitividade constituinte do pensamento liminar, em uma visão de hibridismo que até pode ser encontrada em alguns pensadores, mas que seguramente não corresponde àquela que serve de suporte para o pensamento de Canclini.

Apenas para concluir este esforço de apresentar de forma sintética pontos cruciais do raciocínio de Walter Mignolo, caberia uma última citação bastante explicativa. “Esta, em outras palavras, é a configuração-chave do pensamento liminar: *pensar a partir de conceitos dicotômicos ao invés de organizar o mundo em dicotomias*” (MIGNOLO, 2003:126).

Considerando a base teórica apresentada, passar-se-á às reflexões de Mignolo em relação à interculturalidade. Como diversas outras pessoas que se propuseram a escrever sobre o tema, ele não começa definindo-a, e sim o multiculturalismo.

“Multiculturalismo, nos EUA e em outras partes do mundo, integra a retórica da modernidade e da salvação. Enquanto a mistura cultural nos EUA foi necessária para acomodar os imigrantes do Oeste Europeu nos EUA, fáceis de assimilar, ‘multiculturalismo’ foi inventado quando a imigração do ‘Terceiro Mundo’ já não tinha mais nenhuma possibilidade de ‘fundir-se’. Multiculturalismo, em outras palavras, espera assimilação sem integração.” (MIGNOLO, 2008: 337)

Se para o autor é impossível falar de um sem fazer referência ao outro, é porque em sua análise “multiculturalismo e relações interculturais se tornaram, recentemente, lugares onde os esforços por controle/dominação de um lado, e por liberação / re-

existência de outro, têm estado em luta” (MIGNOLO, 2008: 337). E não quaisquer lugares, mas aqueles de caráter epistemológico, privilegiados por Mignolo em seu pensamento.

No momento de se filiar a uma “tradição” de pensamento intercultural, de explicitar quais são suas fontes, o autor deixa bastante claro que em momento algum considera a construção teórica de Canclini sobre o assunto.

“Interculturalidade, ou relações interculturais e diálogo, no sentido em que estas palavras foram conceituadas por intelectuais indígenas do Equador, reivindica um espaço de (re)clamações epistêmicas e políticas descolonizadas. Interculturalidade é na verdade uma dupla re-clamação. Por um lado, rejeita a diferença colonial como um princípio racista da modernidade sobre o qual a lógica da colonialidade é legitimada e pôde ser implementada na esfera da organização política e econômica do estado (a esfera do conhecimento). Por outro, rejeita o ontológico, colonial, epistêmico princípio da modernidade sobre o qual a lógica da colonialidade é legitimada e pôde ser implantada na esfera do sujeito de experiência e dos cidadãos (a esfera do ser).” (MIGNOLO, 2008: 337-8)

Como se pode perceber, a interculturalidade, no caso deste autor, é pensada como ferramenta que facilita o desenvolvimento de um raciocínio que ele já vinha construindo há certo tempo. Isso ajuda a explicar frases normativas como a transcrita abaixo:

“Os diálogos interculturais têm que confrontar a história e a força que ainda possui a matriz colonial de poder, com a qual o conhecimento ocidental moldou diferenças epistemológica e ontológicas com regiões, povos, linguagens, modos de viver, razões para trabalhar, esperanças e desejos traduzindo/reduzindo todos eles para, em uma expressão, o *nomos*¹ europeu da terra.” (MIGNOLO, 2008: 340)

A partir do recém apresentado é possível perguntar: até que ponto Walter Mignolo e Nestor García Canclini estão de fato falando de coisas completamente

¹ O conceito grego de *nomos*, como *chakra* em quechua antigo, quer dizer “a lei [em um sentido amplo] da terra” (MIGNOLO, 2008: 324).

diferentes? A despeito das afirmações daquele, seus escritos levam a crer que a grande distinção entre um e outro na verdade é menos uma diferença teórica que uma questão de objetivos. Enquanto o primeiro está interessado em trazer para a interculturalidade seus questionamentos e convicções, ao mesmo tempo em que reconhece nela um poderoso instrumento para avançar em suas investigações, o segundo tem por finalidade desenvolver seus aspectos gerais, de forma que possa servir de base de análise nos mais diversos casos, o que fica claro na pluralidade de seus exemplos.

No entanto, não é possível encontrar nos escritos de Canclini algo que se oponha aos pré-supostos de Mignolo. Em momento algum tomá-lo como ponto de partida inviabiliza privilegiar a colonialidade do poder, a subalternização dos saberes, etc. São dimensões que, ainda que não estejam formuladas nestes termos, algumas vezes já estão presentes nos estudos de caso que o autor faz, e em vários outros poderiam ser acrescentadas a aquilo que já foi analisado sem prejuízos – muito pelo contrário, enriquecendo a investigação.

Isso ocorre porque, quando se trata dos dois pensamentos, não existe certo e errado. Mignolo está correto em reivindicar que sejam trabalhadas as questões da moderno/colonialidade em alguns contextos nos quais a desconsideração das mesmas enfraqueceria a compreensão do fenômeno analisado (como os que ele aborda em sua obra, por exemplo), mas dependendo do que vá ser tratado elas perdem importância, e é aí que se torna mais perspicaz a construção mais generalista de Canclini. Afinal, se interculturalidade quer dizer diálogos (nem sempre amigáveis) entre diferentes culturas, às vezes elas não estarão em uma relação de hierarquização e subordinação tão claras como ex-colônias e ex-metrópoles / ocidente e “resto” do mundo.

Por fim, um último ponto os une, e talvez este seja o mais importante dos dois legados. Quando Mignolo afirma que o pensamento liminar, logo, um outro pensamento que passa necessariamente pelos diálogos interculturais, é “uma maneira de pensar que não é inspirada em suas próprias limitações e não pretende dominar e humilhar; uma maneira de pensar que é universalmente marginal, fragmentária e aberta; e, como tal, uma maneira de pensar que, por ser universalmente marginal e fragmentária, não é etnicida” (MIGNOLO, 2003: 104) ele não se aproxima muito da última dimensão de Canclini abordada no primeiro capítulo?

2.2 A Interculturalidade como caminho para a paz

Assim tem sido trabalhado este conceito tanto em estudos de caráter mais teórico como naqueles que têm por objetivo pautar políticas públicas estatais, especialmente na Europa. Com isso não se pretende estabelecer uma divisão simplista entre, de um lado, um pensamento latino-americano radical e, do outro, o chamado Velho Mundo utilizando-a de uma maneira acrítica. Apenas ressaltar que, quando a reflexão parte de um termo tão ambíguo, resultados bastante diversos podem ser encontrados, e muitas vezes eles têm relação com os diferentes lugares de fala.

A autora selecionada para exemplificar esta vertente, apenas para ilustrar a complexidade do que foi afirmado acima, é a marroquina Aziza Bennani, estudiosa formada em universidades do Marrocos e da França e que já exerceu importantes cargos tanto no governo de seu país como na UNESCO (a despeito de Nestor García Canclini e de Walter Mignolo, que não foram apresentados, houve a necessidade de mais informações sobre esta intelectual devido ao meu próprio desconhecimento de sua biografia).

O empréstimo que foi possível fazer junto ao título de seu artigo (*L'interculturalité, chemin vers la paix*) na já referida publicação da Academia da Latinidade para este tópico confirma o acerto da opção. Ela de fato soube sintetizar bem toda uma corrente contemporânea de reflexão, apropriação e construção da interculturalidade. E se é preciso discriminar todas estas etapas é porque tal vertente tem sido a que mais traduziu suas propostas em resultados concretos.

Como é de praxe, Bennani começará definindo a interculturalidade pelo que ela não é, ou seja, o multiculturalismo. Ainda que conceituar algo pelo seu contrário seja um método bastante banal, chama atenção o fato de todos os autores já citados, apesar de suas diferenças, identificarem o mesmo antagonista.

Assim,

“a interculturalidade é diferente do multiculturalismo e do pluralismo cultural porque todos os dois remetem à coexistência em um mesmo espaço social e/ou político de pessoas, grupos ou comunidades de culturas diferentes (cada um ou cada uma com uma cosmovisão, uma compreensão da vida, das relações interpessoais...) e onde cada um dos componentes preserva sua identidade própria.” (BENNANI, 208: 376)

Além de separar uma e outros, ela também explicita suas preferências teórico/práticas.

“A experiência demonstra que a mundialização favorece certas trocas. Mas, se ela é propícia ao multiculturalismo, ela não favorece, por consequência, a compreensão do outro, nem o diálogo, nem a coexistência com ele. O modelo multicultural desenvolvido desde o fim do século vinte demonstrou seus limites e sua incapacidade de evitar os riscos de conflitos sociais.” (BENNANI, 208: 377)

Neste trecho Bennani traz à tona um aspecto fundamental para se pensar quer a interculturalidade, quer o multiculturalismo: a globalização – ou mundialização – entendida como intensificação entre as trocas e os fluxos nas mais diversas regiões do planeta que, ao mesmo tempo, acentua os desníveis provocados pela divisão internacional do trabalho e não estende a liberdade de circulação a todas as pessoas.

Canclini destaca o quanto este fenômeno próprio ao presente momento histórico é importante para a compreensão e a própria definição de interculturalidade. A convivência muitas vezes problemática entre as diferentes culturas, intensificada pela “compressão espaço-tempo”, dá origem tanto às interações com as quais se preocupa este autor quanto aos conflitos sociais que preocupam àquela. Já Walter Mignolo situa o início da globalização em tempos anteriores, e por isso não a enfatiza como específica ao atual contexto.

“A interculturalidade, por outro lado, remete a processos caracterizados pelas relações e pelos intercâmbios culturais entre pessoas, grupos ou comunidades de culturas diferentes, fundada sobre o reconhecimento dos direitos culturais de cada grupo ou comunidade. O respeito à diversidade das culturas e o reconhecimento da igualdade de suas dignidades desemboca então em uma coabitação harmoniosa e em um enriquecimento mútuo dos diferentes componentes.” (BENNANI, 208: 376)

Uma visão significativamente distinta das que foram vistas até agora, mas que encontra eco, por exemplo, nas definições apresentadas pelo Conselho da Europa em

seu Livro Branco - o qual “tem por objetivo fornecer um quadro conceitual e um guia aos políticos com poder de decisão e aos especialistas” (CONSEIL DE L’EUROPE, 2008: 2).

“O diálogo intercultural [usado nessa publicação como sinônimo de interculturalidade] é uma troca de visões aberta, respeitosa e baseada na compreensão mútua entre os indivíduos e os grupos que têm origens e um patrimônio cultural, religioso e lingüístico diferentes (ver seção 3). É exercido em todos os níveis.” (CONSEIL DE L’EUROPE, 2008: 5)

Em um primeiro olhar já é possível identificar alguns pressupostos antagônicos entre uns e outros. A ênfase dada tanto pelo Conselho da Europa quanto por Bennani ao respeito, à compreensão, à harmonia destoa bastante das assimetrias, fissuras e conflitos inerentes ao pensamento sobre as trocas interculturais nos dias de hoje tais como as concebem Canclini e Mignolo.

São aspectos tão centrais na reflexão de ambos que foram trazidas para os títulos de algumas de suas obras (*Diferentes, Desiguais e Desconectados* e *Histórias Locais / Projetos Globais – Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, respectivamente) e, claro, pertencem ao conteúdo mesmo daquelas que possuem outras denominações.

A interculturalidade, compreendida sem tais dimensões, acaba se convertendo apenas em um ideal para a sociedade humana, talvez o único caminho capaz de conter os iminentes enfrentamentos entre alguns povos na atual conjuntura. Deixa de ser um paradigma a ser desenvolvido teórica e praticamente para se converter em explicações com prescrições.

“Para que o modelo intercultural possa se realizar plena e eficazmente, é necessário agir prioritariamente em dois níveis; um político e outro educacional e cultural. O primeiro supõe uma vontade prévia para realizar as adaptações políticas, legislativas e sociais necessárias, reparar as injustiças de toda espécie, promover a solidariedade e a igualdade de oportunidades, estabelecer uma nova ordem dentro do quadro de uma sociedade inclusiva. O segundo nível requer uma estratégia clara para

o aprendizado do ‘viver junto’, sobre a base de um conhecimento e de uma compreensão mútuos (o termo tolerância é pouco apropriado nesse contexto), do respeito à identidade do outro.” (BENNANI, 2008: 379-80)

A autora sugere medidas que coincidem em praticamente todos os pontos com as recomendadas pelo Conselho da Europa.

“Para fazer progredir o diálogo intercultural, é necessário adaptar numerosos aspectos da governabilidade democrática da diversidade cultural; reforçar a cidadania democrática e a participação; ensinar e desenvolver as competências interculturais, criar espaços reservados ao diálogo intercultural ou expandir aqueles que já existem; é necessário por fim dar ao diálogo intercultural uma dimensão internacional.” (CONSEIL DE L’EUROPE, 2008: 2)

Há, ainda, uma divergência muito importante a ser ressaltada. O fato de Bennani acreditar que

“A democracia liberal combina com as exigências étnicas, oferece seguramente um quadro adequado para satisfazer tais reivindicações. Ela pode de fato tornar possível a coexistência de diferentes culturas no mesmo espaço, criando uma sociedade de caráter evolutivo, onde cada elemento possa dar o melhor de si, em um processo contínuo de mestiçagem, de trocas e de enriquecimento com os outros.” (2008: 379)

Mignolo com certeza discorda desse ponto de vista, porque esta é, em sua opinião, justamente uma das grandes diferenças entre multiculturalismo e interculturalidade: no primeiro seriam feitas algumas concessões, mas, ao fim e ao cabo, os povos indígenas e afro-latinos ainda seriam obrigados a se adaptar às estruturas de um Estado colonial. A mudança dessa realidade seria uma condição inegociável para a efetivação da segunda enquanto projeto de sociedade.

Tendo em vista os diferentes enfoques apresentados, é necessário explicitar a filiação deste trabalho às proposições de Canclini e Mignolo. Considera-se, portanto,

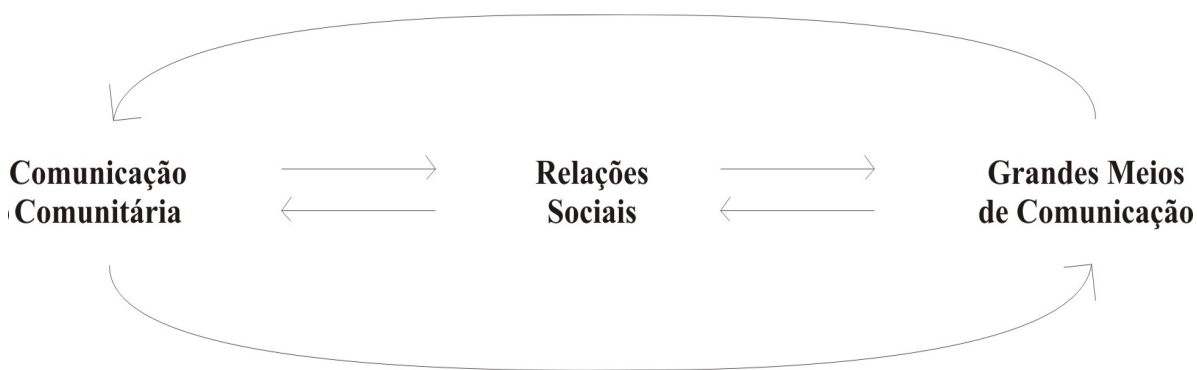
uma boa definição para a interculturalidade a compreensão dos processos de hibridação como interseções culturais que ocorrem no presente e que são profundamente marcadas por uma globalização desigual e, muitas vezes, por diferenças coloniais. Espera-se que, a partir dela, seja possível desenvolver estudos – e práticas – que, parafraseando o primeiro, sejam radicais sem ser fundamentalistas.

3. INTERCULTURALIDADE E CINEMA: AS INTERAÇÕES TURCO-ALEMÃS NAS OBRAS DE FATI H AKIN

3.1 Comunicação Intercultural?

Tendo definido o que se entende (e o que não se entende) por interculturalidade, é hora de trazer a discussão para o campo da Comunicação Social. Diversas áreas das Ciências Humanas e Sociais têm se valido deste conceito para repensar suas teorias e práticas de modo bastante proveitoso, o que fornece subsídios para a formulação da hipótese de que este é um esforço não só válido como necessário.

Nesse sentido, ElHajji é um dos pioneiros no Brasil. Ele tem procurado acrescentar esta dimensão aos seus estudos sobre comunidades imigrantes no território nacional e chegou, recentemente, a formular um modelo provisório para a reflexão sobre o que seria um processo de comunicação intercultural para tal objeto (2005), que poderia ser apresentado em linhas gerais da seguinte maneira:



Ou seja, para o autor, tendo o seu recorte como referencial – sem a pretensão de formular uma teoria geral – as trocas interculturais se dariam nas relações sociais mediadas, entre outros elementos, pela comunicação, que é aqui privilegiada. E, com o surgimento e difusão das novas tecnologias, é cada vez mais comum encontrar minorias de todos os tipos que produzam seus próprios conteúdos midiáticos.

O que é mais interessante (e, pode-se dizer, mais abrangente) nesse modelo é a atenção que é dada aos diversos pontos da rede, e à própria rede, no processo de comunicação intercultural o qual, conforme já está explícito na nomenclatura utilizada, é um constante refazer de construções, ações, reações e influências mútuas.

Embora se avalie que a proposta traz em si um modo muito arrojado e atual de compreender a comunicação na contemporaneidade, ela, claro, não é a melhor opção em todos os casos. E parece ser esse o diagnóstico correto quando se trata de um estudo da cinematografia de Fatih Akin.

Considerando que a presente investigação está sendo desenvolvida no Brasil e que a produção comunitária raramente extrapola tanto as suas fronteiras prioritárias, tem-se aí o primeiro problema de ordem prática. O segundo, também relacionado com o lugar de fala, diz respeito às interseções turco-alemãs estarem acessíveis apenas através de muitos mediadores: acadêmicos, meios de comunicação de massa, relatos e mesmo filmes, o que torna bastante complicada qualquer afirmação de caráter mais rigoroso sobre o tema.

Há também o fato de o cinema possuir características muito peculiares. Sua audiência bem menor que a do rádio, do jornal e principalmente da televisão e a sua falta de instantaneidade e periodicidade fazem com que tenha que ser considerado de modo diferente e praticamente inviabiliza seu alinhamento com os demais para fins analíticos.

Aqui se encontra o primeiro desafio: como pensar um processo de comunicação intercultural no qual o audiovisual tenha um papel protagonista? Apesar de suas recém referidas especificidades, e mesmo da perda de hegemonia que o meio sofreu principalmente a partir da década de 1970, entende-se que ele ainda exerce influências / é influenciado pela sociedade, podendo, portanto, ser o ponto de partida para diversos aprofundamentos sobre questões caras à contemporaneidade.

Uma produção cinematográfica intercultural seria necessariamente aquela que habitasse as fronteiras, os entre-lugares, as interseções de duas ou mais culturas – sejam elas de diferentes povos, classes, nações, etc – enfatizando as trocas, as assimetrias, a conflitividade da situação de convívio.

Para executá-la as possibilidades são infinitas. Pode-se situar a história em uma região onde a própria geografia já favorece / impõe um intercâmbio considerável. Enfatizar o próprio deslocamento, quem sabe de algum personagem, também seria um recurso interessante. Explorar as potencialidades dos novos meios de comunicação e a história de grupos / indivíduos (i)migrantes é outra estratégia que tem sido bastante utilizada por este tipo de cinema do qual se está falando.

Todavia, estes são apenas alguns indicadores de conteúdo, e certamente se encontrará quase na mesma quantidade tanto exemplos que os corroboram quanto que os rechaçam. Apenas a título de ilustração, cabe mencionar *Faça a Coisa Certa* (EUA, Spike Lee, 1989) e *Encontros e Desencontros* (EUA / Japão, Sophia Coppola, 2003).

No primeiro, o espectador acompanha a problemática co-habitação de africanos, europeus e asiáticos em um mesmo bairro. A convivência é claramente multicultural. Cada grupo tem os seus hábitos e valores e só entram em contato para estabelecer trocas comerciais. Não há a preocupação nem a valorização do Outro e as identidades em jogo são apresentadas de maneira estanque, não-relacional.

Já no segundo, se pode dizer que os encontros são entre americanos e os desencontros, destes com os japoneses. Não se nota no comportamento do casal protagonista nenhum esforço em compreender a cultura alheia e, além deles, o próprio filme faz reiteradas piadas sobre ela. Em ambos os casos é mais que uma questão de conteúdo, é uma postura contida nas obras.

Claro que, em relação ao que acabou de ser exposto, não se trata de submeter o cinema a uma patrulha intercultural, exigindo que suas produções tenham sempre este viés. A intenção foi destacar que, se no nível de suas histórias, alguns elementos

favorecem a incidência dessa perspectiva, é preciso precaução e nenhuma conclusão pode ser feita apenas a partir de argumentos e sinopses.

Além da trama do filme, um outro elemento pode fornecer pistas que resultem na descoberta de uma obra audiovisual intercultural; seu modo de produção. Principalmente quando a troca abordada diz respeito a povos que possuem Estado é bastante comum encontrar os países envolvidos participando de alguma forma no processo.

Inclusive porque, segundo as regras atuais, para que um produto seja caracterizado como co-produção e possa usufruir das vantagens que isso traz é preciso que as partes contribuam com mais do que dinheiro. As normas mudam de lugar para lugar, mas há uma unanimidade a respeito de que a representação deve se dar através da presença efetiva de cada uma delas, seja direta (no nível do conteúdo) ou indiretamente (através do trabalho de algum técnico chefe de equipe).

Claro que, a exemplo do que ocorre com o outro indício já mencionado, há exceções. Os filmes do cineasta argentino Fernando Pino Solanas, conhecidos como “cinema do exílio” (*Tangos – El exilio de Gardel* – 1985, *Sur* – 1988), foram feitos fora de seu país, com verba estrangeira. E, no entanto, falam principalmente da sociedade e da situação política deste. Mas casos assim são cada vez menos frequentes.

No que tange ao objeto aqui pesquisado, é possível dizer que a cinematografia de Fatih Akin apresenta tanto no nível do conteúdo como no do modo de produção as marcas de uma possível interculturalidade, já que, com menos ou mais força, as relações entre turcos e/ou alemães e/ou turcos-alemães são tematizadas durante toda ela. Além disso, estas duas nações são produtoras de seus dois últimos filmes.

Para ser coerente com o que foi exposto até então, identificados tais elementos é necessário realizar uma análise aprofundada de cada uma das obras e delas em seu conjunto. Apenas assim poder-se-á refutar ou comprovar a hipótese que serve como ponto de partida deste trabalho, a saber, que a obra deste diretor poderia ser enquadrada na categoria em construção cinema intercultural.

3.2 A história de cada um

Kurz und Schmerzlos (Alemanha, 1998), sem lançamento comercial no Brasil, mas traduzido por alguns críticos como “Rápido e Indolor”, foi o primeiro longa-

metragem roteirizado e dirigido pelo realizador alemão filho de pais turcos Fatih Akin. Seu protagonista é Gabriel, um dos filhos da primeira geração na Alemanha de uma família de imigrantes oriunda da Turquia.

Assim como seus dois melhores amigos, também centrais para o desenvolvimento da história – o sérvio Bobby e o grego Costa, vive de cometer infrações. Precisamente por uma destas, a tentativa de roubo de um carro mostrada nos minutos iniciais, acaba na cadeia.

Ainda que traga alguns flashbacks em seu princípio, é a partir da sua libertação que a narrativa se concentra. Enquanto os que não experimentaram a vida atrás das grades seguem com sua vida criminosa, apesar dos argumentos em contrário de Gabriel, o jovem turco só pensa em trabalhar dirigindo o táxi do irmão mais velho para conseguir juntar dinheiro e voltar para a Turquia.

Contudo, as perigosas opções de seus grandes companheiros não cessam de desviá-lo de seus objetivos. Primeiro se envolve em uma briga com Sven, atual namorado de sua irmã Ceyda, originada pelo ciúme de Costa, o ex. Depois, apanha de um grupo de albaneses ao tentar impedir que o grego também se envolvesse com o escuso negócio que já contava com a mão-de-obra de Bobby.

Por fim, o assassinato deste por seu chefe, acompanhado por um grande sentimento de culpa (furioso por ambos não terem feito nada para defendê-lo durante a surra, Gabriel procurou a ex-namorada de Bobby da qual sempre gostou e eles acabaram dormindo juntos. Assim, quando o sérvio, já desesperado com a morte eminente, bateu na porta dela pedindo socorro, eles não abriram) e a necessidade de defender Costa em sua tentativa de vingança o lançam a mais uma noite de violência.

Apesar de descobrir que seu amor por Alice era correspondido, ele havia assassinado um perigoso bandido, e seria, sem dúvidas, perseguido até a morte pelos demais integrantes da gangue dos albaneses. Ou seja, ainda que não quisesse teria que cumprir o destino que planejara para si desde que estava na prisão: um retorno definitivo para o país de seus ancestrais.

O filme termina antes que se inicie um novo dia, sem, portanto, mostrar a viagem do protagonista. Todavia, nada nele fornece indícios de que os fatos ocorreram diferentemente do que é anunciado na despedida de Gabriel e sua amada – as cenas finais da obra.

Im July (Alemanha, 2000), seu segundo longa-metragem – igualmente sem lançamento comercial no Brasil, é um momento bastante particular da carreira deste diretor. A leveza desta comédia romântica passa longe do trágico, elemento central, ainda que trabalhado de diferentes maneiras, nas outras produções ficcionais que ele escreveu e realizou.

Seu personagem principal, Daniel, um professor alemão que, a julgar pela aparência e comportamento, é uma pessoa bastante convencional e que nunca viveu grandes aventuras na vida, desperta a atenção de July, uma mulher que é seu oposto. Um dia, a vendedora de artesanato com o cabelo cheio de trancinhas toma coragem e puxa papo com ele, chamando-o para sair.

Só que ela se atrasa e Daniel conhece Melek, uma bela turca com a qual passa a noite conversando e que retorna ao seu país na manhã seguinte. Arrasada, a jovem decide viajar para esquecer sua desilusão. Só que o primeiro carro que passa por ela, e para o qual pede carona, é justamente o de seu amor, que havia decidido ir para a Turquia atrás daquela que fizera seu coração bater mais forte. Vendo no trajeto a sua grande chance de conquistar Daniel, July decide fazer o percurso junto com ele.

Como era de se esperar, logo no princípio o veículo do amigo do professor pára de funcionar e eles são obrigados a pedir carona. A partir desse momento ambos se envolvem nos mais diversos tipos de confusão, juntos ou separados, ao mesmo tempo em que passam por momentos incríveis e iniciáticos - principalmente para o até então recatado Daniel.

Ainda no meio da viagem, este começa a ficar em dúvida se está gostando de July, mas se mantém firme em seu propósito de encontrar com Melek. Só que quando isto ocorre – por coincidência em um restaurante na beira da estrada, e não embaixo da ponte de Istambul como ele esperava – tem a certeza de que a outra é na verdade a mulher que ama.

Assim, não há mais o que impeça o anunciado final feliz. July e Daniel, assim que se reencontram na Turquia se beijam, apaixonados – após uma belíssima declaração dele para ela – e voltam para a Alemanha com Isa, um alemão de família turca que havia ajudado Daniel a chegar em Istambul e que está retornando com a namorada ao país.

É com *Contra a parede* (Gegen die Wand, Alemanha/Turquia, 2004), seu terceiro roteiro de longa-metragem que filmou, que Fatih Akin consegue sair do

pequeno círculo de países e críticos ao qual sua produção estava restrita. De fato, esta obra é um enorme salto em relação ao que havia feito anteriormente, e não por acaso é com ela que o realizador conquista o Goya de Melhor Película Européia e o Urso de Ouro na categoria melhor diretor.

Cahit é um turco residente na Alemanha que, desde que ficou viúvo, dedica-se prioritariamente a se destruir. Sibel é outra protagonista que pertence à primeira geração em tal país de uma família que emigrou da Turquia e que quer se libertar do peso da tradição que seus pais e irmão insistem em manter. Após ambos tentarem o suicídio, se conhecem em uma clínica de recuperação. E ela enxerga nele uma chance de conquistar sua liberdade.

Após alguma resistência, Cahit aceita casar-se para ajudá-la e ambos passam a viver juntos como companheiros de quarto. Sibel passa a experimentar coisas que nunca pôde, como trabalhar, transar com os homens que quisesse, fazer tatuagens e colocar piercings. E ele aos poucos vai sendo contagiado pela energia da moça e recupera a vontade de viver, perdida desde que ficou viúvo.

Com o passar do tempo se apaixonam, mas tentam reprimir seus sentimentos para não se tornarem de fato marido e mulher. No entanto o amor prevalece, e, quando ambos estão dispostos a vivê-lo intensamente, Cahit agride um homem que já havia dormido com Sibel (e sido dispensado por ela) e estava chamando-a de puta para provocá-lo, e acaba matando-o.

Assim, ele vai para a cadeia e ela tem que fugir para a Turquia, pois a notícia vira escândalo nos jornais e sua família fica furiosa. Sibel, muito abalada, faz uma série de bobagens nesse país, e chega ao ponto de propositalmente provocar seu esfaqueamento para morrer, episódio em que é salva por um taxista que por acaso passava pelo local.

Quando Cahit sai da cadeia, voa para a Turquia e descobre através de uma prima de sua amada é agora era uma mulher casada, feliz, mãe de uma linda criança. Ainda assim decide ficar na cidade para ver se ela o procura, o que acontece algum tempo depois, quando o marido de Sibel (o tal taxista) precisa fazer uma viagem.

Após um intenso final de semana decidem ficar juntos, levando a filha dela. Contudo, Sibel não consegue ter a coragem necessária para romper com sua nova realidade e deixa Cahit esperando. Este, por outro lado, também parece decidir que é a hora de partir e recomeçar a vida mesmo sem ela, e, sozinho, toma a ônibus que o

levará à cidade em que nascera.

Por fim, chega-se a *Do outro lado* (Auf der anderen Seite, Alemanha/Turquia 2007), quarto e último filme de ficção roteirizado e dirigido por Fatih Akin que será analisado aqui. Seu protagonista é Nejat, filho de turcos nascido na Alemanha e professor de uma universidade alemã, na qual ministra aulas sobre literatura deste mesmo país.

Seu pai, o viúvo Ali, encanta-se com a prostituta Yeter, a quem propõe que vá morar com ele em troca da quantia que recebe no bordel. Se a princípio esta nem pensa em aceitar, é obrigada a considerar a oferta depois de ser ameaçada por dois turcos/turcos-alemães que descobrem sua origem e a proíbem de continuar exercendo a atividade.

Devido a um problema de saúde do patriarca, Nejat e Yeter acabam se conhecendo melhor – o que gera, inclusive, uma atração não concretizada. Assim, quando ela morre, decorrente de uma agressão de Ali durante uma briga conjugal, se sente na obrigação de ir a Turquia procurar a filha dela para terminar de pagar os seus estudos (razão pela qual a mãe se prostituía).

O que ele não sabia é que Ayten tinha fugido para a Alemanha, pois estava sendo perseguida em seu país por suas atividades políticas. Assim, enquanto ela encontra abrigo e amor na alemã Lotte, Nejat adquire uma livraria especializada em obras publicadas em alemão para permanecer no local e seguir sua busca.

Depois de um ano, Ayten é deportada e Lotte parte para a Turquia com o intuito de ajudá-la. É justamente na casa de Nejat que ela aluga um quarto, mas como havia sido orientada por um advogado a jamais revelar a ninguém o verdadeiro nome de sua “amiga”, inventa um outro quando ele lhe pergunta a que pessoa que estava ajudando. Com isso, Nejat segue sem saber o paradeiro da filha de Yeter.

Lotte acaba sendo assassinada por meninos que a haviam assaltado e sua mãe, que reprovava sua atitude de abandonar tudo para ir a Turquia atrás de Ayten, acaba fazendo o mesmo, a fim de concretizar o último desejo de sua filha. Ela pede para Nejat para ficar hospedada no quarto onde Lotte vivia e acaba conseguindo ajudar a libertar a presa política.

Entretanto, ainda não é nesse momento que Nejat e Ayten se encontrarão, já que ao mesmo tempo em que Susanne oferece o lugar onde mora para que a jovem fique até restabelecer sua vida, o livreiro está na estrada indo fazer as pazes com seu pai, a quem

havia renegado por ser um assassino, e que, por isso, ao ser solto e deportado para a Turquia, dirigiu-se a sua cidade de origem sem procurar o filho.

O filme termina com Nejat sentado na areia, na beira de uma praia, esperando Ali voltar de uma pescaria. Apesar de não ficar claro, pela duração da seqüência final, por sua construção em cima do tempo morto e pela música da mesma, tem-se a impressão de que é uma espera inútil. O pai morreria no mar.

3.3 Movimentos nas interseções

Basta uma pequena apresentação de cada uma das obras para que alguns aspectos comuns entre elas se sobressaíam. O primeiro, sem dúvidas, é o fato de que três das quatro têm entre seus protagonistas jovens turcos-alemães. São filhos/filhas pertencentes à primeira geração da família no novo país e têm que negociar suas identidades não apenas com esta, mas com toda a sociedade receptora..

Em alguns casos tal situação é apontada como fonte de problemas, em outros, não. Afinal, se há algo de interessante na cinematografia de Fatih Akin é o fato de ele sempre se acercar à mesma temática, mas nunca da mesma maneira. O que permite que o realizador possa retornar a cada vez às suas questões preferidas sem que o espectador tenha a impressão de já ter visto aquele filme.

Gabriel, personagem central de *Kurz und Schmerzlos*, por exemplo, sempre inventa desculpas para não rezar com seu pai e vive de atividades ilícitas. Aliás, a relação de sua família com estas é bastante ambígua. Ao mesmo tempo em que a conduta religiosa dos integrantes mais velhos apontaria para certa intolerância, refletida no tapa na cara que o patriarca dá no filho quando Gabriel sai da cadeia, autorizam que Bobby e Costa freqüentem sua residência, e que o último namore Ceyda, a filha mais nova.

O protagonista também acoberta as aventuras amorosas desta. Tanto que, quando ela vai reclamar com o irmão por ele ter batido em Sven durante uma briga iniciada pelos ciúmes de Costa, ele a lembra que fez isso apenas porque quem estava apanhando era um amigo seu, mas que em geral lhe ajuda a esconder tais histórias de seus pais. O que, segundo Gabriel, permite que ela tenha uma vida muito diferente da maioria das mulheres turcas (de fato, vemos Ceyda mudando de namorado sem autorização, saindo sozinha com as amigas e trocando beijos intensos na rua).

Tudo isso, no entanto, não é problematizado. Há claramente uma mudança geracional de atitudes, mas essa não é uma questão para os envolvidos. O que realmente traz conflitos para Gabriel e os demais são as suas tentativas frustradas de se manter longe do tipo de situação que o levou para trás das grades e o comportamento do sérvio e do grego.

Im July é a exceção à regra nesse ponto. Tanto Daniel quanto July são alemães e Melek é turca. De turco-alemão na história há apenas Isa (por sinal, o mesmo ator que interpreta Gabriel). Este, apesar de secundário, merece alguns comentários, inclusive por ser único personagem “característico” de Fatih Akin nesta produção.

Seu encontro com Daniel ocorre em uma estrada, quando a este já aconteceu tudo o que se poderia imaginar (foi roubado, fumou maconha, participou de uma briga) e está muito próximo de seu destino final – Istambul. Depois de muito relutar, Isa é obrigado a dar-lhe carona. Ele também estava indo para esta cidade, cumprir uma missão inglória.

Seu tio Achmed havia ido visitar sua família em Berlim e lá se sentiu tão à vontade com a quantidade de imigrantes turcos no bairro que não quis retornar, mesmo após o vencimento de seu visto. Alguns meses mais e ele morreu e, como estava clandestino na Alemanha, não havia como enviar o corpo para ser enterrado na Turquia, conforme mandava a tradição.

Assim, coube a Isa pegar a estrada, com um cadáver apodrecendo em seu portamalas e correndo grande perigo, e se responsabilizar pelo retorno do parente à sua terra natal. Ainda que não demonstrasse grande satisfação com o que estava fazendo, ele obedeceu à determinação sem questionar (como esta história é apenas narrada e não vista pelo espectador, toma-se como fonte para esta análise os comentários da personagem). Alguém precisava executar o estabelecido, e, para seu azar, ele era o mais indicado.

Situação bastante distinta das apresentadas até agora vive Sibel, de *Contra a parede*. Neste filme, é exatamente a rebelião dela contra o que seus familiares entendem por cultura turca que desencadeia a história. Claro, Cahit também é um personagem complicado que tem seus dramas, mas é na interação deles com os da jovem que o realizador enfoca.

O abismo entre a vida que os pais e o irmão de Sibel querem para si e para ela no intuito de manter suas tradições e o cotidiano da maioria dos alemães é enorme. Ela

não pôde sequer terminar o secundário – muito menos ir para uma faculdade, por ser pega de mãos dadas com um rapaz teve o nariz quebrado pelo irmão e não há outra possibilidade para ela a não ser se casar com um homem turco, com o qual veria repetir-se a mesma rotina de opressão.

Mesmo em relação aos turcos percebe-se o exagero desse comportamento. Afinal, a prima de Sibel é notoriamente separada e o taxista se casa com ela apesar de seu passado. Fica claro que a luta da família em manter sua “turquidade” se baseia em uma visão estanque e monolítica de cultura, a revelia do fato de que ela nunca cessa de sofrer alterações à medida que as pessoas a põem em prática.

Contudo, se Sibel não está de acordo com a maior parte das regras às quais é submetida, tampouco sua opção é por um rompimento total. Como diagnostica Cahit, sua tentativa de suicídio é quase tola, já que cortar os pulsos da maneira como ela havia feito jamais matou alguém.

Ela também não foge ou desaparece para sempre sob o pretexto de não querer magoar e de certa maneira acabar com a vida de sua mãe, sobre quem recairia toda a culpa. E, depois de casada, obriga o “marido” a, de vez em quando, comparecer a eventos familiares na casa de seus pais ou a jogo e jantares com outros membros da comunidade turca.

Em certo momento ela chega inclusive a lançar mão de sua ascendência a fim de obter vantagens. Para se livrar de Niko (com quem já havia transado, mas não queria mais nada porque já tinha descoberto estar apaixonada por Cahit) fala: “Sou uma turca casada. Se tentar algo, meu marido mata você”. O que irônica e tragicamente acaba acontecendo.

Há, assim, uma ruptura, mas que procura se camuflar de todas as maneiras. Talvez porque não fosse do interesse da protagonista que ela se efetivasse totalmente, talvez por Sibel reconhecer em si – ainda que de modo intuitivo – um duplo-pertencimento, ou, o que é mais provável, por uma mescla das duas coisas.

Já com Nejat, o turco-alemão de *Do outro lado*, ela é total, despudoradamente escancarada – ele dá aula de literatura alemã na universidade. Na verdade, pode-se afirmar que é apresentada quase como um movimento “natural”, que não desperta grandes considerações ou toma muito tempo da personagem.

Obviamente, ambos estão inseridos em contextos totalmente diferentes. Ali não traz nenhum traço de religiosidade em seu comportamento, não fica ultrajado com o

fato de Yeter ser turca – pelo contrário, isso o deixa mais envolvido – e chega ao ponto de convidar uma prostituta para morar consigo. E Nejat não mora com ele e tem assegurada sua independência financeira. São sem dúvida atenuantes, mas que não diminuem o peso da comparação.

Quando decide encontrar Ayten e, para tanto, se vê obrigado a ir à Turquia, acaba procurando seus parentes. Todavia, é incapaz de ser recíproco no tratamento caloroso e íntimo que lhe dispense seu primo. Nem ao menos consegue se referir a ele dessa forma, muito menos ficar hospedado na casa da família.

Coerentemente, a atividade profissional que escolhe exercer faz com que ele esteja em contato permanente com a língua alemã e com boa parte dos alemães que estejam de passagem pela região. Claro que, se a vida na Alemanha fosse tão maravilhosa (e pelo pouco que o filme mostra ela não parece ser muito emocionante) quanto a sua necessidade de ficar próximo das coisas deste país dá a entender, Nejat não abriria mão dela facilmente. No entanto, essa permanência na Turquia se dá muito mais por razões morais do que por alguma espécie de busca com um forte arraigo territorial.

Para concluir esta reflexão sobre os principais personagens turcos-alemães de Fatih Akin em suas narrativas, não se pode deixar de lado Cahit, de *Contra a parede*. Ao contrário dos outros, ele não é filho da primeira geração de uma família que emigrou da Turquia para a Alemanha. Ele próprio fez este movimento. E já está estabelecido há bastante tempo a ponto de ter conquistado a cidadania alemã, como fica esclarecido na cena do casamento.

Tais marcas o tornam único dentro da cinematografia do realizador. Até porque Melek – a única outra turca central em suas histórias, que de mais a mais não tem relações profundas com a Alemanha – se faz presente principalmente através de sua ausência na maioria absoluta do filme.

Fica bastante claro que o imigrante tem conflitos com a sua origem em diversos momentos do filme. Quando na casa de Sibel, tentando se passar por um turco que cultiva as tradições da terra natal para ter aprovado seu pedido de casamento, o intempestivo Cahit perde a paciência com aquilo que considera ridículo. Yilmaz, o irmão da moça, lhe pergunta: “Seu turco é horrível. O que fez com sua língua?” Ao que este responde: “Joguei fora”.

Não muito depois, ao ficar sabendo que Selma, a tal prima separada, viria para a festa de matrimônio, reclama que ela certamente trará “uma horda de turcos” de

Istambul. E, já quase no final da etapa da história que se passa na Alemanha – ou seja, pouco antes dele ser preso, ao apanhar dos porteiros e seguranças da boate onde havia ido encontrar Sibel, dispara: “Merda de turcos”. Ao que ela retruca: “O quê? Você é um deles”.

Paradoxalmente, é com este personagem tão revoltado com a sua condição de turco pegando um ônibus para Mersin, a cidade na qual nascera, que a obra se encerra. Um final de alguma maneira compartilhado por todos os demais filmes de Fatih Akin. A Turquia como destino último só não se efetiva em *Im July*, o que deve ser atenuado pelo fato de, neste, os personagens viverem toda sorte de aventuras para conseguir chegar a Istambul.

Gabriel anuncia logo ao sair da cadeia seus planos de regressar ao país de seus antepassados. Começa a trabalhar dirigindo o táxi de seu irmão mais velho para alcançar tal objetivo. A decisão, conforme ele explica para Alice no momento da despedida, foi tomada enquanto estava preso.

Apenas quando se viu totalmente isolado e recluso pôde valorizar o que são apontadas por ele como as características da Turquia: lá nunca se está sozinho, todos se conhecem, se tem muitos parentes, é quente, cheio de vida... De fato uma imagem contrastante com a Alemanha dos imigrantes, construída diegeticamente sem nenhum atrativo natural, escura, com ares de submundo.

“Sol, praia, o mar, um trabalho”, elementos que servem para justificar aos amigos Bobby e Costa suas razões para querer empreender a viagem de volta – e aos quais poder-se-ia acrescentar tranquilidade e felicidade – são, via de regra, o que aqueles personagens que se dirigem ao país acabam encontrando, mesmo que não tenham ido até lá buscá-los.

Tome-se o caso de Daniel e July, por exemplo. Ele trabalhava ao lado de onde ela vendia suas mercadorias. E não apenas se conheciam como marcaram de sair juntos. No entanto, foi necessária uma turca misteriosa e inatingível na trama para que o recatado professor tivesse coragem de viver uma grande aventura. Assim como foi preciso chegar até Istambul para que o amor entre os dois se consumasse.

Alguém poderia argumentar que, neste caso, o destino tanto fazia, e o realmente importante era o processo de viajar, durante o qual Daniel aprendeu muito mais sobre a vida que em anos de rotina e estudos árduos na Alemanha – em geral isso acontece a qualquer um que se disponha a ir de um lugar para outro aberto a novas experiências.

Mas, será que realmente serviria qualquer outro país? É simples imaginar a transposição dessa mesma história para a Finlândia? O pouco conhecimento sobre as finlandesas seria capaz de intrigar e atizar da mesma forma um homem alemão? E o percurso até lá seria marcado por tantos percalços?

Claro que ao levantar tais questionamentos trabalha-se com estereótipos. Todavia, se a opção argumentativa é esta é precisamente por diagnosticar que em vários momentos o diretor lança mão deles em seus filmes, seja quando está falando sério, seja quando está “brincando”, como é o caso de *Im July*.

Além disso, caso se pudesse simplesmente intercambiar a Turquia por outro país, como substituir a força das paisagens de Istambul na história? Ela já se faz presente na Alemanha, com o quadro da ponte que une a parte européia do país à asiática na parede do restaurante onde Daniel e Melek vão comer, e segue na imaginação e nas falas dos personagens. Certamente o fato dos turcos serem a maior comunidade imigrante no país contribui para isso.

Esta suposição parece ser corroborada pelas seqüências finais do filme. Isa e sua namorada estão voltando para casa e reconhecem Daniel e July, aos quais oferecem uma carona. Os quatro começam a viagem de retorno, atravessando a referida ponte. O que surpreende é o fato de que, após acompanhá-los por alguns instantes, a câmera deixa de ser guiada pelo movimento do veículo e se fixa na Istambul que os protagonistas deixam para trás, ao invés de mostrar a direção para a qual se dirigem. É com este plano geral da cidade termina a narrativa.

Mesmo no atormentado *Contra a parede* a Turquia se revela um destino agradável. Claro que não em um primeiro momento. Sibel, a primeira a para lá se dirigir, chega fugindo de sua família e se vê obrigada a levar uma vida dedicada apenas ao trabalho fatigante e enfadonho – em sua opinião – de camareira em um hotel.

Dilacerada pelo trágico desdobramento de sua união com Cahit, ela faz tudo o que está ao seu alcance para acabar com a própria vida: rompe com a prima, mistura todas as drogas que encontra até desmaiar, provoca alguns homens que tinham lhe dito gracinhas na rua até ser esfaqueada...

No entanto, após este conturbado início, ela consegue encontrar paz e, de certa maneira, felicidade (embora de uma forma bem diferente daquela que procurava quando arranhou seu casamento na Alemanha). Seu marido é um bom companheiro, tem uma linda filha, se reconcilia com a prima... Enfim, pode não ser a existência mais realizada

do mundo, mas foi o que permitiu que sobrevivesse, e ela parece grata por isso.

Na Turquia, Cahit também parece intensificar as transformações em sua vida e personalidade que principiara na cadeia. Consegue não se envolver em nenhuma confusão desde que sai dela, é bem educado com Selma mesmo quando esta se recusa a ajudá-lo a encontrar Sibel argumentando que agora ela está bem e é feliz e espera calmamente em seu hotel até que a amada lhe procure.

Por fim, resignado (outra novidade na personagem) com o fato de que não poderão ficar juntos novamente – no máximo nos raros momentos em que o marido dela viaja, pega sozinho o ônibus que ambos haviam combinado de tomar e parte em uma viagem serena ao encontro de um passado que tinha jogado fora, deixado para trás. A recuperação do homem para uma nova vida ainda precisa passar pelo apaziguamento do conflito com suas origens, que já se revela muito atenuado.

O encerramento com um protagonista se dirigindo à cidade de sua família é compartilhado por *Do outro lado*. Todavia, se a história de Cahit se encerra quando ele parte para a jornada, com Nejat acompanha-se a sua chegada e a espera pelo pai, que, tudo indica, não retornará do mar.

Outra vez a necessidade de fazer as pazes com a ancestralidade guia a ação dos mais jovens. Entretanto, é preciso cautela ao estabelecer tal paralelo entre os dois. As questões deste dizem respeito apenas ao seu pai, sem passar diretamente pelo território – embora, conhecendo a obra ficcional de Fatih Akin, não pareça um acaso a Turquia ser o palco da tentativa de resolução, enquanto aquele tem um país para se reconciliar.

Não se pode esquecer que Nejat, apesar de ter claramente optado pela alemã, tem um bom conhecimento da cultura turca, e se vale dela sempre que lhe é conveniente – fala a língua fluentemente, conhece as festas religiosas e suas histórias (como é o caso do Bayram, que coincide com o princípio e começo do fim da obra) – sem nenhum problema.

Uma possível explicação para este comportamento pode ser o fato de, entre Gabriel, Sibel, Cahit, Nejat e mesmo Isa, ter sido o único a poder/desejar/conseguir integrar-se totalmente à sociedade alemã. Enquanto os outros exercem atividades profissionais destinadas nas sociedades “desenvolvidas” aos imigrantes – motoristas de táxi, cabeleireira, coletor de garrafas – ele é professor universitário.

Seu nível de vida é visivelmente melhor que o dos demais – Ali inclusive fala a Yeter que em último caso sempre pode contar com a ajuda do filho – e sua circulação é

totalmente diferente. Os lugares que frequenta são mais distantes uns dos outros, amplos, melhor iluminados. E é difícil imaginar um motorista expulsando-o do ônibus, como acontece com Cahit e Sibel. Claro, seu comportamento é bem mais aceito socialmente que o do casal, mas também conta a sua aparência (ele é o personagem com o fenótipo menos “turco”) e sua ascensão social. Apenas Nejat poderia se valer do muito conhecido em terras brasileiras “você sabe com quem está falando?”.

Enquanto isso, os demais protagonistas turcos-alemães vivem em bairros onde predomina a população imigrante. O tio Achmed de Isa não teve nenhum problema em estar fora de seu país porque via tanto turco na vizinhança que se sentia em casa. Em *Contra a parede*, estes enclaves territoriais são sinalizados de maneira mais sutil que através de uma fala (como é em *Im July*); sua localização humilde e periférica, a passagem de uma mulher usando o véu para cobrir os cabelos ao fundo do quadro ou mesmo da falta de interação com “alemães-alemães”.

Em *Kurz und Schmerzlos*, a exacerbação do que está sendo descrito, o único personagem com o qual os estrangeiros e seus descendentes se relacionam e que não tem uma ascendência marcadamente forânea é Sven, o novo namorado de Ceyda. De resto, as interações produzem uma mescla de turcos, italianos, gregos, sérvios, albaneses, curdos, todos com poucas garantias do dia de amanhã.

Em um dos melhores momentos desse filme, Fatih Akin constrói uma seqüência extremamente crítica partindo de tal realidade. Bobby chama Gabriel, recém liberto, para trabalhar com ele. Quando pergunta com o que seria, recebe como resposta que Bobby na próxima semana começaria a trabalhar com os albaneses. Gabriel retruca que é curioso um sérvio trabalhar com albaneses. Bobby fala que é isso que chamam de multiculturalismo. Gabriel, desdenhando, conclui o diálogo: “Multiculturalismo? Não sabia...”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se com a análise do universo e dos personagens criados nas obras ficcionais de Fatih Akin já fica claro que este não é um paradigma e um projeto de sociedade

bem visto pelo mesmo, na última seqüência aqui mencionada ele explicita sua posição. Há ainda muita segregação e os turcos naturalizados e/ou os turcos-alemães são, via de regra, cidadãos de segunda classe no país de destino, o que faz com que muitos idealizem a Turquia, inclusive o próprio diretor, a julgar pelo final que sempre dá a seus filmes.

Também é inegável o forte orientalismo que marca o convívio entre alemães e turcos em terras germânicas. O fascínio/repulsa daqueles por estes é evidente. Os exemplos dados pelo realizador são muitos, mas, tendo que optar, o destaque é para aquele que é o mais reiterado: a pergunta do significado do nome.

Em *Im July*, Daniel pergunta a Melek o que esta palavra quer dizer, e, estupefato, descobre que sua amada se chama “anjo”. Em *Do outro lado*, quando acordam de sua primeira noite juntas, Lotte faz o mesmo questionamento para Ayten. A resposta é “pele de lua”. Igualmente romântico. Apenas Cahit se rebela com a sua “exotização”, ao disparar que não tem nem idéia do que significa Tomruk para o médico da clínica.

Este ainda piora as coisas ao lamentar a ignorância de seu paciente, afinal de contas, segundo sua opinião, pelo menos o primeiro nome dos turcos sempre é mais bonito que o dos alemães. Na verdade, fica claro que são belezas incomparáveis, já que Susanne, Sven, Daniel são “naturais”, aquilo que “sempre esteve lá”, e, portanto, esvaziados, sem conteúdo para serem equiparados com os demais.

Kurz und Schmerzlos é a única das quatro produções onde esta pergunta não é feita, o que causou certa decepção já que, embora tenha sido a primeira a ser filmada, foi a última à qual assisti. Mas é uma ausência coerente com a narrativa. Se Gabriel não convive com nenhum alemão, como iriam inquiri-lo? Além disso, como já foi destacado, sua família é mais secularizada e lhe deu um nome que não tem a obrigação de carregar alguma agradável definição.

Ainda assim, é patente a fé e a insistência do realizador em ser habitante das interseções como método para lançar luz em diversos problemas que estruturam não apenas as suas principais questões como aspectos fundamentais para as sociedades alemã e turca hoje.

Ao que tudo indica Fatih Akin aposta nas trocas, nos cruzamentos e nos conflitos como chaves para que, não despontem, mas se construam soluções em um horizonte que pode estar próximo ou não. O desfecho de suas obras é, mais uma vez,

uma boa prova do que está sendo argumentado. Apesar de ser uma cinematografia em geral fortemente carregada pelo drama, marcada pelo trágico e por mortes absurdas e banais (com exceção de *Im July*), de alguma maneira os personagens se despedem melhores da história do que entraram. E isso mesmo para aqueles que ou são “alemães-alemães” ou não tem problemas relacionados à nacionalidade para resolver.

A partir de das constatações acima apresentadas, são necessários alguns cuidados. O primeiro e mais imediato risco é converter o realizador em questão em um modelo. Há imensuráveis maneiras de se fazer um audiovisual preocupado em tratar as questões étnicas/fronteiriças/identitárias/migrantes em diálogo com o paradigma da Interculturalidade, sendo a estudada aqui apenas uma delas.

O segundo risco, talvez mais sério, é a tendência a deixar passar despercebido na análise o descompasso entre forma e conteúdo existente em *Kurz und Schmerzlos*, *Contra a parede* e *Do outro lado*. Se “cruzamentos”, “conflitos”, o “trágico” e o “absurdo” abundam neste, estão praticamente ausentes naquela. Voltemos a algumas seqüências já citadas para facilitar a exemplificação.

Gabriel explica a Alice porque, desde que estava na prisão, quer viver na Turquia. Vê-se as falas e reações de um e outro em plano e contra-plano. Cahit despreza o interesse do médico de onde foi internado após tentar se matar pela sua “turquidade” através de uma decupagem muito semelhante. E quando o dono da livraria especializada em língua alemã sintetiza com precisão a figura de Nejat (“um professor turco na Alemanha que acaba numa livraria alemã na Turquia”), há uma vez mais a repetição deste recurso de linguagem.

Muitas outras passagens poderiam ser acionadas, contudo avalia-se que estas três são suficientes para ilustrar o que se está tentando dizer: ao mesmo tempo em que Fatih Akin tornou-se famoso mundialmente por um certo olhar singular para algumas questões específicas – fato explorado, inclusive, na caixa do DVD de *Do outro lado*² - opta pelo realismo cinematográfico, por uma montagem em geral estruturada por relações de causa e efeito e, conseqüentemente, por trabalhar muito próximo a alguns dos principais cânones do clássico-narrativo. Um (aparente) paradoxo?

As duas exceções dentro deste panorama são o plano final de *Do outro lado* e, como um todo, *Im July*. Com duração total de seis minutos e quinze segundos, a espera

² “O diretor [Fatih Akin] volta com *Do outro lado* ao tema que lhe é mais caro: as identidades perdidas no mundo atual, ao mesmo tempo globalizado e – cada vez mais – intolerante”.

de Nejat pelo pai é um dos raros momentos em que o espectador se aproxima do que o personagem está vivendo por construções que vão para além da identificação, embora passem por ela.

No que tange à grande aventura de Daniel e July, há o tempo inteiro uma relação bastante particular com o gênero e as suas convenções. O que faz com que os mesmos recursos utilizados nas outras obras (o abundante plano e contra-plano, mas também o zoom-in, a trilha sonora, etc) adquiram justamente nesta comédia romântica tons de ironia, humor e crítica raras vezes encontrados nos demais, à primeira vista mais aprofundados.

Apesar disso, pensa-se ser possível confirmar as hipóteses que motivaram a construção desse trabalho. O conjunto da obra do jovem diretor turco-alemão, acompanhando uma forte tendência do audiovisual contemporâneo, pode ser considerado intercultural, e um esmiuçamento de tal característica se revela útil ao ajudar a elucidar aspectos bastante próprios do atual estar das coisas no mundo.

O que permite concluir que a Comunicação Social deve se apropriar das muitas discussões sobre interculturalidade no que lhe interessa a fim de acrescentar mais um eixo de análise – e, pelo destaque que esta tem tido nas mais diversas áreas, um bastante frutífero - ao já extenso repertório que pode aplicar aos seus objetos de estudo. Cabe a nós, os investigadores, esta tarefa.

BIBLIOGRAFIA CITADA

AUSTRAIN, Ricardo Salas. **Ética cultural e pensamento latino-americano:** problemas e perspectivas de uma ética intercultural no marco da globalização cultural. Disponível em: <http://juanfilloy.bib.unrc.edu.ar/completos/corredor/corredef/panel/SALASRIC.HTM>. Acesso em 29/11/2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade:** a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BENNANI, Aziza. L'Interculturalité, chemin vers la paix. In: C. MENDES (org). **La dialectique du Dialogue: la quête de l'interculturalité.** Marrocos: Académie de la Latinité, 2008.

CANCLINI, Nestor García. **Diferentes, desiguais e desconectados:** mapas da interculturalidade. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

_____. **Culturas Híbridas:** Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

COGO, Denise. Multiculturalismo, Comunicação e Interculturalidade: cenários e itinerários conceituais. In: PERUZZO, C.M.K. (org.), PINHO, J.B. (org.) **Comunicação e multiculturalismo.** São Paulo/Manaus: INTERCOM Universidade do Amazonas, 2001.

CONSEIL DE L'EUROPE. **Livre blanc sur le dialogue interculturel du Conseil de l'Europe "Vivre ensemble dans légale dignité"**. Disponível em: <http://www.coe.int/t/cm/>. Acesso em 29/11/2008.

ELHAJJI, Mohammed. Comunicação Intercultural: apontamentos analíticos. **Revista Contemporânea**, Rio de Janeiro, Vol.III, 2005.

MIGNOLO, Walter. Coloniality and Social Classification. In: C. MENDES (org). **La dialectique du Dialogue: la quête de l'interculturalité.** Marrocos: Académie de la Latinité, 2008.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um Discurso Sobre as Ciências.** São Paulo: Cortez, 2006.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo.** Bauru, SP: EDUSC, 1999.

VASCONCELOS, Luciana Machado de. **Mais definições em trânsito**. Disponível em: ,
<http://www.cult.ufba.br/maisdefinicoes/INTERCULTURALIDADE.pdf>. Acesso em 29/
11/2008.