

CULTURA E MULTICULTURALIDADE

JOÃO MARIA MENDES

BIBLIOTECA
ESCOLA SUPERIOR DE TEATRO E CINEMA



SEBENTAS | COLECÇÃO TEXTOS FUNDAMENTAIS

Título	<i>Cultura e multiculturalidade</i>
Autor	João Maria Mendes
Editor	Escola Superior de Teatro e Cinema
1ª edição	50 exemplares
Amadora	Julho de 2010
ISBN	978-972-9370-08-3

Índice

1. Civilização, primeiros usos e sentidos	pág. 6
2. A querela entre cultura e civilização.....	pág. 14
3. A cultura à saída da modernidade	pág. 22
4. Dominação cultural e multiculturalidade	pág. 27
5. Multiculturalidade, interculturalidade, multiculturalismo ..	pág. 30
6. Cultura, Europa, EUA	pág. 39
7. Representações identitárias no audiovisual e <i>american</i> <i>way of life</i> multicultural	pág. 45
8. Estudo de caso: as relações entre o Pentágono e Hollywood	pág. 55
9. Cinema e multiculturalidade — evoluções recentes.....	pág. 66
10. Direitos culturais do sujeito e globalização liberal.....	pág. 72

Palavras-chave: Civilização, Cultura, Multiculturalidade

Resumo: Os conceitos de *civilização* e de *cultura* recobriram-se por um longo período antes de se sedimentarem como distintos. Na sequência de uma vasta história de inscrição no pensamento ocidental, a palavra *cultura* designa hoje, para nós, um conjunto arquipelágico de conteúdos que tendemos a usar indistintamente. A *multiculturalidade* contemporânea é um corpo de situações de facto, impostas pelo peso crescente das migrações num mundo progressivamente mais globalizado. A seu modo, o cinema e os *media* audiovisuais da era das novas tecnologias da informação e da comunicação exprimem essas três esferas que se interpenetram: a das civilizações, a da cultura e a da multiculturalidade.



1. Civilização, primeiros usos e sentidos

Dois personagens de *A Tale of Love and Darkness*, de Amos Oz (1), o tio Yosef e o pai do narrador, estudiosos de etimologia e filologia, vivem a convicção de que a história do Mundo é a história das palavras-chave que no-la contam. Já Vico (2) quis aliar *etimologia e filosofia*; e o Benveniste de 1954 (3), homenageando Lucien Fèbvre (4), põe *civilisation* entre aquelas “dezenas de palavras essenciais” que permitiram “toda a história do pensamento moderno e das principais realizações da cultura intelectual no mundo ocidental”. É também a postura de Sachs ou de Le Goff (5) quando se ocupam de palavras como civilização e decadência. Observemos os usos e sentidos iniciais da primeira, ligados à ideia tipicamente moderna de progresso universal unívoco, antes de os rebatermos sobre a sua valência contemporânea, plural e relativizada. Ver-se-á, como diz Sachs (*loc. cit.*), que civilização denota, desde os primeiros usos, “o que faz a superioridade de uma sociedade sobre outra, e em particular a superioridade do presente sobre o passado e da Europa sobre o resto do Mundo (...). O seu contexto é o de uma ideologia evolucionista e eurocêntrica”, directamente articulada com outra, a do progresso, como já Guizot (6) afirmara em 1838: “A ideia de progresso, de desenvolvimento, parece-me ser a ideia fundamental contida na palavra civilização”.

Como Fèbvre, Benveniste recorda que o verbo *civiliser* e o adjectivo *civilisé*, que designam um acto e o estado que dele resulta, são de uso corrente (em inglês também, *to civilize* e *civilized*) bem antes do meio do séc. XVIII, quando surge a nova palavra que designa o processo de passagem do acto ao estado. *Civilizar* também significava, no léxico jurídico, converter um *processo criminal* em *civil*. Mas abstractizar para *civilisation* (uma das poucas palavras terminando em *-isation* surgidas no francês da época) significou outra coisa:

“Da barbárie original à condição presente do homem em sociedade — diz Benveniste — descobria-se uma gradação universal, um lento processo de educação e de afinamento (...), um progresso constante na ordem do que *civilidade* (*civilité*), termo estático, já não exprimia, e que era preciso designar por *civilisation*, para lhe definir ao mesmo tempo o

sentido e a continuidade”.

É da estática *civilidade* que nasce a dinâmica *civilização*. O termo surge impresso pela primeira vez no *L’Ami des hommes* ou *Traité de la population* do marquês de Mirabeau (Victor Riquetti), escrito em 1756 e publicado em 1757. Projectando em 1768 outro livro que não chegou a escrever, *L’Ami des femmes* ou *Traité de la civilisation*, onde indagaria da relevância dos gêneros no processo de civilização (e daria maior importância às mulheres), explica ele:

“*La civilisation est l’adoucissement [des] mœurs, l’urbanité, la politesse, et les connaissances répandues de manière que les bienséances y soient observées et y tiennent lieu de lois de détail*” (em itálico no original). Mas, acrescenta em seguida, “*tout cela ne me présente que le masque de la vertu et non son visage, et la civilisation ne fait rien pour la société si elle ne lui donne le fonds et la forme de la vertu*”.

Da virtude: como a tradição em que se inscreve e como os seus contemporâneos, o marquês não concebe a filosofia social senão informada pela filosofia moral. Em *L’Ami des hommes*, Mirabeau estabelece também um interessante nexos entre civilização e religião, nexos a que adiante nos referiremos:

“A bon droit les Ministres de la Religion ont-ils le premier rang dans une société bien ordonnée. La Religion est sans contredit le premier et le plus utile frein de l’humanité; c’est le premier ressort de la civilisation”.

Significando *ressort* mola, motor, causa de acção, meio de que se dispõe, a religião é, assim, entendida como instrumento da civilização — a um tempo seu freio e motor.

Em inglês, *civilization* surge impressa pela primeira vez em *An Essay on the History of Civil Society*, de Adam Ferguson, professor de filosofia moral em Edimburgo, em 1767. E Benveniste cita, sobre o sentido do novo termo inglês, o relato de um editor (Boswell) do *New English Dictionary* de 1772 sobre o trabalho com outro (Johnson):

“I found him busy, preparing a fourth edition of his folio Dictionary (...). He would not admit *civilization*, but only *civility*. (...) I thought *civilization*, from *to civilize*, better in the sense opposed to *barbarity* than *civility*, as it is better to have a distinct word for each sense than one word with two senses”.

Em 1766, escreve Boulanger em *L’Antiquité dévoilée par ses usages*:

“Quando um povo selvagem é tornado civilizado, nunca se pode pôr termo ao acto de civilização dando-lhe leis fixas e irrevogáveis. Ele tem de aprender a ver a legislação que lhe é dada como uma civilização continuada”.

Processo contínuo, a civilização passa a ser a reiteração das normas de sociabilidade em que se baseia o pacto social, “histórico mas não datado”, como dirá Rousseau. É uma prática instituinte de sociedade, nos termos de Castoriadis, princípio de actualização das normas de coesão que virão depois a plasmar-se no “contrato social”, já de natureza jurídica.

O pacto social, entendido como o entende Rousseau, é o conjunto de conteúdos que concentra o núcleo duro da civilização, e remete para um dos seus principais arquétipos — o elogio, por Péricles, da Constituição de Atenas (Tucídides, livro II), porque o texto formula as máximas que regulam a sociabilidade na cidadania ateniense. Releia-se, a esta luz, a conhecida passagem sobre a permissividade e a tolerância:

“Somos sem cólera contra aquele dos nossos concidadãos que age de acordo com a sua fantasia, e não recorremos [contra ele] a vexações que, mesmo sem lhe causarem dano, seriam vistas do exterior como ferindo-o”.

Kaufmann (7) anotou, a este respeito, que o discurso de Péricles é “a manifestação *hic et nunc* de um monograma da socialidade”, que vale como afirmação face a outros (o exterior, os bárbaros). Os valores e máximas da politeia ateniense propõem-se como modelo para o exterior e tendem a tornar em norma universal o seu “monograma de socialização”.

Mas no último quartel do séc. XVIII, com a palavra *civilização* ainda a generalizar-se na Europa (8), esta sua acepção como “modelo para outros” já adquiria contornos defensivos: Adam Smith (9) escreve em 1776 que “só com o concurso de um exército permanente poderá a civilização de um país perpetuar-se ou ser preservada”. Condorcet (10), pelo contrário, valoriza-a em 1793 como garante de paz:

“Não será a política dos príncipes, mas sim as luzes dos povos civilizados, que defenderão a Europa de invasões; quanto mais a civilização crescer sobre a terra, mais veremos desaparecer a guerra e as conquistas, como a escravatura e a miséria”.

A ideia de civilização como processo continuado, descrito por Boulanger, pressupõe igualmente vencer resistências: na sua *Philosophie de l'Histoire*, de 1765, escreve Voltaire que “os egípcios não puderam ser reunidos em corpos civilizados, policiados, industriais, poderosos [anote-se a gradação] senão muito depois dos povos que passei em revista”.

Fèbvre recorda que, nas primeiras décadas do seu uso, *civilização* envolvia a ideia de *polícia*, de policiamento da passagem da incivilidade à civilidade. No séc. XVIII, a Europa civilizada classificava os povos numa pirâmide em cuja base se encontravam os selvagens (incluindo os seus tocantes *bons* selvagens), seguidos dos bárbaros (no sentido, ainda grego, de estrangeiros, estranhos e incivis), seguidos dos detentores de alguma civilidade e *politesse* (educação e polimento), e finalmente dos detentores de uma sábia polícia (*sage police*). Estes últimos são precisamente os heróis de Mirabeau, sendo que civilizar significa também interiorizar a polícia, é o esforço para levar o indivíduo, espontaneamente, ao respeito das regras de *bienséance* (decoro, circunspeção, conveniência) que tornarão urbanos os usos e costumes da sociedade.

Outro traço da ideia de civilização, vindo da sua concepção inicial como moroso processo de afeiçoamento, é o da sua permanência na longa duração, expressa pela acumulação dos tesouros da experiência, entesouramento geralmente ligado a um território, embora podendo não o estar. Na sua popular série televisiva de 1969, Kenneth Clark (11) chamava a atenção para a diversidade dos testemunhos patrimoniais das civilizações: o templo e o anfiteatro grego, estáticos e pesados, presentes nos territórios tocados pela civilização helénica, são o contrário do navio viking, móvel, ligeiro e perecível. Mas, exactamente devido à sua leveza, o navio viking está mais próximo do artefacto transportável que mais tarde, na segunda metade do séc. XIX, alimentará a febre museológica, a pilhagem dos testemunhos materiais de civilizações mortas.

Ao longo de oitocentos, a proeminência das ideias de progresso e civilização não cessa de se afirmar, bem como a reacção contra ambas: Em 1823-24, no *Catecismo dos Industriais* (obra colectiva), Saint-Simon propõe que o poder político seja entregue aos capitães de indústria, porque são eles os motores do progresso. Em 1865, o papa Pio IX

publica a encíclica *Quanta cura*, seguida de um *Syllabus* contendo oitenta proposições condenadas por Roma; a última das proposições condenadas é a seguinte: “O pontífice romano pode e deve reconciliar-se e transigir com o progresso, com o liberalismo e com a civilização contemporânea”.

O final do séc. XIX, entendido como momento de fruição dos resultados de duas revoluções industriais e do crescimento das grandes metrópoles europeias, apogeu dos progressos técnicos e científicos e dos domínios imperiais da Europa, exprime o novo mito do progresso industrialista, representado pela opulência das elites cosmopolitas. Em 1889, coincidindo com a Exposição Universal de Paris (que celebrava o centenário da Revolução), Gustave le Bon (12) descreve nestes termos aquele “ponto de chegada”:

“O século que vemos acabar e que gerou tantas maravilhas, o século do vapor e da electricidade, também viu realizarem-se, em diversos ramos da História, as mais imprevisas descobertas. Há poucos anos ainda, destroços formidáveis de monumentos esplêndidos espantavam os olhares e surgiam como testemunhos das primeiras idades da humanidade. Mas a ciência moderna criou de raiz um ramo de conhecimentos inteiramente novos sobre a pré-história (...). Encontrou poderosos impérios, sociedades brilhantes, cidades esplêndidas que todos os historiadores ignoravam. Hoje, ela obriga velhos testemunhos de épocas desaparecidas a falar (...). Necrópoles, labirintos, obeliscos põem-se a contar as suas surpreendentes e verídicas histórias (...).”

Na vertigem do progresso, a “civilização industrial” abria um futuro de prometedora invencibilidade e reabilitava generosamente os passados ignorados. O seu optimismo visionário e aventureiro é bem representado pela obra de antecipação de Jules Verne, cujo fascínio ainda se exercerá ao longo da primeira metade do séc. XX. E o *spleen* das suas metrópoles, tão percutante pouco antes num Baudelaire (13), encontra um seu protagonista no Jacinto de Eça de Queiroz, (14) perdido de maçada entre as invenções imprescindíveis que atafulham o 202 dos Campos Elísios:

“A ideia de Civilização, para Jacinto, não se separava da imagem da cidade, de uma enorme cidade, com todos os seus vastos órgãos funcionando poderosamente — escreve Eça. — Nem este meu supercivilizado amigo compreendia que longe dos armazéns servidos por

três mil caixeiros; e de mercados onde se despejam os vergéis e lezírias de trinta províncias; e de bancos em que retine o ouro universal; e de fábricas fumegando com ânsia; e de bibliotecas abarrotadas, a estalar, com a papelada dos séculos; e de fundas milhas de ruas, cortadas, por baixo e por cima, de fios de telégrafos, de fios de telefones, de canos de gases, de canos de fezes; e da fila atroante de ônibus, tramways, carroças, velocípedes, calhambeques, parelhas de luxo; e de dois milhões de uma vaga humanidade, fervilhando, a ofegar, através da Polícia, na busca dura do pão ou sob a ilusão do gozo — o homem do século XIX pudesse saborear, plenamente, a delícia de viver!”.

O tardio e trágico desmentido do optimismo industrialista e cosmopolita de entre-dois-séculos veio com as destruições e os nove milhões de mortos da Primeira Guerra Mundial, e com a abismada consciência de que também a civilização “do vapor e da electricidade” era mortal. A civilização moderna era, pela primeira vez, mise en abîme face a outras de que sobravam, sobretudo, ruínas. Apesar do abalo, a ideologia do progresso — que só entrará em crise na segunda metade do séc. XX — não esmoreceu: Bury (15) escreve, em 1920, que o progresso se tornou “um ícone do século” e que as duplas “civilização e progresso”, “liberdade e progresso” e “progresso e democracia” se tornaram lugares-comuns incansavelmente repetidos “em toda a parte”.

No séc. XX, civilização e civilizações tornam-se temas mais circunscritos à História. Sínteses monumentais como as dirigidas por Louis Halphen e Philippe Sagnac (16), Raymond Bloch (17) e Maurice Crouzet (18), satisfazem, como as de Spengler e Toynbee (19), o programa das grandes narrativas totalizantes, por vezes marcadas por uma hermenêutica finalista ou (como em Spengler) por uma filosofia da História cíclica e pessimista. Eis como Crouzet define civilização, apresentando a obra que dirigiu:

“Conjunto de ideias e de instituições políticas, de condições de vida material e da técnica, de forças de produção e de relações sociais, de todas as manifestações da actividade religiosa, intelectual e artística. (...) É, portanto, à descrição destes múltiplos aspectos que formam quase sempre um bloco coerente, (...) à reconstituição da sua unidade, e ao estudo dos contactos estabelecidos entre as diversas civilizações, que se dedica a nossa *Histoire générale*”.

Os três primeiros capítulos da *Grammaire* de Fernand Braudel (20),

publicada em 1963, fazem-nos entender de que modo a História, pelo menos a dos *Annales*, lida então com a ideia de civilização: Braudel começa por se ocupar das variações do vocabulário (de novo a história da palavra), para a seguir trabalhar a ideia de que “a civilização se define na relação com as diversas ciências humanas” (as civilizações são *espaços*, são *sociedades*, são *economias* e são *mentalidades colectivas*) e a de que “as civilizações são *continuidades*” (é preciso vê-las na brevidade do seu dia-a-dia, nas suas estruturas e na História). A multiplicidade de enfoques propostos nesta mão-cheia de páginas antecipa o pendor material do conceito de civilização trabalhado pelo autor, que mais tarde se confirmará (21). Braudel cita Charles Seignobos (1854-1942), que dizia, em forma de *boutade*, que “a civilização é feita de estradas, portos e cais”, insistindo em que ela se define pelas suas obras materiais (e portanto pelo património material que dela fica), e não pelas obras do espírito (que, por oposição a civilização, definem uma certa ideia de cultura).

Numa discussão que nos ocupará em seguida, e que atravessa dois séculos de história, quis associar-se à ideia de cultura a “dignidade do espírito”, e à de civilização a “trivialidade do material”, sendo certo que durante a segunda metade do séc. XVIII (e até bem mais tarde) as duas palavras são sobretudo sinónimas, e que, ensinando em Berlim em 1830, Hegel emprega uma e outra indistintamente. Mais tarde, “para Tönnies (1922) e Alfred Weber (1935) — diz Braudel — a civilização não é senão um conjunto de conhecimentos técnicos e de práticas, uma colecção de meios de acção sobre a natureza”, quer dizer, a soma de instrumentos que permitem ao homem tornar-se *maître et possesseur de la nature*, segundo o sonho cartesiano. A cultura, pelo contrário, é a totalidade “dos princípios normativos, dos valores, dos ideais, numa palavra, o espírito”. Numa perspectiva mais abrangente (e concorrendo, precisamente, com outra ideia de cultura), civilização fora definida por Marcel Mauss como “todo o adquirido humano”.

Mas Braudel põe em relevo, nessas mesmas páginas, outra dimensão do termo, determinada pelo seu uso no plural [civilizações] a partir, diz ele, de 1819: a generalização do plural é um adquirido relativista que progride ao longo do séc. XIX, e que o séc. XX, como vimos, vai herdar; e “corresponde ao desaparecimento de um certo conceito, ao

apagamento da ideia, característica do séc. XVIII, de uma civilização que se confunde com o progresso em si mesmo, reservada a alguns povos privilegiados, ou mesmo a certos grupos humanos: à elite”.

A ideia de que não existe uma civilização que se atinge por vencimento de etapas sucessivas, mas sim várias, que seguiram e seguem caminhos diversos e incomparáveis, é o novo paradigma horizontal e não hierárquico que põe termo à ideia moderna de civilização, tal como a encontramos ainda, pletórica, na transição do séc. XIX para o XX.

Notas

- 1) OZ, Amus, *A Tale of Love and Darkness*, Chatto & Windus, 2002; tr. port. *Uma história de Amor e Trevas*, ASA ed., 2007.
- 2) VICO, Giambattista, *De Antiquissima*, 1710, tr. ingl. Ithaca, Cornell University Press, 1988; *Scienza Nuova Prima*, 1725, e *Seconda*, 1744, tr. ingl. *The New Science of Giambattista Vico*, mesmo editor, 1976.
- 3) BENVENISTE, E., “Civilisation, contribution à l’histoire du mot”, in *Hommage à Lucien Fèbvre*, Paris 1954, retomado em *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966.
- 4) A propósito de *La Civilisation. Evolution du mot et d’un groupe d’idées*, FÉBVRE, L., Paris, Renaissance du Livre, 1930.
- 5) SACHS, Ignacy, “Civilização”, *Einaudi*, vol. 38, INCM, 1999; LE GOFF, Jacques, “Decadência”, *Einaudi*, vol. 1. INCM, 1984.
- 6) GUIZOT, François, *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l’empire romain jusqu’à la Révolution française*, 1838.
- 7) KAUFMANN, P., “Culture et Civilisation”, *Universalis*, corpus, t. 6, 1989.
- 8) *Zivilization* luta na Alemanha contra a tradicional *Bildung*, *Civilisatie* impõe-se mal e tardiamente contra a antiga *Beschaving* na Holanda, *Civiltà* resiste em Itália absorvendo o valor semântico da nova palavra (Braudel, *Grammaire des Civilisations*, 1963).
- 9) SMITH, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [*The Wealth of Nations*], 1776, London, Methuen and Co., ed. Edwin Cannan, 1904.
- 10) CONDORCET, *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, 1793, Paris, Flammarion, 1988.
- 11) CLARK, K., *Civilization: A Personal View*, BBC Television, 1969.
- 12) LE BON, Gustave, *Premières civilisations*, Paris, C. Marpon et E. Flammarion, 1889, url: <<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30761327x/description>>.
- 13) BAUDELAIRE, Charles, *Le spleen de Paris*, 1857, 1861-62, 1ª ed. completa

póstuma, 1869; *Les fleurs du mal*, 1857; *Œuvres Complètes*, Paris, Bib. de La Pléiade, 1954.

14) QUEIROZ, Eça de, *A cidade e as serras*, 1ª ed. Porto, liv. Chardron, 1901 (póstumo; Eça morreu em Paris em Agosto de 1900). O romance expande o conto *Civilização*, só publicado em 1902, opondo a Paris da civilização e o Douro português, onde existe civilidade mas não civilização.

15) BURY, J. B., *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, Londres, MacMillan, 1920.

16) HALPHEN, L., e SAGNAC, Ph., (dir.), *Peuples et civilisations*, Paris, P.U.F., 1926-1972, 22 vol.

17) BLOCH, R., (dir.), *Les grandes civilisations*, Paris, Arthaud, 1960-1982, 18 vol.

18) CROUZET, M., (dir.), *Histoire générale des civilisations*, Paris, P.U.F., 1953-1961, 7 vol.

19) SPENGLER, O, *O declínio do Ocidente, 1818-1922*; Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, 1934-39.

20) BRAUDEL, F., *Grammaire des Civilisations*, 1963, Paris, Arthaud, Flammarion, 1987.

21) BRAUDEL, F., *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris, Lib. Armand Colin, 1979, 3 vol.

2. A querela entre cultura e civilização

A *Declaração Universal da Unesco sobre a Diversidade Cultural*, de 2 de Novembro 2001, define *cultura* como “o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afectivos, que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e onde se englobam, para além das artes e das letras, os modos de vida, as formas de vida em comum, os sistemas de valores, as tradições e as crenças”. A definição não inclui explicitamente o património, mas o art. 7º do mesmo texto, diz que “o património, em todas as suas formas, deve ser preservado, valorizado e transmitido às gerações futuras como testemunho da experiência e das aspirações humanas”. A *Declaração* acrescenta que a cultura “está no centro dos debates contemporâneos sobre a identidade, a coesão social e o desenvolvimento de uma economia baseada no saber” e que, “fonte de trocas, de inovação e de criatividade, a diversidade cultural é, para a espécie humana, tão necessária como a biodiversidade para o conjunto dos seres vivos”.

No seu art. 11º, o mesmo texto afirma que “por si só, as forças do mercado não podem garantir a preservação e a promoção da diversidade cultural, condição de um desenvolvimento humano durável” e que “convém reafirmar o papel primordial das políticas públicas, em parceria com o sector privado e a sociedade civil”.

Mas a história, mesmo recente, das definições de *cultura* que até nós chegaram e que indistintamente usamos é menos clara e contém episódios mais controversos. Em 1914, por exemplo, Thomas Mann, que sempre se considerou um “burguês de cultura” e quis fazer da sua vida uma “imitação de Goethe”, escrevia na *Neue Rundschau* um texto que hoje lemos, sobretudo, à luz da sua propensão para ser “demasiado alemão”:

“Civilização e cultura são contrários, constituem uma das diversas manifestações da eterna contradição cósmica e do jogo oposto do Espírito e da Natureza. Ninguém contestará que o México tinha uma cultura no tempo da sua descoberta, mas ninguém pretenderá que era civilizado. A cultura não é, decerto, o oposto da barbárie. Muitas vezes, pelo contrário, ela não é senão uma selvajaria em grande estilo; entre os povos da Antiguidade, talvez os únicos civilizados fossem os chineses. A cultura é fechamento, estilo, forma, atitude, gosto, é uma certa organização do mundo, e pouco importa que seja aventureira, chistosa, selvagem, sangrenta e aterrorizadora. A cultura pode incluir oráculos, magia, pederastia, sacrifícios humanos, cultos orgiásticos, inquisição, autos-de-fé, danças rituais, feitiçaria e toda a espécie de crueldades. A civilização, por seu turno, é razão, luzes, doçura, decência, cepticismo, repouso, Espírito (*Geist*). Sim, o Espírito é civil, burguês: é o inimigo jurado das pulsões e paixões, é anti-demoníaco, anti-heróico — e apenas parece um paradoxo dizer que é, também, anti-genial”.

Apesar das confusões categoriais que manifesta (civilização equiparada a “Luzes” e a “Espírito”, ao arripio das posições clássicas alemãs na polémica em que se inscreve), o texto vale pela expressão do pólo dionisíaco da cultura, de matriz nietzschiana, tão próximo do “espírito destrutivo” comentado por Walter Benjamin. Por isso, a seu modo, é mais uma resposta alemã à cultura do iluminismo francês, assente na universalidade da razão e dos valores construtivos da socialidade. Na sua génese está a ideia de violência, mesmo que aqui se trate de violência criativa. Nas suas derivas mais extremas, aliado a uma

ideologia política ou religiosa, este espírito destrutivo conduziu, por exemplo, à violência simbólica (que precedeu e acompanhou a física) do nazismo contra a acção cultural de raças “inferiores”, bem como à campanha talibã de destruição das estátuas de Budas no “Emirato Islâmico do Afeganistão”, em 1998 e 2001, entre tantas outras.

A especificidade societária ou de grupo pode associar cultura e conflitualidade: Hogarth (22) salienta que “a maioria dos grupos sociais deve o essencial da sua coesão ao poder de exclusão, i.e., ao sentimento de diferença do que não é Nós (...). Esta coesão engendra o sentimento de que o mundo dos outros (Eles) é desconhecido e muitas vezes hostil” — o mundo dos bárbaros para os atenienses. Esta bipolaridade social exprime o inverso do juízo de gosto kantiano, que embora subjectivo visa a universalidade, e tanto opera no domínio estético como no ético: “O que é belo e bom para eles não o é necessariamente para nós”.

O texto de Mann fixa, pois, um momento aventureiro e iconoclasta do antagonismo entre “cultura” alemã e “civilização” francesa, que tem outras raízes e outro peso. Já para Herder (23), “as Luzes [francesas] ocupam a posição anteriormente detida pela Roma da Reforma — a de uma linguagem universal que faz obstáculo à diversidade dos espíritos nacionais”. Em ruptura com o universalismo iluminista, Herder recupera a *cultura mentis* agostiniana e aproxima-a do génio singular de cada povo, laborando a ideia germânica de Kultur. Os irmãos Humboldt sublinharão, depois, a importância e a singularidade de cada língua na produção e comunicação da cultura. A “diversidade nacional” lê-se, na tradição alemã, como um perfil do relativismo, e exprime-se também em Hegel nas suas lições de Filosofia da História de 1823: comentando a importância, para os alemães, da tradução da Bíblia por Lutero, diz ele que, viradas costas ao latim imposto, “cada um deve agora instruir-se no livro e pode por si próprio dirigir a sua consciência”.

Decerto, o relativismo cultural tem outra fonte, anterior e mais geral, em Locke (24): “Não conseguiremos nomear nenhum princípio moral nem imaginar nenhuma regra de virtude que algures no mundo não seja desprezada ou contradita pela prática comum”. E, como dirá Radcliffe-Brown, a cultura é ainda determinada pela própria relatividade do seu objecto, do “politeísmo original” de Hume aos

“organismos linguísticos” de A. Humboldt.

Quando Burckhardt (25) separa a “Cultura” do “Estado” e da “Religião”, sublinhando que a primeira não é normativa e resulta da “espontaneidade do espírito”, ao contrário do segundo e da terceira, que são normativos e obrigam cada um dos seus sujeitos, a oposição entre espontâneo e obrigatório recobre a distinção entre o conteúdo simbólico da vida social (a cultura) e as figuras concretas da sua realização (a civilização). Nos termos de Kaufmann (26), o problema definitivo que a civilização nos põe é “a reconstituição da gênese e das características da existência (...) de uma cultura”. Eis uma definição que alterna com a de François Guizot (27), que via na organização das relações sociais o conjunto de condições que determinam a inscrição, na história efectiva, das obras da comunidade.

Glosando livremente, e apesar do anacronismo, Tomás de Aquino, dir-se-á que a civilização é concupiscente com a normatividade do pacto social e com o contrato jurídico que dele decorre, construindo o modelo auto-referencial que pode propôr-se a outros; e que a cultura é o domínio das paixões irascíveis, o meio onde opera a criatividade, que tem tanto de “destrutiva” como de conducente a novas normas. Assim vista, a cultura é hiper-povoada por *malins génies* cartesianos que perturbam a civilização, e as suas obras expõem a *Unheimlichkeit*, a “inquietante estranheza” de que fala Freud num artigo de 1919, resultante da permanente insatisfação pulsional. Impõe-se, assim, uma ideia de cultura ligada à aventura do espírito e do pensar, a *cultura mentis* agostiniana.

Bacon (28), para quem a *cultura mentis* também é uma referência, “cultura do espírito” que configura uma das definições mais persistentes da cultura, mantém-a no domínio individual, embora admitindo ser nela que se originam as obras de sociedade. Hobbes (29), que vê no amor de si mesmo um princípio de violência, acautelase e define a cultura, pelo contrário, como resultante do pacto social e assente nos usos e costumes, “se quisermos tornar para sempre segura a estrada dos desejos futuros [do homem]”. Por isso o *Leviathan* baseia a “sociedade civilizada” na reciprocidade: “Contentemo-nos com tanta liberdade face aos outros quanta a que concedemos aos outros face a nós”.

O futuro a que estava destinada esta querela, tão profundamente enraizada na história das ideias, é bem conhecido: *Kulturwissenschaften* (ciências da cultura) e *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito) surgem na Alemanha no final do séc. XIX, afirmando a proeminência da ideia de cultura sobre a de civilização, e com vocação para abrangerem, no seu seio, até à nascente psicanálise e todas as disciplinas cujo método é então definido como “compreensivo”. Para Dilthey (1833-1911) (30), o pensamento *explica* a natureza e *compreende* o homem: “Explicamos a natureza, compreendemos a vida psíquica”. Mas quando o seu *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) é traduzido para francês, em 1942, titulam-no *Introduction à l'étude des sciences humaines*.

Também em França, um decreto de 1958 transforma as faculdades “de Letras” em faculdades “de Letras e Ciências Humanas”, sendo que “ciências humanas” designa, então, a psicologia e a sociologia (os ingleses já então preferiram chamar-lhes “*social sciences*”). Psicologia e sociologia vão, ora fundir-se (na psico-sociologia), ora subdividir-se, uma e outra, em sub-disciplinas especializadas. E Lévi-Strauss virá a propor, em 1973 (31), uma nova repartição entre “Ciências Humanas” e “Ciências Sociais”, sugerindo a criação de faculdades separadas, a que se juntariam, como terceiro pólo diferenciado, as de “Artes e Letras”. É uma nova sedimentação da divisão entre os ramos do pensamento — filosofia, ciências e artes — que assim ocupa um território privilegiado, o da Universidade. Entretanto, as ciências “da Natureza”, ou “Exactas”, já tinham sido separadas do anterior tronco comum.

Nas ciências sociais agrupar-se-iam estudos jurídicos, económicos e políticos, parte da psicologia e sociologia social, visando formações preparatórias de actividades profissionais de intervenção prática; nas ciências humanas, estudos da pré-história, arqueologia e história, antropologia, linguística, filosofia, lógica e psicologia, todos eles entendidos como exteriores a cada sociedade particular e estudando a realidade “imaneente ao homem”. Ao longo do séc. XX, as “ciências sociais e humanas” (muito antes e depois da proposta lévi-straussiana, e enquanto proliferavam novas disciplinas) foram produzindo um discurso tardo-moderno articulado com a restante simbólica social e que se tornou uma nova poiesis, ainda subsidiária do programa hegeliano: como Freud sintetizara, “toda a magia das palavras vem da

fê nos plenos poderes do pensamento”. *Kulturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, reprogramadas e metamorfoseadas, mantiveram, assim (na *semiosfera* de Daniel Bounoux (32) e na *realidade de segunda ordem* — a dos valores — de Paul Watzlawick)(33), a sua relativa, e irônica, hegemonia, situação que se tornou ainda mais clara no *post-linguistic turn* (34). Vinda de longe, volta a ouvir-se a voz de Cícero: *Cultura animi philosophia est*.

Um desenvolvimento particular do pensamento alemão sobre cultura e civilização é o de Spengler (35), para quem a *civilização* é a *velhice da cultura*.

“A civilização é o destino inevitável de uma cultura (...). As civilizações (...) são um fim, o estático que sucede ao devir, a morte que sucede à vida (...). A passagem da cultura à civilização acontece na Antiguidade, no séc. IV, e no Ocidente no séc. XIX”.

A fórmula de Spengler é facilmente articulável com a de Thomas Mann. Dissémo-lo atrás: cultura e civilização ora se recobrem, como na segunda metade do séc. XVIII (mas ainda, no séc. XIX, em Hegel, Burckhardt, Tylor), ora a primeira é sobretudo “cultura do espírito” na tradição da *cultura mentis* e das “mentalidades” de Fèbvre, e a segunda a realização prática de obras materiais fruto de técnicas, ciências e modos de produção.

Tylor (36) preferiu a palavra *culture* para a aplicar às sociedades primitivas, por oposição à *civilização* das sociedades modernas e evoluídas, e esta escolha cedo foi adoptada pela etnografia e pela antropologia. Mas ele começou por usar indistintamente os dois termos:

“Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society”

...de cada sociedade em concreto, gerando a sua própria organização do simbólico e estruturando-a em torno do que Freud designará por “grandes instituições da cultura”: o Direito, a Arte, a Religião. Quando, na segunda metade do séc. XX, um Benveniste (37) define, por seu turno, a mesma cultura, a matriz tyloriana mantém-se intacta, embora já separada da civilização:

“Designo por cultura o meio (*milieu*) humano, tudo o que, para além da satisfação das funções biológicas, dá à vida e à actividade humanas forma, sentido e conteúdo. A cultura é inerente à sociedade dos homens, seja qual for o nível de civilização. E consiste em multidão de noções e preceitos, bem como em interditos específicos; o que uma cultura proíbe caracteriza-a tanto como o que preceitua (...). Ora, este fenómeno humano, a cultura, é (...) inteiramente simbólico. A cultura define-se como um conjunto muito complexo de representações, organizadas por um código de relações e valores; tradições, religião, leis, política, ética, artes, tudo o que impregnará o homem, onde quer que nasça, na sua mais profunda consciência (...). E o que é tudo isso senão um universo de símbolos integrados numa estrutura específica que a linguagem manifesta e transmite?”

“Para além das funções biológicas”: Benveniste satisfaz, como é de regra, a clássica ruptura entre Cultura e Natureza, acrescentando-se a primeira à segunda e desta se separando.

Fazendo o inventário dos usos do termo cultura desde o séc. XVIII, Kroeber e Kluckhohn (38) assinalam a convergência global em direcção a duas acepções maiores: 1., o termo descreve a organização simbólica de um grupo e as formas da sua transmissão enquanto auto-representação (desse grupo) face a outros e ao mundo natural. 2., o termo descreve costumes, crenças, língua, ideias, gostos estéticos e conhecimentos técnicos, tanto quanto as formas de organização do “ambiente total” do homem, incluindo a sua cultura material (utensílios, habitat, saberes tecnológicos transmissíveis). É este último aspecto, o da cultura material, geradora de património construído e técnico-científico transmissível, que as organizações internacionais (Unesco, Conselho da Europa) incluem, nos últimos anos, nas suas próprias definições, o que reaproxima cultura e civilização.

A atmosfera da reflexão actual sobre a cultura é pós-culturalista: um *turning point* decisivo foi operado pelos trabalhos de Ruth Benedict (1887-1948), Margaret Mead (1901-1978), Ralph Linton (1893-1953), Abram Kardiner (1891-1981), que atinge os mais variados perfis da investigação antropológica: as culturas (no plural) perdem *hierarquia* e tornam-se *diferentes*; como sucedera com as civilizações, perde-se de vista o seu sentido originalmente evolucionista e finalista, e o etnocentrismo passa a ser tratado como uma ilusão de óptica ocidental. É este novo fôlego do relativismo, herdado de Max Weber

(que distinguiu juízo de *existência* e juízo de *valor*), que inspira o projecto etnológico — o balanço comparativo das variáveis simbólicas (recuperando a inspiração de Tylor, primeiro a afirmar a co-extensividade do simbólico e da cultura). Na segunda metade do séc. XX, duas correntes antropológicas sistémicas (a hermenêutica, que vem de Kardiner e Linton até Ricœur, e a estruturalista de Lévi-Strauss), ora forçam a abertura das ciências “sociais e humanas”, sustentando, na teoria como nos estudos aplicados, que o psíquico e o institucional são duas faces da mesma moeda, ora põem em evidência a reiteração estrutural que atravessa cada cultura, estudando as relações entre mito e realidade social, a organização do espaço e as relações de poder intra-societárias, o sistema de parentesco. Outros autores avaliam o universo do simbólico enquanto campo da ideologia, tentando descrever a função desempenhada por este ou aquele traço cultural nas relações de força intra-societárias ou inter-societárias.

Por tudo isto, os culturalistas representam também o momento de viragem em que a preocupação com as culturas ganha, no mundo contemporâneo, à preocupação com as civilizações. No que toca à querela que aqui nos ocupou, voltam a ressoar no nosso *habitat* (como ressoavam no de Braudel, surpreendendo-o, em 1963) as palavras de Wilhelm Mommsen (outro alemão): “É hoje dever do homem impedir que a civilização destrua a cultura, e a técnica o ser humano” (39).

Notas

22) HOGARTH, R., *La culture du pauvre, étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Ed. de Minuit, 1976.

23) Sobre Johann Gottfried Herder (1744-1803), v. *Philosophical Writings*, ed. Michael N. Forster, Cambridge Univ. Press, 2002; Lovejoy, A.O., “Herder and the Enlightenment Philosophy of History” in *Essay on the History of Ideas*, Baltimore, 1948; Barnard, F.M., *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*, Oxford, 1965; Zammito, J., *Kant, Herder, and the Birth of Modern Anthropology*, Chicago, 2001; Norton, R.E., *Herder's Aesthetics and the European Enlightenment*, Ithaca, 1991.

24) LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690, Londres, Penguin Classics, várias ed.

25) BURCKHARDT, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen (Considerações sobre a história universal)*, 1905 (ed. póstuma; Burckhardt morreu em 1897). Cf. HINDE, John R., *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*, McGill-Queen's University Press, 2000.

- 26) KAUFMANN, P., “Culture et civilisation”, *Universalis*, corpus, t. 6, 1989.
- 27) GUIZOT, François, *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la Révolution française*, 1838; o texto reúne a série de conferências feitas em 1836 na Académie de Bruxelles sobre a civilização europeia. URL: <http://classiques.uqac.ca/classiques/guizot_francois/Histoire_civilisation_europe/civilisation.html>.
- 28) BACON, Francis, *De augmentis scientiarum*, 1623, *Britannica Online Encyclopedia*, e *The New Atlantis*, 1627, Londres, Penguin Books, várias ed.
- 29) HOBBS, Thomas, *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, 1651. *Leviathan: A Critical Edition* by G.A.J. Rogers and Karl Schuhmann, Continuum International Publishing Group, 2006.
- 30) *Die geistige Welt, Einleitung in die Philosophie des Lebens (O mundo do Espírito)*, 1924 (ed. póstuma; Wilhelm Dilthey morreu em 1911), Stuttgart, 1957; v., sobre Dilthey: MAKKREEL, R.A.(ed.), *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, 1992; RICKMAN, H.P., *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies*, Berkeley, Univ. of California Press, 1979
- 31) LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie Structurale, II, Race et Histoire*, Paris, Plon, 1973.
- 32) BOUGNOUX, D., *Introduction aux sciences de la communication*, La Découverte & Sirus, 1998.
- 33) WATZLAWICK, P., *How Real is Real? Communication, Disinformation, Confusion*, N.Y., Random House, 1976.
- 34) RORTY, Richard (ed.), *The Linguistic Turn*, incluindo os seus dois ensaios finais “Ten Years After” e “Twenty-five Years After”, The University of Chicago Press, 1992.
- 35) SPENGLER, O., *O declínio do Ocidente (Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte)*, Munique, Beyer, 1918-1922.
- 36) TYLOR, Edward B., *Primitive Culture*, 1874, N.Y., Harper and Brothers, 1958
- 37) BENVENISTE, E., “Coup d’œil sur le développement de la linguistique”, in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- 38) KROEBER, Al, e KLUCKHOHN, Clyde, *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*, N.Y., Random House, 1952.
- 39) Citado por Braudel em *Grammaire des Civilisations*.

3. A cultura à saída da modernidade

À luz do que fica dito sobre as relações entre Civilização e Cultura, sintetizemos algumas ideias fortes sobre a segunda, porque nenhuma perspectiva disciplinar dá conta, por si só, da polisemia que a impregnou. Em todas as línguas ocidentais íntimas da filosofia política, das ciências sociais e humanas, da literatura, a palavra cultura está saturada de sentidos. A sua dispersão semântica é arquipelágica, embora o tempo tenha reaproximado as ilhas desse arquipélago.

No pensamento alemão fez doutrina, juntamente com as concepções de Herder, Humboldt e Nietzsche, a proposta de Burckhardt: a cultura é uma das três “potências” da história, a par do Estado e da religião. Estado e religião são organizações estáveis que inscrevem, “com valor universal e de forma obrigatória”, e pelo menos para “um povo”, as “relações sociais” na sua história efectiva. A cultura, “fruto da actividade espontânea do espírito”, “sem valor universal nem obrigatório”, é, nas suas mil formas, “a crítica do primeiro e da segunda”, “o relógio que mostra a hora em que, num Estado ou numa religião, forma e substância já não se recobrem exactamente”. Nesta acepção, a cultura é, assim, uma “potência de inscrição” não-normativa e crítica.

Para a antropologia, e como vimos, a noção de cultura é originalmente britânica, porque foi Tylor o primeiro a defini-la como “esse todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade” (40). Esta definição inscrevia a diferença entre o homem e o “animal” (herdada da distinção entre o que tem alma e a não tem) e tornava a cultura oposta à natureza: a cultura começava onde a natureza (a *natura naturans*, autopoietica) acabava. E, como salientou Lévi-Strauss, o homem em referência era sobretudo o *faber* dos latinos, o *tool-maker* dos anglo-saxónicos. Quer dizer: “Costumes, crenças e instituições apareciam como técnicas entre outras, de natureza mais propriamente intelectual” (41). Ao propor as crenças como objecto da antropologia, esta acepção integrou a religião na cultura, separando-se das três potências de Burckhardt. E pôs termo ao “ciclo Mirabeau”: a religião deixa de ser o principal instrumento da cultura-sinónima-de-civilização, passando a ser uma das suas componentes.

Em alemão, *kultur* foi longamente sinónimo de *civilisation*. E a civilização era entendida como “um conjunto complexo de fenómenos sociais, de natureza transmissível, apresentando um carácter religioso, moral, estético, técnico ou científico, comum a todas as partes de uma vasta sociedade, ou a diversas sociedades relacionadas” (42). A filosofia das Luzes opôs à tradição alemã (herdada da reivindicação nacional de Lutero) a ideia de uma cultura intelectual de vocação universal. Mas só com o relativismo dos culturalistas americanos (43),

quase a meio do séc. XX, se ultrapassou a antiga hierarquização evolucionista das culturas: o relativismo rompeu com os etnocentrismos e abriu a era epistemológica do respeito pelo “outro” e pelo “diferente”.

Isto significa que a antropologia deixou de conhecer grupos humanos “incultos”, ou seja, passou a postular *a priori* a existência de um fenómeno cultural presente — quer falemos da cultura americana, jacobina, pequeno-burguesa, proletária, dos *arabesb* ou dos *mundugumor* — sob condição de sermos capazes de descrever o seu funcionamento como sistema e estrutura.

Ou seja, a cultura passou a ser interrogada sobre a sua sistematicidade e estrutura. Deixou de bastar a enumeração das práticas simbólicas e técnicas, passando a ser necessária compreendê-la e descrevê-la como um todo expressivo. Kardiner e Linton, entre outros (Abram Kardiner, Ralph Linton, Cora du Bois, James West, *The Psychological Frontiers of Society*, New York: Columbia University Press, 1948), tentaram explicar como determinada cultura produz sentido enquanto totalidade.

Mas antes da passagem ao “sistema” e à “estrutura”, o culturalismo tinha estabelecido uma relação coerente entre antropologia e psicanálise na abordagem dos fenómenos sociais, e definiu a cultura como totalidade das atitudes, ideias e comportamentos partilhados, em obediência a padrões ou modelos (*patterns*), pelos membros de determinada sociedade, a que se somam os resultados materiais desses comportamentos — os objectos manufacturados. Mostrou que as instâncias psíquica e institucional são duas faces da mesma moeda, e a sua influência veio até autores como Éric Fromm e Herbert Marcuse, e até aos estudos sobre a modernidade e a mudança social. Os culturalistas ainda generalizaram outra inscrição decisiva: o todo que a palavra cultura designa incluía obras materiais (património construído e objectos manufacturados) e já não apenas intelectuais (património simbólico globalmente considerado).

Os Estados contemporâneos, obrigados a gerir também o universo da cultura, lidam sobretudo com o seu perfil material e patrimonial, gerador de valores que devem ser mantidos e rentabilizados. Depois, ocupam-se do acompanhamento da música e das expressões mais

efémeras da cultura (das artes cénicas ao cinema; em certos casos, chegaram a ser criadas bolsas de escrita para autores literários...).

A estas definições de âmbito somam-se mil outras, poéticas e menos operativas: “A cultura é o que fica quando já se esqueceu tudo” (Herriot). E todas elas convivem na linguagem contemporânea, sobrepondo-se umas às outras sem contradição. Se os sentidos históricos da palavra cultura raramente foram disjuntivos e exclusivos (não obedecendo a uma lógica do tipo “ou..., ou...”), hoje são claramente cumulativos e copulativos (obedecendo a uma lógica do tipo “e..., e...”). A noção de cultura tornou-se ao mesmo tempo um palimpsesto e um chão resultante de sucessivas sedimentações — incluindo a que a associa em primeiro lugar ao indivíduo.

De facto, ainda hoje, no sentido popular e mais geral, herdeiro da cultura mentis agostiniana, o termo cultura designa um certo conjunto de capacidades individuais adquiridas — “carácter da pessoa instruída, e que por essa instrução desenvolveu o seu gosto, sentido crítico e juízo”. Ou “a educação que tem por efeito a produção desse carácter” (44). Mas, mesmo neste sentido, o uso autónomo da palavra não remonta a antes do séc. XVIII: “estado de um espírito cultivado pela instrução” (45). Assim, o indivíduo culto é comparável a um campo laborado. A cultura é, então, o que determinada lavoura inscreveu na pessoa, intensiva ou extensivamente. E inclui a ideia de especialização: a cultura individual é musical, literária, científica depois de ser “geral”, do mesmo modo que a floricultura, a arboricultura, a horticultura são especializações a partir de um tronco comum.

Uma cultura, uma civilização, “brilham” e “irradiam”. A Atenas de Péricles e a Roma da *pax romana* e do direito, o Califado andaluz e a Renascença italiana, “brilharam” e “irradiaram”. Encontramos esta ideia desde as *Euménides* de Ésquilo: a cidade, a *polis*, é cidadela dos deuses e *agalma* (maravilha) (46), protectora dos altares das divindades gregas. A *polis* é garantia de perpetuação da comunidade em forma de artefacto artificial e triunfa diante da ameaça de dissolução. O seu brilho, a sua irradiação inicial exprimem o entesouramento, a transformação em reserva, do laço social — é essa acumulação simbólica que é cantada pelo coro das *Euménides*.

A ideia de *agalma* abrange, na etiologia grega da forma valor, poderes

mágicos, os poderes do dom (no sentido de Mauss) e os dos talismãs de soberania dotados de valor estético (47). E refere-se, por semelhança, a artefactos que passam a ser objectos de fascínio e que adquirirão valor monetário independentemente do seu valor de uso, eminentemente simbólico.

Estamos muito próximos da “aura” de Benjamin (48), a capacidade que a obra de arte teve, em tempos, para se deixar interpelar por quem a olhava como objecto único, associado ao recolhimento cultural. Os leitores de Benjamin associaram longamente a aura (e a sua perda, quando, segundo o autor, o capitalismo transformou a obra de arte em mercadoria) às artes plásticas, mas para ele a aura é extensiva à narração e, por simpatia, à diversidade das formas “artísticas”. A “aura” da obra artística é definida pelo valor único e cultural desta última (ela era originalmente parte de um culto, ou servia um culto, e estar diante dela pedia recolhimento — uma postura que transitou do templo antigo para o moderno museu).

A perda da “aura” das coisas (e da *agalma* de Ésquilo) está também ligada à paz e à guerra, ou melhor: à experiência desumanizante da violência social. Em Ésquilo, a *agalma* da *polis* celebrava a experiência da integração, a experiência socializadora, a experiência da redução da violência. Em Benjamin, a perda de tal património deve-se à violência e à guerra: para ele, “a cotação da experiência não tem feito senão baixar”, e é a própria consciência da experiência humana do mundo que está em queda, como regista a propósito do final da Grande Guerra (1914-18):

“Não vimos nós, no armistício, que as pessoas voltavam mudas da frente? Não enriquecidas, mas empobrecidas em experiência comunicável? E como espantar-nos com isso? Nunca a experiência tinha sido tão brutalmente desmentida: a experiência estratégica pela guerra de posições, as materiais pela inflação, as morais pelos governantes”. Outra aura que se perde é a da experiência cultural e civilizacional, portanto.

Paul Valéry escrevia, igualmente a propósito da Grande Guerra: “Nós, civilizações, sabemos agora que também somos mortais” (49).

Não cabe aqui desenvolver veio de reflexão tão exigente e actual. Mas a ligação da ideia de civilização à de cultura — e a perda de ambas — em época de regresso do terror, do genocídio e de guerras preventivas,

está de novo na primeira linha das nossas preocupações.

Notas

- 40) E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Londres 1871
- 41) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, 1958
- 42) Sobre este sentido de “civilização”, M. Mauss, “Les civilisations, éléments et formes”, in *Publications du Centre International de Synthèse*, fasc II, Paris 1930
- 43) Ruth Benedict, Margareth Mead, Ralph Linton e o psicanalista Abram Kardiner
- 44) “Culture”, Lalande
- 45) Vauvenargues, ed. De Fortia, Paris 1797
- 46) L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero 1968
- 47) Pierre Kaufmann, “Culture et Civilisation”, *Universalis* 1989
- 48) W. Benjamin, *A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica*, 1936
- 49) Carta a Adorno, Junho de 1936

4. Dominação cultural e multiculturalidade

Culturas e civilizações *brilham e irradiam*, lembramos atrás. E também *dominam* ou *são dominadas*. A dominação cultural é uma metáfora da dominação ideológica marxista, e entrou no vocabulário da antropologia pela mesma via que o vocabulário técnico do marxismo entrou nas ciências humanas do terceiro quartel do séc. XX: pela investigação universitária.

A ideia de dominação não implica que se atribua a determinados conteúdos culturais maior força intrínseca do que a outros. Implica, sim, que as relações entre conteúdos culturais exprimem as relações de força entre os grupos que os produzem e sustentam. Nas sociedades estruturadas pelo antagonismo de classe, e onde a luta pela supremacia na super-estrutura ideológica é constante, uma cultura dominada é a cultura de um grupo que não consegue senão identificar-se com os conteúdos culturais produzidos pelo grupo que o domina, interiorizando-os como igualmente seus. A relação é do mesmo tipo que a existente entre colonizador e colonizado.

A grelha de leitura mais simplista nascida deste enfoque tende a descrever a cultura popular como um sub-produto e sucedâneo da cultura erudita, resultante da divulgação, da simplificação, do

empobrecimento e do atraso. Uma segunda grelha, esta sim, marxista, descreve a sociedade dividida em classes como soma de lugares diferenciados de produção simbólica. Existiria, assim, uma cultura proletária, que se definiria pelos seus conteúdos mas também pela luta constante para retirar a hegemonia à cultura burguesa. Esta segunda grelha complicou-se, fazendo emergir sub-grupos (o pequeno-burguês, por exemplo) representativos de fracções derivadas da representação dicotómica básica.

Por outro lado, a descrição dos mecanismos de dominação tentou explicar como a ideologia da classe dominante passa a ser, em grande parte, “tomada de empréstimo” pela classe dominada. Por outras palavras, a produção simbólica de um grupo dominado passa a ser apenas residual, sobrevivendo em fracas condições de comunicabilidade e de transmissibilidade — perde brilho e irradiação. Em termos marxistas, o grupo dominado vive em situação de alienação essencial, enquanto interiorizar como sua a cultura do grupo dominante.

Para além do seu vocabulário parcialmente datado, a teoria da dominação cultural mantém a sua pertinência hoje, menos como capaz de dar conta das relações entre conteúdos culturais no seio de uma dada sociedade, do que na análise de relações internacionais “para-imperiais”. Por exemplo, a hegemonia cultural dos EUA tem sido inumeramente citada como factor decisivo no desfecho da prolongada “guerra fria”:

“A dimensão cultural do confronto influenciou grandemente o seu desfecho. A coligação democrática [saída da Segunda Guerra Mundial] adoptou numerosos atributos do modo de vida americano (...). A Alemanha e o Japão recuperaram a saúde económica devido à admiração sem limites por tudo o que vinha dos EUA (...). Pelo contrário, a Rússia inspirou sobretudo, entre os seus vassalos da Europa central mas também na China (...), desprezo. A sua dominação separou os países da Europa central das suas raízes culturais e filosóficas (...), exigindo submissão a um povo [o russo] muitas vezes considerado como culturalmente inferior” (50).

A experiência contemporânea da multiculturalidade, vivida pelos países mais desenvolvidos e suas periferias devido ao progresso contínuo das grandes migrações humanas, produziu, sobretudo nas

grandes cidades dos países receptores, culturas de miscigenação e de fusão que exprimem, não só a “guerra dos sonhos” de que fala Marc Augé (51), mas também a incorporação, nos nossos “sonhos”, dos “sonhos” de outros. A configuração fusionária destas culturas urbanas é porventura o traço mais marcante do seu “cosmopolitismo”, como de novo se diz. É a expressão local de um pensamento global, herdeiro da antiga ideia de “cosmopolitismo”, para quem cada cultura, cada agente cultural, é antes de mais, e para além dos seus particularismos, um cidadão do mundo. O tempo dirá se estamos diante de espuma dos dias, ou de metamorfoses dificilmente reversíveis.

A multiculturalidade é hoje, não apenas um tema de primeiro plano para quem estuda as culturas, mas o terreno por excelência desse mesmo estudo — na medida em que ela é o interface, no mesmo território, de culturas entendidas como processos e em mutação mais ou menos acelerada, e onde subsiste a dominação de que falávamos atrás.

No plano político, por exemplo, a multiculturalidade abriu a porta a experiências de “comunitarismo” em que os Estados receptores, sua identidade e autoridade, se deixam benevolmente enfraquecer a favor de autonomias étnico-religiosas cada vez mais autocráticas. A querela francesa do “chador” e a substituição da justiça britânica pela “charia” em alguns bairros londrinos são exemplos dessa nova tensão. Em parte, não aplicámos um princípio caro à UNESCO:

“Ninguém poderá invocar a diversidade cultural para atentar contra os direitos do homem garantidos pelo direito internacional” (52).

Passados os excessos do culturalismo, ainda marcado pela urgência de descrever sociedades e culturas em vias de desaparecimento devido ao fim do seu isolamento, e pelo anti-racismo (54), o estudo da diversidade das culturas e dos seus modos de relacionamento ganha importância progressiva nos nossos dias. Em termos que nos obrigam, igualmente, a pensar as Leis da hospitalidade, para evocarmos um belo título de Pierre Klossowski, já datado de 1966. Ali, ele interrogava-se sobre as condições de sobrevivência do hospedeiro que se torna íntimo dos seus hóspedes. E escolhia para epígrafe do livro a seguinte passagem de Lucas (III, 8, 18):

“Tende cuidado com o que ouvís: porque ao que tem será dado, mas ao

que não tem roubar-se-á até o que ele julga ter”.

Notas

50) Z. Brzezinski, *The Grand Chessboard*, 1997

51) M. Augé, *La guerre des rêves*, 1997

52) *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural*, UNESCO, 2002

5. Multiculturalidade, interculturalidade, multiculturalismo

A palavra *multiculturalidade* designa uma situação de facto, um estado de coisas. Muitas sociedades desenvolvidas contemporâneas, designadamente a norte-americana e as europeias, vivem em situação de multiculturalidade por razões históricas mais ou menos recentes.

Em 2005, promovendo um colóquio internacional sobre o tema “A multiculturalidade urbana na Europa Central (1900-2005): tipologia, problemáticas, critérios, medidas”, o Centro Interdisciplinar de Investigação Centro-Europeia da Sorbonne (Paris IV) propunha o seguinte texto de apresentação:

“Se considerarmos a Europa Central como um conjunto de países e de culturas caracterizados por uma interpenetração fértil de nacionalidades e uma história partilhada, vemos surgir as suas ‘cidades multiculturais’ como uma das suas especificidades mais marcantes. E elas declinam-se em diversos modos, trate-se de metrópoles de impérios, de capitais regionais ou provinciais, porque são ao mesmo tempo avenidas de passagem, lugares de mestiçagens entre culturas, de rivalidades sociais e de conflitos inter-étnicos”.

Os EUA são geneticamente multiculturais, dada a diversidade das populações que os formaram, o que não significa que a integração dessas populações não tenha sido problemática, e fonte de uma conflitualidade permanente (recorde-se o genocídio dos índios autóctones ao longo do séc. XIX, e a luta pelos direitos cívicos das populações afro-americanas, que chegou ao seu clímax na década de 60 do séc. XX). Apesar, porém, do racismo e das tensões inter-étnicas, negros e hispânicos são, ali, hoje, minorias cada vez mais importantes, a par de outras que nunca adquiriram a sua dimensão, como a chinesa

e a italiana.

Na Europa ocidental, há países que desde há décadas absorvem populações oriundas de outros, e que se tornaram receptores tradicionais de grandes fluxos migratórios: a Alemanha recebe tradicionalmente turcos, a França argelinos, magrebinos (e portugueses, até há pouco tempo atrás), a Inglaterra muçulmanos e hindus provenientes do seu antigo império ou área de influência: Índia, Paquistão.

Portugal, que longamente exportou emigrantes para França, Alemanha, Luxemburgo e para as Américas, tornou-se país de destino de africanos vindos das suas antigas colónias, de brasileiros, e país de passagem ou de destino para migrantes de Leste de diversas proveniências — o que não significa que não possa continuar a gerar emigrantes de entre os seus autóctones.

Com o alargamento da União Europeia, a abertura interna das respectivas fronteiras internacionais e a nova pressão migratória Sul>Norte e Leste>Oeste, a Europa recebe hoje migrantes de outras origens: ucranianos e russos, polacos e romenos, mas também novas gerações de africanos que tentam a passagem para o Norte desenvolvido através do Mediterrâneo espanhol.

Esta movimentação massiva de migrantes tem, hoje como ontem, motivações sobretudo socio-económicas: por um lado, milhões de pessoas continuam e continuarão a procurar trabalho fora dos seus países de origem; por outro, a Europa precisa e vai continuar a precisar de trabalhadores migrantes para reconstituir a sua força de trabalho, ameaçada por uma demografia estagnada ou em regressão.

Assim, nos países de destino, as zonas empregadoras de mão-de-obra migrantes, sobretudo as suas principais áreas metropolitanas e respectivas periferias, tornaram-se zonas de interface étnico, rácico, linguístico, religioso, cultural. O que sucedia com a “zona árabe” de Marselha ou com o “Londonistão” estendeu-se a novas cidades, novas periferias. A fixação de populações migrantes em territórios urbanos tradicionais gerou historicamente fenómenos como as Chinatowns e Little-Italies nos EUA, fomentadas por políticas de recepção “comunitaristas”, que favoreceram a perpetuação de bairros étnicos. Em França, sucessivas campanhas de realojamento de migrantes — a

passagem do bidonville ao HLM — deram origem (em Paris e noutras cidades) a “ghettos” urbanos periféricos, que, a partir da segunda geração (a geração dos filhos, já nascida ali) se tornam bairros problemáticos.

A situação de multiculturalidade não implica necessariamente a existência de contactos e interacções significativas entre as culturas co-presentes, que podem coexistir no mesmo território ou em territórios contíguos em mera posição de face-a-face. Mas tende a evoluir para interfaces ora colaborativos, ora conflituais, ora de ambas as espécies, como sabemos pela experiência histórica, à escala local, da vivência social das grandes metrópoles:

Muito antes de se ter tornado num problema de segurança e de relações internacionais, por via dos atentados de 11 de Setembro de 2001 e do “novo” terrorismo promovido pela al-Qaeda, o “choque de civilizações” descrito por Samuel Huntington era um fenómeno conhecido dos “ghettos” e dos “bairros problemáticos” das grandes metrópoles ocidentais. A exclusão social, a falta de emprego e a pobreza, a des-escolarização e a “ausência de futuro”, geraram formas de marginalização que, em situação de crise, alimentam rebeldias político-religiosas, e, cada vez mais, rebeldias infra ou meta políticas.

Nestes contextos sociais, o indivíduo tende, de novo (ao contrário do que ideologicamente propõe a modernidade ocidental) a perder importância e a diluir-se no seio de comunidades holísticas que oferecem um sentido messiânico à sua acção — tenha essa acção o sabor que tiver: religioso, cultural, político, “militar”.

Devido às tensões suscitadas por esse holismo, que alimenta o auto-centramento de grupos fechados e deliberadamente sem contacto com o mundo culturalmente não tocado pelas suas convicções ou pela sua acção messiânica, a gestão da multiculturalidade (da proliferação de interfaces humanos gerados pela presença, no mesmo território, de grupos de pertença sobretudo marcados pela diversidade cultural) está a tornar-se no principal problema político do mundo desenvolvido contemporâneo.

Por outro lado, a situação de multiculturalidade e as tensões que ela gera, ou que, com o tempo, se acomodaram, não se limitam às provocadas pelos fortes fluxos migratórios contemporâneos: que dizer

das relações de bascos e catalães com a Espanha, das relações entre flamengos e valões na Bélgica, das relações entre muçulmanos e hindus na Índia e no Paquistão, entre turcos e curdos ou turcos e arménios, do regresso das tensões inter-étnicas na explosão da antiga Jugoslávia, e de outras, permanentemente geradoras de guerras, em boa parte do continente africano?

A que chamamos, então, *interculturalidade*? Entre os instrumentos jurídicos definidores de políticas relativas à multiculturalidade, destaca-se, hoje, a Convenção sobre a protecção e a promoção da diversidade das expressões culturais, adoptada pela UNESCO a 20 de Outubro de 2005 e ratificada pela UE em Dezembro do mesmo ano. A Convenção propõe um “novo” conceito, o de interculturalidade: Interculturalidade, diz o texto adoptado, “remete para a existência e para a interacção equitativa de diversas culturas, bem como para a possibilidade de gerar expressões culturais partilhadas pelo diálogo e pelo respeito mútuo”.

É significativo que a UNESCO tenha sentido necessidade de fixar parte do vocabulário técnico corrente nesta área, decerto para evitar a sua excessiva flutuação. Assim, o texto da Convenção propõe igualmente as seguintes definições:

“A expressão *Diversidade cultural* remete para a multiplicidade das formas em que as culturas dos grupos e das sociedades encontram as suas expressões. Essas expressões transmitem-se no seio dos grupos e sociedades, e entre eles. A diversidade cultural manifesta-se, não apenas nas variadas formas através das quais o património cultural da humanidade se exprime, enriquecido e transmitido graças à variedade das expressões culturais, mas também através dos diversos modos de criação artística, de produção, difusão e distribuição, e de fruição das expressões culturais, quaisquer que sejam os meios e as tecnologias utilizadas”.

“A expressão *Conteúdo cultural* remete para o sentido simbólico, para a dimensão artística e para os valores culturais que têm por origem, ou exprimem, identidades culturais”.

“*Expressões culturais* são as expressões que resultam da criatividade dos indivíduos, dos grupos e das sociedades, e que têm um conteúdo cultural”.

“A expressão *Actividades, bens e serviços culturais* remete para as actividades, bens e serviços que, considerados do ponto de vista da sua qualidade, uso

ou finalidade específicas, incarnam ou transmitem expressões culturais, independentemente do valor comercial que possam ter. As actividades culturais podem ser um fim em si mesmas, ou contribuir para a produção de bens e serviços culturais”.

“A expressão *Indústrias culturais* remete para as indústrias que produzem e distribuem bens ou serviços culturais como acima descritos”.

“A expressão *Políticas e medidas culturais* remete para as políticas e medidas relativas à cultura, a um nível local, nacional, regional ou internacional, quer se centrem na cultura enquanto tal, ou se destinem a ter um efeito directo sobre as expressões culturais dos indivíduos, grupos ou sociedades, incluindo na criação, produção, difusão e distribuição de actividades, bens e serviços culturais e no acesso a estes”.

“O termo *Protecção* significa a adopção de medidas visando a preservação, a salvaguarda e a valorização da diversidade das expressões culturais”.
“*Proteger* significa adoptar essas medidas”.

Por outro lado, a *Convenção* de 2005 define com clareza os seus objectivos e princípios directores. “Os objectivos da presente Convenção são:

- “a) Proteger e promover a diversidade das expressões culturais;
- “b) criar condições que permitam às culturas exprimirem-se e interagirem mutuamente;
- “c) encorajar o diálogo entre as culturas a fim de garantir trocas culturais mais intensas e equilibradas no mundo, a favor do respeito intercultural e de uma cultura da paz;
- “d) estimular a interculturalidade para desenvolver a interacção cultural e construir pontes entre os povos;
- “e) promover o respeito pela diversidade das expressões culturais e a tomada de consciência do seu valor ao nível local, nacional e internacional;
- “f) reafirmar a importância da ligação entre cultura e desenvolvimento para todos os países, em particular os países em desenvolvimento, e encorajar as acções conduzidas nos planos nacional e internacional para que seja reconhecido o verdadeiro valor dessa ligação; “g) reconhecer a natureza específica das actividades, bens e serviços culturais enquanto portadores de identidade, de valores e de sentido;
- “h) reafirmar o direito soberano dos Estados de conservar, adoptar e implementar políticas e medidas que considerem apropriadas à protecção e promoção da diversidade das expressões culturais no seu território;
- “i) reforçar a cooperação e a solidariedade internacionais num espírito de

parceria, a fim de, sobretudo, aumentar a capacidade dos países em desenvolvimento para protegerem e promoverem a diversidade das expressões culturais;

Entre os princípios directores da *Convenção*, conta-se o do “respeito pelos direitos do homem e das liberdades fundamentais”, expresso nos seguintes termos, confirmando os da *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural*, de 2001:

“A diversidade cultural não pode ser protegida e promovida senão quando os direitos do homem e as liberdades fundamentais, como a liberdade de expressão, de informação e de comunicação, bem como a possibilidade de os indivíduos escolherem as expressões culturais, estão garantidas”. [Mas, ao mesmo tempo], “ninguém poderá invocar as disposições da presente Convenção para atentar contra os direitos do homem ou contra as liberdades fundamentais consagrados pela Declaração Universal dos Direitos do Homem ou garantidos pelo Direito Internacional, ou para limitar a sua aplicação”.

Outros dois princípios da *Convenção* são o da “dignidade igual e do respeito por todas as culturas”, e o do “acesso equitativo”:

“A protecção e promoção da diversidade das expressões culturais implicam o reconhecimento da dignidade igual e do respeito por todas as culturas, incluindo as das pessoas pertencentes a minorias e as dos povos autóctones.

“O acesso equitativo a uma gama rica e diversificada de expressões culturais provenientes do mundo inteiro e o acesso das culturas aos meios de expressão e de difusão constituem elementos importantes para valorizar a diversidade cultural e encorajar a compreensão mútua”.

A palavra *multiculturalismo*, por seu turno, não designa um estado de coisas nem uma situação de facto; designa, sim, uma atitude valorativa, traduzida, ou não, em militância cultural ou em acção política, e que se exprime na defesa dos benefícios da diversidade cultural e da multiculturalidade. É um “ismo”, como as palavras cristianismo, liberalismo, socialismo ou individualismo, quer dizer: designa uma atitude política, uma ideologia, uma escola de pensamento, uma crença religiosa ou de outra natureza, um sistema de convicções, que se convertem, ou não, em acção interventiva.

Assim, existem Estados multiculturais que podem ser, ou não, multiculturalistas, do mesmo modo que podem existir indivíduos vivendo em situação multicultural mas que não valorizam positivamente essa situação nem professam qualquer multiculturalismo.

A ideia de multiculturalismo está no centro dos debates contemporâneos sobre a identidade, a cultura e a coesão social. Na Internet, e só em língua francesa, o Google regista hoje quase meio milhão de entradas para a palavra *multiculturalisme*, e cerca de dois milhões para *multiculturalism*, em inglês.

O termo adquire acepções diferenciadas no Canadá, nos EUA, na Austrália e em diversos países europeus. No contexto canadiano, onde o discurso oficial o privilegia desde que Pierre E. Trudeau propôs, em 1971, primeiras políticas destinadas a integrar a força de trabalho estrangeira num quadro de coesão nacional (v. WAYNE, Norman, “Justice and Political Stability in the Multicultural State”, in *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*), os textos que consagraram o multiculturalismo como política oficial são a Carta canadiana dos direitos e liberdades (1982) e a Lei sobre o multiculturalismo canadiano (1988). Em *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (1998), Will Kymlicka lista as políticas multiculturalistas do seu país, que incluem:

- “— Programas de acção positiva com vista a fazer crescer a presença das minorias visíveis nas instituições;
- “— Propostas ao Parlamento a favor das minorias visíveis;
- “— Revisões de programas escolares destinadas a ter em conta as contribuições históricas e culturais das minorias étnicas.
- “— Horários flexíveis que favoreçam os praticantes de certas religiões;
- “— Programas de educação de orientação anti-racista;
- “— Códigos de conduta que proíbem o racismo na escola e no emprego;
- “— Formação multicultural para os agentes da polícia, funcionários e intervenientes no mundo da saúde, de forma a que possam reconhecer a natureza dos problemas vividos por famílias de imigrantes;
- “— Directrizes que previnam a propagação de estereótipos pelos media.
- “— Apoio a festivais e programas de estudos étnicos;
- “— Prestação de serviços a adultos na sua língua materna;
- “— Programas de educação bilingues para os jovens, para lhes permitir a transição da sua língua materna para a(s) do país de adopção”.

Políticas multiculturalistas correspondem, assim (novamente e sobretudo, no mundo ocidental desenvolvido), à execução de programas de integração social, religiosa, cultural e política de populações que a situação de multiculturalidade tende a marginalizar.

Ao nível dos indivíduos, fora do contexto das políticas e, por exemplo, no âmbito das indústrias culturais, um novo cosmopolitismo multicultural deu origem a numerosas orientações multiculturalistas, mais ricas ou mais pobres, que se estendem das artes plásticas (cada vez mais exposições internacionais “descobrem” artistas étnicos) à música (com os fenómenos das músicas étnicas, das *musics of the world*, de fusão e de miscigenação).

O multiculturalismo é, nesta acepção, um empreendedorismo ideológico sobretudo ocidental, decerto resultante da multiculturalidade, e que se exprime, na vida cultural e política, por um conjunto de atitudes favoráveis ao respeito pela alteridade, quer dizer, pelo “Outro” e pelo “Diferente”, que marcou as ciências humanas e as práticas culturais (e tentou marcar o contrato social) nos países ocidentais desenvolvidos, entre as décadas de 60 e 90 do séc. XX. Por vezes historicamente ligado à má consciência pós-colonial, ele pode traduzir-se, em certos grupos sociais, num discurso situacionista e politicamente correcto, limitado ao interesse pelas culinárias exóticas e pelas “músicas do mundo”, e à curiosidade não promíscua pelo “diferente”.

Será que, para além das transferências de capitais e de tecnologia, e da ideia de progresso a que estas têm estado historicamente associadas, a China, a Índia, os países árabes e a África sub-sahariana, o mundo xiita e sunita estão interessados no multiculturalismo cosmopolita ocidental? Existe, decerto, uma elite internacional multiculturalista, que ultrapassa os limites da psicologia ocidental nesta matéria e com ela convive dia-a-dia. Mas essa elite é a que se encontra nas classes executivas dos voos intercontinentais, onde *djellababs* e *chadors* são desenhados, como os fatos e as gravatas ocidentais, pelos mesmos costureiros de renome internacional.

Poderíamos fazer nossas, sobre estas matérias, as palavras de Alexis Nouss, da Universidade de Montréal, em “Métissage, transculture et

singularité”, in *Politique de la parole. Singularité et communauté*:

“Le multiculturel désigne donc une réalité sociale et l’inter-culturel un dispositif autorisé et mis en place par celle-ci. À noter que ces deux notions ne s’usent que si l’on s’en sert, elles ne sont pas forcément problématiques et ont pu représenter un mode d’être-ensemble efficace, malgré d’inévitables tiraillements, par exemple sous l’Empire des Habsbourg ou sous l’Empire ottoman, avant le réveil des nationalismes dont la genèse n’est pas exclusivement ou forcément liée à une crise structurelle du système politique. En revanche, l’érection en programme du multiculturel ou de l’interculturel – le passage à l’isme: multiculturalisme, interculturalisme – a valeur de symptôme sociétal et idéologique qui dénonce une insuffisance dans le système, symptôme apparaissant dans le monde contemporain soumis à d’énormes refontes de populations et aux effets de la globalisation. Il n’est pas fortuit que ces questions soient tant débattues en Europe ou en Amérique du Nord actuellement. Le multiculturel relève donc du politique, l’interculturel du communicationnel (d’où le succès des thèses de Habermas sur la raison communicationnelle parmi les théoriciens qui cherchent à valoriser la globalisation). Multiculturel et interculturel décrivent ainsi deux aspects ou deux paliers du pluralisme culturel”.

Bibliografia:

- Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, UNESCO, 2002, URL: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>>
- Convenção sobre a protecção e a promoção da diversidade das expressões culturais, UNESCO, Outubro de 2005
- HUNTINGTON, Samuel, *The Clash of Civilizations*, trd. port. *O choque das civilizações* (artigo de 1993 in *Foreign Affairs*, livro de 1996)
- KYMLICKA, Will, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, 1998
- NOUSS, Alexis, “Métissage, transculture et singularité”, in *Politique de la parole. Singularité et communauté*, sob a direcção de Pierre Ouellet, Montréal, Trait d’union, col. Le soi et l’autre”, 2002.
- WAYNE, Norman, “Justice and Political Stability in the Multicultural State”, in *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*

6. Cultura, Europa, EUA

Para nós, europeus, o lugar e a importância da cultura como elemento identificatório tem sido um tema particularmente sensível. Consideramo-nos, com razão, culturalmente herdeiros da Grécia e de Roma, do judaísmo e do cristianismo, e, depois, da fusão deste último com o império romano. A primeira perda parcial desta herança foi gerada pelo cisma oriental que dividiu o cristianismo em dois e deu origem ao mundo ortodoxo — e esse é um “incidente” que tendemos, erradamente, a menosprezar. O facto é que, ao longo de muitos séculos, nos habituámos a considerar que aquela herança polimorfa e multifacetada — que projecta de si própria uma imagem caleidoscópica — é parte decisiva da nossa identidade.

Mas é significativo que, quando tentou uma maior integração, no pós-Segunda Guerra Mundial, para evitar nova guerra intra-europeia, a Europa tenha preferido partilhar preocupações económicas, que vieram a dar lugar ao Mercado Comum Europeu, e, mais tarde à UEM e ao euro, deixando para segundo plano a integração política e esquecendo a cultural.

A integração política é dificultada pela resistência dos Estados-Nações (valores-refúgio sempre que o moroso processo da integração tropeça ou falha), embora vá fazendo o seu caminho de pequenos passos. E a multiculturalidade e a diversidade das línguas europeias não favoreceram a valorização do factor “cultura europeia”. A Europa que prossegue o caminho da integração é uma entidade, mas é muito discutível que uma identidade lhe corresponda. Com mais justeza a descreveríamos se disséssemos que ela é uma entidade que não tem consciência suficiente de si própria: em vez de uma identidade europeia supranacional, subsistem as mais diversas identidades na Europa, por vezes muito marcadas por velhos antagonismos bilaterais ou multilaterais de natureza étnica, linguística, política, económica, que reanimam ciclicamente questões nacionais. Pertencem a este quadro a desigualdade e as clivagens do desenvolvimento social e económico dos países europeus, o seu melting pot populacional, até a incapacidade de definir histórica, política e culturalmente as fronteiras orientais da Europa. A soma destes factores propicia a diversidade e o

movimento centrífugo.

Esta tendência para a dispersão das identidades europeias prende-se com a multiculturalidade e o multiculturalismo. Como vimos, a multiculturalidade é um estado de coisas, uma relação de forças real, um facto — e quer o bom senso, quer a sabedoria das nações, nos aconselham a aceitar os factos. O multiculturalismo seria a política, ou conjunto de políticas, que assumiriam o facto da multiculturalidade como valor positivo, transformando-o em factor suplementar de identidade e de afirmação europeia no mundo. Ora, a Europa é, por força das circunstâncias, e desde há muito, multicultural, mas não é genericamente multiculturalista. E por não ser genericamente multiculturalista, a Europa tem dificuldade em afirmar-se como potência dotada de visão e de projecto próprios para o mundo contemporâneo, face aos EUA e face ao vasto território ovalóide, multicivilizacional e onde, historicamente, subsistem dominações regionais vizinhas umas das outras, que se desenvolve de Lisboa a Vladivostok e de que a Europa constitui apenas o extremo ocidental — a *Eurásia*.

É interessante ler estes fenómenos, não apenas à luz do argumentário europeu, muito auto-centrado, mas também à luz do argumentário estratégico americano — porque os EUA são os eternos aliados-rivais, os eternos irmãos-inimigos da Europa, mesmo na época, que é a nossa, em que se tornaram na única potência global dominante. E é importante confrontar os argumentários europeus e americano também porque, por razões históricas que se prendem com a sua constituição enquanto Estado federal, os EUA são, muito mais do que a Europa (e sem prejuízo de fortíssimas contradições internas nesta matéria), multiculturalistas.

Zbigniew Brzezinski, antigo conselheiro do presidente Jimmy Carter (Nobel da Paz 2002) entre 1977 e 1981 e professor na Universidade John Hopkins, de Baltimore, põe o problema cultural com grande crueza no seu livro *The Grand Chessboard* (Basic Books, 1997), onde discute a estratégia euroasiática dos EUA:

“O domínio cultural dos Estados Unidos foi, até agora, um aspecto subestimado do seu poderio global. Pense-se o que se pensar das suas qualidades estéticas, a cultura de massas americana exerce, sobre a

juventude em especial, uma sedução irresistível. Apesar do hedonismo superficial e dos estilos de vida estereotipados que ela promove, o seu poder de atracção é indiscutível. Os conteúdos americanos alimentam mais de três quartos do mercado mundial da televisão e do cinema. Este domínio verifica-se igualmente na área das músicas populares (pop music) e, cada vez mais, nos fenómenos da moda — vestimentária, alimentar ou outras — nascidos nos EUA e que se difundem, por mimetismo, no mundo inteiro.”

É curioso que seja um homem vindo das ciências políticas, um especialista em geopolítica e geoestratégia, a sublinhar a importância da cultura. Cultura que, de seguida, associa a outro valor, a preponderância linguística:

“Na Internet, o inglês serve de língua franca, e a maioria esmagadora dos serviços *on line*, nas redes informáticas, estão localizados nos EUA, o que influencia decisivamente os conteúdos das comunicações”.

Desde bem antes da Internet, porém, o fenómeno já se exprimia na hegemonia americana no universo da “comunicação social” (através das grandes agências noticiosas internacionais sediadas nos EUA), a par do que se passava no mercado mundial do entretenimento. Repitamo-lo: Brzezinski, animador de *think tanks* e homem da geopolítica e da geoestratégia, consagra o seu livro, não particularmente ao fenómeno cultural, mas ao conjunto de domínios-chave de que depende a projecção externa de uma potência internacional — onde inclui a cultura. Por isso, é mais significativo que seja ele a produzir fórmulas como a seguinte:

“Numa palavra, nenhuma potência pode hoje pretender rivalizar [com os EUA] nos quatro domínios-chave — militar, económico, tecnológico e cultural — que fazem de uma potência uma potência global (...). A sua cultura, mesmo nos seus aspectos menos sofisticados, beneficia de um poder de atracção incomparável (...). Das suas vantagens nestes quatro domínios, os EUA retiram um prestígio político e uma margem de manobra inegaláveis. É a combinação destes quatro aspectos que lhes dá a posição de única superpotência global”.

O que é relevante, para nós, europeus, é entender as razões porque coloca Brzezinski a cultura a par dos domínios militar, económico e tecnológico, fazendo com eles um corpo de valores indissociáveis. Vejamos que apreciação faz o mesmo autor da Europa Ocidental,

sempre considerada como “aliado natural” dos EUA, e actualmente apostada na inovadora experiência da integração, primeiro económica, depois, mais dificilmente, política: se a Europa conseguir a integração política, diz Brzezinski, criar-se-á uma entidade de quase 400 milhões de habitantes, vivendo sob um tecto democrático comum e beneficiando de um nível de vida cada vez mais comparável ao dos EUA. Mas, acrescenta ele:

“...Hoje a Europa tem outra função. Ela é o trampolim da expansão da democracia para Leste do continente (...). Se tecesse uma rede de relações com os Estados situados mais a Leste, [a Europa] passaria a exercer um formidável poder de atracção sobre a Ucrânia, a Bielorrússia e a Rússia (...). Graças a tal movimento, a Europa tornar-se-ia, a prazo, num dos pilares vitais de uma grande estrutura de segurança e de cooperação, colocada sob a égide americana e que se estenderia a toda a Eurásia (...). O problema é que uma Europa verdadeiramente 'europeia' é coisa que não existe. É uma visão do futuro, uma ideia, uma finalidade; não é uma realidade (...). Se fosse preciso prová-lo, a sua ausência contínua em toda a guerra da ex-Jugoslávia seria a prova mais cruel. Digamo-lo sem tergiversar: a Europa Ocidental permanece, em grande medida, um protectorado americano, e os seus Estados fazem lembrar o que eram outrora os vassallos e os tributários dos antigos impérios”.

A este respeito, é particularmente significativo que dois “repetidores” da teoria de Brzezinski (e de outros pensadores norte-americanos) nos *media* ocidentais tenham adoptado como consumadas, antes mesmo dos factos ocorrerem, quer a substituição do regime de Saddam Hussein por outro pró-americano, quer a assunção do carácter claramente “imperial” da única “hiperpotência” actual — optimismo característico dos mandatos republicanos de G. W. Bush. Robert D. Kaplan (“Saddam: e depois da queda?”, in *The Atlantic Monthly*, Outubro de 2002) e Jonathan Freedland (“EUA: a Roma do século XXI”, in *The Guardian*, Outubro de 2002), ambos traduzidos e editados na revista dominical do jornal *Público* de 13/10/2002, e em outros jornais ocidentais, defendiam, respectivamente: que os EUA deviam instalar no Iraque uma “ditadura secular” e transformar o país na principal base norte-americana no Médio-Oriente, assumindo sem hesitações todos os riscos e consequências de tal intervenção; e que os EUA tunham de se assumir clara e descomplexadamente como “Império”, independentemente do que sobre isso pensassem, quer a

própria opinião pública americana, quer as outras, porque “nenhum outro país foi alguma vez, na História do Mundo, tão dominante cultural, económica, tecnológica e militarmente desde o Império Romano”.

Dois comentários ao trabalho destes “repetidores”: do ponto de vista da comunicação política, a adaptação, por Kaplan, das ideias de Brzezinski à linguagem dos *media*, envolveu a antecipação “naturalizada” de um cenário ainda por ocorrer, como se o objectivo do texto fosse dar a guerra e seu desfecho como facto já consumado, que “já passou”. Quanto a Freedland, note-se a inversão dos quatro valores hegemónicos de Brzezinski, passando a cultura ao primeiro lugar e a força militar a último. É ainda mais curioso que o texto de Freedland forçasse uma comparação ultrapassada pelo próprio Brzezinski: em *The Grand Chessboard*, este último, comparando os impérios do passado com a situação actual, explicava que todos eles, incluindo o romano, não exprimiram senão o poder de potências regionais, enquanto a actual hegemonia dos EUA é universal. Mas Freedland, que conhece a força das simplificações popularizadas pelos *media*, sabe que comparar os EUA a Roma é muito mais sugestivo para o “senso comum” do que aprofundar academicamente as diferenças entre ambos, e assim preferiu amalgamar conceptualmente o que Brzezinski conceptualmente separara. São dois exemplos que constituem óptimos objectos de estudo para quem analisa as práticas contemporâneas da comunicação política.

Apenas duas palavras sobre o histórico da importância dos EUA no mundo, observada, agora, apenas no aspecto cultural: foi a envergadura do “Plano Marshall” na reconstrução das economias europeias e japonesa, a seguir à Segunda Guerra Mundial (acompanhada de uma gigantesca campanha de conteúdos ideológicos que promoveram o *american way of life*), que alteraram decisivamente a posição americana no mundo da segunda metade do século XX.

E os resultados da situação cultural da Europa face aos EUA são bem conhecidos: os ecrãs europeus da televisão e do cinema foram sendo progressivamente dominados por conteúdos americanos, que funcionam como locomotiva dos restantes conteúdos culturais, da literatura e das artes plásticas à música e à arquitectura. Essa hegemonia é sensível, quer no *entertainment*, quer na informação, quer

no dispositivo polivalente constituído pela Internet / WWW.

A reacção europeia ao domínio cultural americano é ambivalente e tem sido expressa por duas faces contraditórias: por um lado, os EUA exercem sobre os europeus um inegalável fascínio cultural. Por outro, os europeus tendem a “sofrer” a hegemonia dos EUA como a expressão insuportável de um imperialismo cultural. Já em 1990, o cinema americano ocupava oito em cada dez salas de cinema nas principais capitais europeias. E quando, em 1992, a EuroDisney abriu as suas portas em Marne-la-Valée, não longe de Paris, o chefe de redacção dos *Cahiers du Cinéma* publicou, na prestigiosa revista, um artigo explicando que tal inauguração constituía um acto de “violência inaudita” contra a Europa, que, por ser feita de histórias, civilizações e línguas muito diversas, nunca seria capaz de tal empreendimento. Entretanto, os mais diversos obstáculos, criados e alimentados pelos próprios europeus (nos eixos produção, distribuição, exibição) continuaram a impedir o cinema e os conteúdos televisivos da Europa de circular e de serem livre e maciçamente mostrados e explorados no velho continente...

Com a eleição de Barack Obama como 44º presidente dos EUA, em Novembro de 2008, a percepção global do papel dos EUA no mundo mudou acentuadamente : a incerteza do sucesso militar no Iraque e no Afeganistão, a crise financeira internacional (oriunda dos EUA) e que se transformou em crise económica profunda, afectando, quer o seu país de origem, quer a Europa, provocando recessão, estagnação e deflação em todos os cenários atingidos, criaram um pano de fundo geral de incerteza e ansiedade. O novo presidente mostrou-se mais aberto à *multipolaridade* do mundo actual, voltou a uma diplomacia mais *multilateral*, e favoreceu a mudança da imagem dos EUA como “*global actor*” para uma sua nova imagem como “*global partner*” — mudança que envolveu a alteração do próprio conceito estratégico da NATO.

No fim da primeira década do século XXI, os EUA reconheciam a importância crescente da China como sustentáculo futuro do desenvolvimento das economias mundiais, e procuravam relacionar-se com países como o Brasil e a Índia como potências regionais a caminho de maior afirmação internacional. A ideia de uma América caracterizada como “potência hegemónica” ou “única hiper-potência”, ainda subjacente aos escritos de Brzezinski em *The Grand Chessboard*,

estava em profunda mutação. Sobretudo, parecia ter-se instalado, no novo mundo multipolar e abalado pela crise financeira e económica, um novo cansaço e uma nova descrença face à contribuição dos EUA e do “Ocidente” para a resolução dos muitos e muito diversos problemas do mundo actual.

Bibliografia

- BRZEZINSKI, Zbigniew, *The Grand Chessboard*, Basic Books, 1997
- CASTELLS, Manuel, “The Network Enterprise: The Culture, Institutions, and Organizations of the Informational Economy”, in *The Rise of the Network Society*, Backwell Pub., USA, (1996), 2000
- CASTELLS, Manuel, *The Information Age* vols. I, II e III, Blackwell Publishers, 1996-1998
- HERSANT, Yves, c/ Durand-Bogaert, F., *Europes — de l'antiquité au XXe. siècle, anthropologie critique et commentée*, Paris, Robert Laffont, col. Bouquins, 2000
- LIPOVETSKY, Gilles ; SERWOY, Jean, *La Culture-monde. Réponse à une société désorientée*. Paris, Odile Jacob, coll. “Penser la société”, 2008
- MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES, Paris, *Europe sans rivage — De l'identité culturelle européenne* (Symposium international, Paris, 1988), ed. Albin Michel
- MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES, Paris, *Lettres d'Europe*, obra colectiva, ed. Albin Michel, Paris, 1988.
- WARNIER, J.-P., *A mundialização da cultura*, Ed. Notícias, 2000.

7. Representações identitárias no audiovisual e *american way of life* multicultural

Uma experiência simples permite avaliar, sem pretensão de rigor estatístico, os efeitos sociais da dominação cultural americana (dos EUA) veiculada pelos *entertainment media*: tome-se um grupo de adolescentes (entre os 13 e os 17 anos, por exemplo), e faça-se a cada um deles as seguintes perguntas:

1a: Descreva um julgamento nos EUA: onde se sentam os advogados de acusação e de defesa, as testemunhas no momento de prestarem declarações, os jurados? Como decorre, genericamente, uma sessão?

1b: Faça uma descrição, equivalente à primeira, de um julgamento no seu país.

2a: Descreva uma esquadra de polícia americana.

2b: Faça uma descrição equivalente de uma esquadra de polícia no seu país.

Provavelmente, as respostas revelarão um conhecimento razoável dos exemplos americanos, e fraco ou nulo dos relativos ao país dos inquiridos: eles já viram dezenas de vezes julgamentos e esquadras de polícia americanas na televisão ou no cinema, mas não conhecem equivalentes do seu país, nem da vida real, nem do *entertainment* audiovisual. E é quase certo que a distância cognitiva aumentará se incluirmos outros termos de comparação:

3: Descreva um julgamento e uma esquadra de polícia num país europeu que não o seu, num país islâmico, em África, na China...

De forma mais graduada, encontrá-la-emos ainda se alargarmos os domínios do inquérito a outros temas:

4: Os americanos vivem mais em casas de dois andares, ou em apartamentos de um andar só? E como são essas habitações? (compare com o seu conhecimento das habitações mais comuns num país islâmico, em África, na China...)

5: Descreva o funcionamento de um serviço americano de urgência hospitalar (compare com o que sabe de urgências hospitalares num país islâmico, em África, na China...)

6: Descreva uma redacção de um jornal americano (etc., etc).

O melhor conhecimento dos exemplos estadunidenses é provocado pela hegemonia massiva dos conteúdos de *entertainment* a que os sujeitos inquiridos estão expostos na sua vida quotidiana. E essa situação acentua-se devido à tradição de “realismo” dos conteúdos audiovisuais estadunidenses em matéria de representação do real: a mimesis do funcionamento de instituições correntes e de rotinas da vida quotidiana é genericamente fiável, como forma de representação da realidade a que se refere.

Se assim é, estamos diante de um dos aspectos mais relevantes da dominação cultural estadunidense em boa parte do mundo contemporâneo, alimentada pelo funcionamento normal das indústrias culturais no seu habitat privilegiado, que é o sistema dos media. O sistema dos media, ele próprio dominado pela televisão (informação e

entertainment), veicula predominantemente conteúdos estadunidenses, grande parte dos quais relativos ao funcionamento corrente das instituições, às normas, aos modos de vida, ao dia-a-dia e aos valores norte-americanos.

Para um número significativo de adolescentes e jovens adultos de todo o mundo, expostos ao entertainment audiovisual assim caracterizado e numa base diária, este propõe, de forma sistemática, uma *second life* virtual, onde se exprimem, a uma grande distância de outros, os valores, o modelo de sociedade, a cultura e os modos de vida americanos, com enorme poder formativo.

Essa dominação cultural é confirmada pelo mercado do audiovisual: na Europa, na última década, os filmes (exibidos em salas de cinema) e os conteúdos televisivos ficcionais estadunidenses representaram uma quota próxima dos 70 por cento (ou superior) desse mercado, com taxas igualmente elevadas na Austrália/Nova Zelândia e no Japão (cf. bases de dados do European Audiovisual Observatory).

O *main stream* de Hollywood e as produtoras americanas de ficção para as televisões (Disney, Paramount, AOL-Time Warner, Sony Pictures Entertainment, Twentieth-Century Fox, MGM/UA, Universal, Warner Bros, Dreamworks), que produzem conteúdos *globe-trotters*, destinados em primeiro lugar ao extenso mercado nacional, mas também a todo o mundo, apreciam ser vistos como campeões da diversidade cultural e étnica, aparentemente “desideologizada” e “apolítica”. No universo da ficção, a profusão de personagens de origens e raças diferentes, trabalhando com objectivos e ambições comuns, e no mesmo ambiente profissional, tornou-se uma obrigação do pensamento politicamente correcto dos estúdios e da produção, na concepção dos seus conteúdos.

Pense-se, por exemplo, em qualquer das séries televisivas estadunidenses cuja *logline* é a vida e as tarefas de um grupo de professores, ou de um grupo de médicos e enfermeiros numa urgência hospitalar: para além dos brancos anglo-saxónicos, as equipas nunca deixam de integrar afro-americanos, hispânicos, asiáticos... (embora raramente árabes). A chave multi-racial e multi-étnica tornou-se, no universo mediático norte-americano, a começar pelos seus conteúdos ficcionais, o espelho idealizado de uma sociedade onde, em pouco

tempo, a integração produziu os seus frutos, normalizando, homogeneizando e finalmente apagando as diferenças entre pessoas de raças, culturas ou origens diversas.

Branco, negro ou asiático, tais personagens deixaram para trás o que os torna diferentes, porque adoptaram a mesma racionalidade, os mesmos valores e a mesma deontologia: foram igualizados pelo embranquecimento geral, como sucede com a diversidade étnica dos jornalistas da CNN: na ficção audiovisual estadunidense, juizes, advogados, professores, polícias e médicos afro-americanos tornaram-se tão banais como os brancos, e o mesmo virá decerto a passar-se, num ciclo previsivelmente curto, com os hispânicos.

Ora, os EUA não podem ser criticados por os seus conteúdos ficcionais para o cinema e a televisão espelharem, mais rapidamente do que na Europa e no resto do mundo, a evolução da sociedade e os seus conflitos e problemas, internos e externos: ontem a luta pelos direitos cívicos, a guerra do Vietname, hoje a guerra no Iraque, no Afeganistão e “contra o terrorismo”, mas também os descuidos na exploração do nuclear civil, a denúncia de crimes ambientais, as crises do ensino, a explosão da família triádica convencional e suas consequências sociais, a “ghettização” e exclusão social de pobres e sem abrigo, a luta feminista, a problemática homosexual, a expressão social das “vítimas” de várias espécies, são, nos EUA, temas continuamente abordados pela ficção cinematográfica e televisiva, contribuindo para a socialização de conteúdos que tematizam as contradições e dificuldades da vida contemporânea, nas suas mil vertentes e facetas. Alguma coisa vale a pena aprender com esta experiência americana.

Isso não significa que neste universo não abundem visões estereotipadas, rapidamente integradas na ideologia normalizadora que detém a hegemonia no sistema dos media, quer na área ficcional quer na jornalística: um estudo de 900 filmes americanos com personagens árabes mostrou como a maioria destas eram caricaturas grosseiras e racistas (SHASHEEN, Jack G., *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*, Olive Branch Press, NY, 2001).

Significa, sim, que os EUA são histórica e socialmente multiculturais, dada a diversidade das populações que os formaram, e se tornaram

politicamente multiculturalistas, por razões de unidade e coesão nacionais. A integração dessas populações foi problemática, fonte de uma conflitualidade permanente (recorde-se o extermínio dos índios autóctones ao longo do séc. XIX, e a luta pelos direitos cívicos das populações afro-americanas, que chegou ao seu clímax na década de 60 do séc. XX). Apesar, porém, do racismo e das tensões inter-étnicas, negros e hispânicos são, ali, hoje, minorias cada vez mais importantes, a par de outras que nunca adquiriram a sua dimensão, como a chinesa e a italiana.

E significa também que os EUA são talvez a sociedade contemporânea que mais rapidamente incorpora, até à sua própria super-estrutura política, as mudanças culturais que exprimem mudanças sociais profundas: o facto de a investidura democrática à candidatura presidencial ter sido disputada, ao longo de 2008, por um afro-americano (Barack Obama, que acabou por ser eleito presidente) e por uma mulher (Hillary Clinton), dá conta do caminho percorrido por essa sociedade desde a luta pelos direitos cívicos e a incorporação da herança da contra-cultura feminista (embora, neste último caso, muito mitigada pela natureza dinástica e sucessória da candidatura, tentada pelos Kennedy, inaugurada pelos Bush e que os Clinton teriam seguido de bom grado).

Sobretudo preocupado com as relações entre sociedades ocidentais e mundo islâmico, no contexto gerado pelos atentados de 2001 e pelas guerras de retaliação no Afeganistão e no Iraque, o “Relatório do grupo de alto nível para a Aliança das Civilizações”, de 13 de Novembro de 2006, elaborado a pedido do secretário-geral da ONU, chama a atenção, nos seguintes termos, para o impacto dos *media* e do *entertainment*:

“Os *media*, em todas as suas formas, têm potencialmente a capacidade para servir de pontes entre culturas e sociedades. O seu objectivo declarado é informar e educar espectadores e leitores. Porém, algumas das formas de pressão mais poderosas no mundo de hoje — controlo político e forças do mercado — impedem a produção, quer de noticiários de qualidade, quer de conteúdos de *entertainment* que retratem equilibradamente culturas estrangeiras(...). Os *entertainment media* também alimentam percepções hostis. [Por exemplo], são urgentemente precisas imagens mais equilibradas de muçulmanos comuns nos *mass media*

Ocidentais. Alguns sinais positivos(...): muçulmanos vivendo no Ocidente estão a envolver-se em produções audiovisuais de Hollywood e da Europa, tentando gerar retratos mais rigorosos de si próprios e da sua fé”.

O relatório recomenda que os profissionais da informação adotem códigos de conduta tão estritos como os dos profissionais da justiça ou da medicina (e que os cumpram...), e que seja dado apoio prioritário a quatro tipos de iniciativas mediáticas:

- “a) De produtores apoiados para trabalharem em joint ventures ou co-produções sobre temas inter-culturais e religiosos;
- “b) De produtores que visem criar conteúdos educativos em formatos de entertainment, a distribuir durante acontecimentos mediáticos de dimensão mundial (Campeonatos do Mundo, Olimpíadas, etc);
- “c) De produções destinadas à juventude e que contrariem estereótipos preconceituosos, em forma de videogames, cartoons, web-sites jovens, e sobre temas inter-culturais e inter-religiosos;
- “d) De séries de TV em diversas línguas, sobre aspectos históricos, sociais e psicológicos das relações entre sociedades, com o objectivo de valorizar a compreensão mútua”.

Decerto, as intenções de um tal programa são as melhores. Mas ele aponta um conjunto de orientações muito heterogêneas, típicas das proclamações generalistas das organizações internacionais. Preparar uma campanha de spots para inundar as televisões durante as Olimpíadas pode representar um projecto multimilionário que produz uma grande visibilidade momentânea. Melhor seria, sendo esse o objectivo, procurar um “efeito Oprah”, ou um “efeito Bob Geldorf”... mas isso significaria persuadir Bob Geldorf ou Oprah Winfrey a militarem pela Aliança das Civilizações.

Este tipo de efeitos nada tem, porém, a ver com a compensação, a médio e longo prazo, da tendência, comum ao entertainment e aos media em geral, para o auto-centramento e a hegemonia nos mercados possíveis. Tem sido inumeramente comentada, por exemplo, a inacreditável dificuldade com que os países da Europa (entre os mais desenvolvidos do mundo) fazem circular entre si produções cinematográficas e televisivas nacionais — quer devido à diversidade das línguas, quer por falta de concertação estratégica “europeísta”. Dinamarqueses, suecos, finlandeses, franceses, ingleses, alemães,

holandeses, belgas e suíços, checos e polacos, portugueses e espanhóis, vêem pouco as produções uns dos outros, o que favorece vertiginosamente a hegemonia americana que referíamos atrás. Tarde ou cedo, será indispensável alterar radicalmente este cenário, através de políticas que só poderão ser adoptadas pelos poderes legislativos da UE, em articulação com o Conselho da Europa, e pela criação de uma *Motion Pictures Association of Europe*, para defesa da própria diversidade cultural e da diversidade identitária europeia.

Também é necessário antever quais os destinatários das iniciativas propostas, nesta matéria, pela Aliança das Civilizações: na Arábia Saudita, por exemplo, o primeiro festival de cinema que o país conheceu foi o de Jeddah, em 2006: a palavra “cinema” é, ali, tão controversa, que o festival nem pôde incluí-la na sua designação: chamou-se “Festival de show visual de Jeddah”.

Como exemplo de tarefas de menor dificuldade e amplitude: seria relativamente fácil mudar o destino de curtas e médias metragens de factura africana (magrebina e sub-sariana), que quase não circulam fora dos festivais militantemente multiculturalistas e inter-culturais. Em França destaca-se o Festival Plein-Sud, de Cozes; na Suíça, o Media Nord-Sud, Black Movie, Racines Noires, e o importante Festival do Cinema Iraniano. Mas, fora desse âmbito cinéfilo e militante, os produtos que neles circulam (e eles existem!) quase não penetram nas televisões nem no mercado dos DVD — o que os torna inexistentes para públicos mais vastos.

A Aliança das Civilizações — uma “missão” da ONU — não foi orçamentada para tentar mudar a estrutura do sistema dos media na era da globalização, e é duvidoso que qualquer organização internacional o possa fazer, mesmo envolvendo todos os seus meios. Mas poderá desenvolver influências positivas no seio dessa estrutura, envolvendo agentes do sistema com os seus ideais, quer através do seu discurso internacional, quer, sobretudo, através dos governos aderentes e seus coordenadores nacionais. Sem prejuízo da intervenção possível em “acontecimentos mediáticos de dimensão mundial”, uma tal estratégia, mais lenta e menos visível, feita de pequenos passos, de avanços e recuos, gerará porventura efeitos mais duradouros e relacionamentos mais profícuos entre activistas interessados.

As questões acima sugeridas, relativas às relações de forças entre culturas audiovisuais dominantes e dominadas nos mercados contemporâneos, articulam-se, por outro lado, com outras mais gerais, relativas aos efeitos sociais do funcionamento dos media como factores de educação e de aprendizagens:

Na prática, o sistema dos media funciona, em todo o mundo, como um produtor / reproduzidor de saberes informais, que rivaliza com o sistema de ensino formal, tradicionalmente representado pela escola. Hoje, qualquer indivíduo medianamente exposto ao sistema dos media, e em particular à televisão, sabe mais, através dela, sobre como os egípcios construíam as suas pirâmides, ou sobre o nascimento, apogeu e queda do III Reich alemão, ou sobre a vida das mais diversas espécies animais, do que, sobre os mesmos temas, aprendeu na escola. Por este motivo, a televisão tem sido descrita, pela sociologia da comunicação, como uma espécie de “universidade popular”.

Diversos sistemas de ensino contemporâneos passaram, assim, a criar alianças com o sistema dos media, fazendo-o entrar, de algum modo, na escola. Ao contrário das experiências, geralmente mal-sucedidas, de “telescola”, onde o ensino formal tentava conquistar algum tempo de antena no seio do sistema rival, essas alianças representam a convicção de que, dada a desigualdade da relação de forças, mais vale utilizar conteúdos mediatizados do que ignorá-los ou menosprezá-los. As escolas passaram, com cada vez mais frequência, a “convidar” conteúdos televisivos para as suas aulas, as suas salas de estudo e os seus tempos livres, ou a transformar o seu visionamento em base de “trabalhos para casa”. Da fusão entre os termos Education e Entertainment surgiu, na última década do séc. XX, o neologismo Edutainment, que designa os conteúdos educacionais e formativos apresentados como conteúdos de entertainment.

Ora, o que é verdade para as pirâmides do Egipto, o III Reich e as espécies animais, também o é para o conhecimento das sociedades, conflitos e modos de vida contemporâneos. E é por esse motivo que, para além do universo das escolas, a dominação estadunidense, naturalmente auto-centrada, em boa parte do mercado mundial do entertainment audiovisual (cada vez mais entendível como edutainment), gera assimetrias e distorções tão pronunciadas na leitura e compreensão do mundo. Uma tal hegemonia produz uma situação

inversa à da diversidade cultural e da inter-culturalidade, tal como as têm defendido a UNESCO, o Conselho da Europa e, mais recentemente, a União Europeia.

Os EUA têm tido grande dificuldade em entender que existe uma contradição inultrapassável entre a sua diversidade cultural e o seu multiculturalismo internos (que devem, naturalmente, ser exportados e conviver com outros), por um lado, e a diversidade cultural e os multiculturalismos impostos pela realidade do mundo, marcada pela desigualdade, com as suas tensões, desconfianças, crises de relacionamento e ressentimentos, por outro.

A versão multicultural americana do mundo contemporâneo foi, dada a relação de forças em presença, tendencialmente recebida no exterior como um discurso imperial de apaziguamento, que ignorava as desigualdades reais, e não constituía uma proposta aliciante para a efectiva multiculturalidade, conflitual e multi-identitária, de um mundo em que proliferam as necessidades de afirmação étnicas, regionais, religiosas, nacionais — apesar do processo de globalização liberal da economia. No próprio terreno externo onde a cultura americana é dominante desde o Plano Marshall — a começar pela Europa — o ressentimento anti-americano tem-se mostrado equivalente ao fascínio provocado pelo que resta do “american way of life”, como a Administração George W. Bush pesadamente sentiu no seu segundo mandato (no primeiro, a ressaca dos atentados de 11 de Setembro de 2001 gerou uma empatia transatlântica temporária).

A administração Obama tem também, agora, em mãos, a pesada tarefa de entender que a multiculturalidade contemporânea exige dos EUA uma redução da “arrogância” americana. Mas relativizar a dominação cultural dos EUA não depende de desfazer pontualmente nenhum “nó górdio”: depende de se obter uma muito maior circulação de conteúdos (onde eles já circulam) de origens bem mais diversificadas, que contribuam para o questionamento do pensamento único que imperou nos *media* e no *entertainment* globalizados.

Alguns números

- A Europa rende ao cinema dos EUA 56% das suas receitas

mundiais, a Ásia 25%, a América Latina 13%, a Austrália/Nova Zelândia 6%.

- Nos EUA, o mercado interno é quase monopolizado pelas produções nacionais; os filmes estrangeiros (na sua maioria em língua inglesa) representam cerca de 5% das receitas das salas. Os filmes em línguas estrangeiras representam entre 1 e 2% do total das receitas de bilheteira.
- Com 5 filmes por pessoa/ano, os EUA são o país com mais idas às salas de cinema.
- Em 2002, a quota dos filmes originários dos EUA nas salas europeias subiu para 71,2%. Os mais vistos foram Harry Potter e a Câmara dos Segredos (mais de 38 milhões de espectadores), Spiderman”(28,8 milhões) e a primeira parte de O Senhor dos Anéis (27,5 milhões). Em 2004 voltou a subir para 71,4%.
- Entre os 10 filmes mais vistos na Europa em 2002, apenas os dois últimos lugares da tabela eram de origem europeia ou participada: Astérix e Obélix, missão Cleópatra (19,2 milhões de espectadores) e o 007, Die Another Day (produção britânica mas participada pelos EUA - 17,9 milhões).
- No mesmo ano, a quota de penetração de filmes europeus nos EUA atingiu apenas 4,7%. A produção dos três filmes mais vistos (Die Another Day, 25,8 milhões de espectadores, Gosford Park, 7 milhões, e About a Boy), de língua inglesa, foi participada pelos EUA.
- Situação em Itália: cinema nacional 15,7% do mercado, cinema americano 70%.
- Grã-Bretanha: cinema nacional 13% do mercado, cinema americano 83%.
- Alemanha: cinema nacional 14%, cinema americano 80%.
- Espanha: cinema nacional 13,8%, cinema americano 80%.
- França: cinema nacional 28,55%, cinema americano 63%.

Estruturas europeias de apoio à produção e exibição cinematográfica:

- Eurimage (Conselho da Europa), fundo europeu de apoio à co-produção. A França garante 23% do seu financiamento. Entre 1988 e 2000, o fundo apoiou 781 co-produções europeias, num total de 212 milhões de euros.

- Programa Media (Medidas de Encorajamento ao Desenvolvimento da Indústria Audiovisual), criado em 1990 pela União Europeia. Áreas de actividade: formação, desenvolvimento de projectos, distribuição. Complementar de Eurimage, intervém a montante e a jusante da produção.
- DG10 (Bruxelas), encarregada de definir e implementar uma política europeia audiovisual (compare-se a sua fraqueza com a força da DG4, encarregada de aplicar o Direito da concorrência).
- Associação Europa-Cinema (1992), criada no âmbito do Media e destinada a apoiar a distribuição do cinema europeus mediante subsídios aos exibidores. Membros em 2000: 800 salas de 17 países, comprometidas a exhibir pelo menos 50% de filmes europeus, maioritariamente não nacionais. Visa estender-se à Rússia, à Europa central e aos países do partenariado euro-mediterrânico.

Bibliografia

Relatório do grupo de alto nível para a Aliança das Civilizações, 13 de Novembro de 2006

SHASHEEN, Jack G., *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*, Olive Branch Press, NY, 2001

8. Estudo de caso: as relações entre o Pentágono e Hollywood

A 11 de Novembro de 2001 (dois meses depois dos atentados de 11 de Setembro), Karl Rove, então principal conselheiro político do presidente George W. Bush, convidou cerca de 40 executivos dos estúdios de Hollywood para uma discussão sobre como poderia a indústria cinematográfica e televisiva contribuir para a “guerra contra o terrorismo”. Participaram nesse encontro, no Peninsula Hotel de Beverley Hills, Summer Redstone, da Viacom Inc. (proprietária da Paramount, CBS e UPN), quadros dirigentes dos principais estúdios (Warner Bros., Columbia Pictures, Twentieth Century Fox, Metro-Goldwyn-Mayer, Universal Studios, Dream Works SKG), as principais cadeias televisivas estadunidenses (ABC, CBS, NBC, UPN, Fox e WB) e representantes dos sindicatos da indústria cinematográfica. Rove

apresentou-lhes sete temas para discussão:

“1. A campanha dos EUA no Afeganistão é uma guerra contra terroristas, e não contra o Islão; 2. Os militares envolvidos em operações e suas famílias têm de ser apoiados; 3. Os atentados de 11 de Setembro foram ataques globais, exigindo resposta global; 4. A campanha dos EUA é uma ‘guerra contra o mal’ (*a war on evil*); 5. O apelo da Administração à prestação de ‘serviços comunitários’ tem de ser publicitado; 6. A administração e a indústria cinematográfica partilham o dever de transmitir às crianças que tudo o que é feito para garantir a segurança é vital; 7. A propaganda deve ser evitada”.

Finda a reunião, diversos participantes e o próprio Rove prestaram declarações para insistir em que a Administração não estava a tentar impor conteúdos à indústria cinematográfica e televisiva: “A indústria decidirá o que fazer, e como e quando o fará”, disse Rove. Sherry Lansing, presidente da Paramount Pictures, admitiu que “todos, na reunião, sentiram a urgência de fazer alguma coisa”. Jack Valenti, da Motion Picture Association of America, sugeriu a produção de uma campanha, a ser exibida nos EUA e no estrangeiro, para “tornar claro, junto dos milhões de muçulmanos do mundo, que esta guerra não é contra eles, mas contra os que assassinam inocentes”. Jon Friedman, da CBS, assumiu que “o grande desafio é descobrir como fazer o bem [politicamente] sem esquecer que o objectivo [da indústria] é ganhar dinheiro”.

Nem Rove nem os seus convidados referiram como lidar com a ideia de “guerra contra o mal”, nem como garantir às crianças que a segurança prevaleceria no mundo, apesar da Administração tencionar conduzir, por tempo indefinido, conflitos armados em que utilizaria a quase totalidade do arsenal bélico moderno. Esse trabalho ficaria para os criativos, com a sua enorme experiência.

O encontro de 11 de Novembro fora preparado por reuniões entre figuras de segundo plano da Administração e executivos de Hollywood. Um dos seus habitués, o produtor Lionel Chetwynd, comentou-as nos seguintes termos:

“À volta daquela mesa, percebemos que alguma coisa está mal, se metade do mundo pensa que os EUA são o Grande Satã. É claro que não estamos a conseguir fazer passar a nossa mensagem pelo mundo fora”.

A iniciativa Rove foi geralmente entendida como uma tentativa para alinhar mais estreitamente a indústria cinematográfica e audiovisual com o programa político e ideológico da Administração a seguir ao 11 de Setembro; mas só surpreendeu pela divulgação mediática que lhe foi dada. Aquele era um tempo de trauma colectivo, e a elite do entertainment (parte da qual fiel ao Partido Democrático, e vista como liberal) aderiu aos objectivos da Administração republicana por os ter considerado uma “causa nacional”.

Dois artigos de colunistas do *The New York Times* deram, na altura, testemunho desta adesão: o de Bernard Weinraub (“The Moods They Are A’Changing In Films: Terrorism Is Making Government Look Good”) e o de Deborah Solomon (“Once Again, Patriotic Themes Ring True as Art”). Weinraub reconhecia que “os ataques de 11 de Setembro e a guerra que se trava no Afeganistão mudaram o modo como a indústria do entertainment retrata o governo, pelo menos de momento”.

Hollywood representa a cinematografia que mais produz histórias de guerra, filmadas com recurso a vastos meios militares. Só ingénuos pensariam que o uso desses meios se fez ou faz sem compromissos e cedências ao Pentágono. Os responsáveis militares dos EUA consideram que os conteúdos do entertainment cinematográfico e televisivo são parte do arsenal comunicacional e de persuasão do sistema de Defesa, quer para efeitos de influência na opinião interna, quer pela imagem do país e das Forças Armadas que projectam no exterior. A intervenção de militares em projectos para cinema e televisão faz-se em dois tempos: primeiro, exercendo um *droit de regard* sobre os guiões que lhes são submetidos, que se traduz, na prática, em censura prévia; depois, durante o desenvolvimento dos projectos, oficiais de ligação acompanham-nos até ao *final cut*. O Pentágono trabalha ao abrigo do FOIA (*Freedom of Information Act*) e diz não violar a *Primeira Emenda*: os produtores são livres para fazerem os seus filmes com o seu apoio... ou sem ele (o que, na maioria dos casos, significaria não os fazer).

A história deste relacionamento remonta ao envolvimento dos EUA na Primeira Guerra Mundial e à criação, pela Casa Branca, do *Committee of Public Information*, que produziu orientações destinadas aos media sobre a promoção doméstica do esforço de guerra. A indústria

cinematográfica reagiu muito positivamente a esse incitamento, e um editorial do *Motion Pictures News* de 1917 proclamava que “Qualquer indivíduo trabalhando nesta indústria” se comprometia “a disponibilizar imagens fotográficas, de filmes ou cartazes” para a propaganda da mobilização nacional. Esta colaboração levou a que, ainda nas décadas de 20 e 30, realizadores como D. W. Griffith e King Vidor, entre outros, tenham recebido apoio directo das forças armadas para filmes seus. *Wings*, um épico mudo dos ares (William A. Wellman, 1927, com Clara Bow), primeiro filme a ganhar um Oscar, recebeu o apoio entusiástico da Força Aérea.

Mas foi a partir de 1941, com a entrada dos EUA na Segunda Guerra Mundial, que essa colaboração se sistematizou e organizou: o bom entendimento entre Hollywood e os responsáveis políticos e militares produziu um grande número de ficções e documentários de apoio ao esforço de guerra americano, conteúdos que precisavam de tropas, equipamentos e aconselhamento militar. *Why We Fight*, a série de seis documentários realizados em 1942-45 por Frank Capra, é o mais expressivo exemplo dessa colaboração. Estaremos, hoje, perto de uma série do tipo *Why we Fight in Irak and Afghanistan?*

No fim da guerra, o *Department of Defense* (DoD) adoptou um livro branco com as normas do seu film approval, e em 1948 criou um *Special Movie Liaison Office*, integrado no *Office of the Assistant Secretary of Defense for Public Affairs*. Este gabinete, mais os oficiais de ligação com a indústria cinematográfica dos diferentes ramos e corpos das Forças Armadas, estruturaram o sistema de relações entre o Pentágono e Hollywood durante os longos anos da Guerra Fria, tornando rotineira a influência sobre conteúdos por parte dos militares, nos filmes a que era prestada assistência.

A aliança de interesses, no pós-Segunda Guerra, entre a Administração, os militares e os responsáveis pelos estúdios, não só deu origem à célebre *blacklist* que serviu de instrumento de purga de realizadores, argumentistas e técnicos “esquerdistas”, como levou à produção de uma série de filmes que ajudaram a construir a ideologia anti-comunista do Estado, no clima inicial da Guerra Fria: *The Red Menace* (R.G. Springsteen, 1949), *I Married a Communist* (Robert Stevenson, 1950), *I Was a Communist for the FBI* (Gordon Douglas, 1951), *The trial* (Milton Schwarz, Frederick Stephani, 1952), entre

outros.

O Pentágono passou a decidir sobre o acesso a equipamentos, locais sob a sua alçada, pessoal militar, consultorias técnicas, ou aos arquivos recentes do DoD, com base em avaliações prévias de guiões e em directivas sobre perfis de personagens, cenas e fracções do enredo — em defesa da “imagem positiva” das Forças Armadas. No seu livro *Operation Hollywood: How the Pentagon shapes and censors the movies* (Prometheus Books, 2004), David L. Robb, antigo jornalista do *Daily Variety* e do *Hollywood Reporter*, cita um oficial (major David Georgi) que funcionou como conselheiro militar no filme *Clear and Present Danger* (Phillip Noyce, 1994, com Harrison Ford) e em muitos outros:

“Há, por vezes, a tentativa de desviar, de algum modo, o filme da direcção que nos foi apresentada... O meu trabalho como conselheiro técnico é garantir que o filme não se afasta da versão que aprovámos”.

Quer a análise de projectos quer o acompanhamento da sua realização tornaram-se lugares-comuns banalizados; o *Air Force Entertainment Liaison Office*, por exemplo, mantém informação actual sobre a sua actividade no site *Wings over Hollywood*, e a CIA também criou em 2001 o posto de oficial de ligação com a indústria cinematográfica, encarregado de “aconselhar e orientar” autores, argumentistas, realizadores e produtores, com vista a obter “melhor compreensão e apreciação da Agência”.

Como diz o texto de apresentação do site da Força Aérea: “If your project will increase the public's awareness of the capabilities, history or mission of the Air Force, we are ready to help”. Actualmente, além do *Film Liaison Office* do Pentágono, cada ramo e corpo das Forças Armadas tem o seu gabinete próprio de ligação, e oferece os seus serviços na Internet. E as agências de segurança do Estado começam a trilhar, como a CIA, o mesmo caminho.

Phil Strub, o civil que dirige o *Liaison Office* do Pentágono desde 1989, requereu alterações em mais de cem filmes e programas de televisão em troca de apoio militar à sua produção. A lista de filmes não apoiados, nas últimas décadas, é tão extensa como a dos que receberam apoio, e inclui *The Last Detail* (Hal Ashby, 1973, com Jack Nicholson), *Apocalypse Now* (Francis Ford Coppola, 1979, com Martin Sheen e Marlon Brando), *An Officer and a Gentleman* (Taylor Hackford,

1982, com Richard Gere e Debra Winger), *Born on the Fourth of July* (Oliver Stone, 1989, com Tom Cruise), *Forrest Gump* (Robert Zemeckis, 1994, com Tom Hanks), ou *Thirteen Days* (Roger Donaldson, 2000, com Shawn Driscoll e Kevin Costner). Razões oficiais (citação do major Ray Smith, do *Liaison Office*) para o não apoio a *Apocalypse Now*:

“A ideia base do filme não era realista; as Forças Armadas não emprestam oficiais à CIA para executarem outros oficiais, e se porventura o fizeram nós não ajudamos a contá-lo”.

Razões oficiais para o não apoio a *An Officer and a Gentleman*:

“O retrato do programa de treino de oficiais da Marinha é inadequado”.

No caso de *Thirteen Days*, que recorda o confronto entre J. F. Kennedy e os chefes de Estados Maiores, sobretudo os generais Curtis LeMay e Maxwell Taylor, durante a “crise dos mísseis” em Cuba, de 1962, Strub exigia que LeMay não fosse apresentado como um “falcão” que defendia o confronto nuclear directo com a URSS, e a retirada de uma cena (verídica) em que um U2 de reconhecimento dos EUA era abatido nos céus de Cuba. Os produtores recusaram as exigências e perderam o direito a usar aviões da Força Aérea e outros equipamentos, que substituíram por efeitos digitais. Além disso, deslocaram os locais de filmagens para as Filipinas, como já acontecera com *Apocalypse Now*.

Outro caso é o de *Independence Day* (Roland Emmerich, 1996), que tudo fez para obter equipamentos via Pentágono, mas foi rejeitado por não conter “verdadeiros heróis militares” e por certo personagem, um capitão marine, ser “irresponsável” (namorava uma stripper). Além disso, no filme, os aliens eram derrotados por civis, e não por militares. O argumentista cedeu a numerosas pressões, mas não às suficientes para o filme ser apoiado.

A comédia *Stripes* (Ivan Reitman, 1981, com Bill Murray), foi reescrita de fio a pavio para ser apoiada, e até séries televisivas como *Lassie* e *The Mickey Mouse Club* viram alguns dos seus guiões reescritos, para darem às crianças (futuros recrutas) uma imagem mais positiva de soldados e oficiais. Ridley Scott não obteve apoio para *G.I. Jane* (1997, com Demi Moore no papel de noviça nos Navy SEALs), mas ele e o

seu produtor Jerry Bruckheimer obtiveram-no para *Black Hawk Down* (2001), sobre a intervenção militar na Somália, cedendo a um conjunto de alterações propostas.

O caso de *Windtalkers* (John Woo, 2002, com Nicolas Cage) é eloquente: o *Marine Film Liaison Office* rejeitou a história de índios navajos incorporados nos *Marines* durante a Segunda Guerra, e que falavam entre si a língua sua materna (um código que os japoneses não conseguiam decifrar) porque, quando um deles é feito prisioneiro pelos japoneses, um sargento americano ordena a sua execução. Esse episódio (baseado em factos reais envolvendo os *codetalkers* navajos) foi considerado “anti-marines”; o *Liaison Office* exigiu, também, a supressão do personagem de um dentista militar que arrancava dentes de ouro a japoneses mortos. O realizador e produtores cederam em toda a linha. Quando o filme estreou, um comunicado do *Marine Corps* exaltou-o por ser “rigoroso até ao mais ínfimo pormenor”. Um produtor, ouvido no livro de Robb, explica o cerne da questão:

“O problema com as produções de grande escala, que envolvem fortes meios militares, é que nós precisamos absolutamente deles a menor custo (com o apoio oficial) para as fazermos, e por isso os militares têm-nos nas mãos”. “É uma situação de exploração recíproca”, escreve Lawrence Suid, historiador militar, no seu livro *Guts & Glory: The Making of the American Military Image in Film* (The University Press of Kentucky, 2002).

Do outro lado da balança, há filmes que têm sido “campeões de recrutamento”: o Pentágono entusiasmou-se tanto com *Top Gun* (Tony Scott, 1986, com Tom Cruise), que, com o apoio de produtores e distribuidores, instalou quiosques de recrutamento nos cinemas onde o filme era projectado — e, de facto, o recrutamento de candidatos à aviação naval quintuplicou nos meses a seguir à estreia. Tais picos de recrutamento também ocorreram após as estreias de filmes da série *Rambo* (Sylvester Stallone). E *Jurassic Park III* (Joe Johnston, 2001) pôde usar helicópteros *Seahawks*, carros de assalto anfíbios e 80 marines na sua cena final, porque o logo “Navy” é bem visível no heli que salva personagens, e porque foi mudada uma linha de diálogo do pequeno Eric: “Tens de lhe agradecer. Ela mandou a Navy e os marines” (no original, era o *Departamento de Estado* que enviava o helicóptero).

Outro caso citado por Robb é o dos filmes *The Hunt for the Red October*

(John McTiernan, 1990, com Sean Connery) e *Flight of the Intruder* (John Milius, 1991): já obtido o apoio do Pentágono, o produtor Jeffrey Coleman, da Paramount, ofereceu ao DoD espaço publicitário nas respectivas edições vídeo, para tentar substituir o pagamento de milhões de dólares à Marinha em custos de produção de ambos os blockbusters. Em carta a Dick Cheney, então Secretário da Defesa, Coleman defendia que “publicitar o recrutamento no mercado do vídeo doméstico, para o grupo etário dos 15-19 anos, seria uma mais valia incalculável, com ênfase em candidatos a postos estratégicos na marinha nuclear e na aviação naval”. O DoD acabou por não aceitar a proposta, alegando que ambos os filmes já eram, em si mesmos, “bons instrumentos de recrutamento de duas horas cada um”, e que seria redundante acrescentar-lhes tal publicidade. Hoje, os militares apoiam séries televisivas como a *NCIS*, da CBS, a *JAG* (sobre advogados da Marinha) e até a *CSI* (devido aos estudos forenses aplicados). E o Pentágono paga, por exemplo, cursos rápidos de escrita de argumento (os *Catalyst Workshops*) no *American Film Institute* de Los Angeles, especialmente destinados a cientistas. Objectivo: trazer a ciência e heróis cientistas para o cinema, em defesa da imagem do desenvolvimento técnico-científico dos EUA.

A cinematografia estadunidense é, também, a mais crítica e independente em relação ao establishment nacional. As décadas de 60 e 70, por exemplo, abundam em exemplos dessa independência: filmes como *Dr. Strangelove* (Stanley Kubrick, 1964, com Peter Sellers), *The Graduate* (Mike Nichols, 1967, com Anne Bancroft e Dustin Hoffman), *Five Easy Pieces* (Bob Rafelson, 1970, com Jack Nicholson), *The Godfather* (Francis F. Coppola, 1972, com Marlon Brando, Al Pacino, James Caan), *The Parallax View* (Alan Pakula, 1974, com Warren Beatty), *The three days of the Condor* (Sydney Pollack, 1975, com Robert Redford e Faye Dunaway), *All the President Men* (Alan J. Pakula, 1976, com Dustin Hoffman, Robert Redford, Jack Warden) bem como os posteriores *Full Metal Jacket* (Stanley Kubrick, 1987) ou *Platoon* (Oliver Stone, 1986) e *J.F.K.* (Oliver Stone, 1991), exprimem essa autonomia, distante da defesa da “imagem positiva” das autoridades políticas ou industriais, policiais ou militares. E não se ignora que muitos filmes “pacifistas” ou “anti-militaristas” nunca procuraram o apoio do Pentágono.

Recorde-se que a primeira metade dos anos 70 foi particularmente fértil em crises que criaram um clima de desconfiança geral em relação ao establishment: caso Watergate (1972), demissão de Richard Nixon para evitar o *impeachment* (1974), queda de Saigão e retirada do Vietname (1975).

Mas ao longo dos 60 anos passados desde que o *Film Liaison Office* do “DoD” foi criado, nunca o Congresso ou a *Writers Guild of America* (WGA) tomaram qualquer iniciativa para estabelecer normas e procedimentos transparentes e universais, interessando a todos os produtores cinematográficos e televisivos que busquem apoio militar para as suas produções, ou o acesso a arquivos da Defesa, como pedem especialistas como Robb. E houve apenas duas audições públicas relativas à interferência do Pentágono na indústria cinematográfica, de ambas resultando o branqueamento de qualquer acção condenável por parte de representantes do primeiro. A WGA também nunca tornou público qualquer protesto contra práticas censórias em guiões cinematográficos ou televisivos. Charles Holland, presidente da associação e ele próprio um ex-militar, é o primeiro a admitir que “Se queremos gente a combater incêndios, temos de pôr algum romance nesses incêndios”.

Filmes apoiados pelo Pentágono (Exemplos)

- From Here to Eternity (Fred Zinnemann, 1953, com Burt Lancaster, Montgomery Clift, Deborah Kerr)
- The Caine Mutiny (Edward Dmytryk, 1954, com Humphrey Bogart)
- The Longest Day (Ken Annakin, Andrew Marton, 1962, com Eddie Albert, Paul Anka, Arletty)
- Patton (Franklin J. Schaffner, 1970, com George C. Scott, Karl Malden, Stephen Young)
- Tora! Tora! Tora! (Richard Fleischer, Kinji Fukasaku, 1970, com Martin Balsam, Sô Yamamura, Joseph Cotten)
- Top Gun (Tony Scott, 1986, com Tom Cruise)
- Hamburger Hill (John Irvin, 1987, com Anthony Barrile)
- The Hunt for Red October (John McTiernan, 1990, com Sean Connery)
- A Few Good Men (Rob Reiner, 1992, com Tom Cruise, Jack Nichol-

son, Demi Moore)

- Patriot Games (Phillip Noyce, 1992, com Harrison Ford)
- Apollo 13 (Ron Howard, 1995, com Tom Hanks, Bill Paxton, Kevin Bacon)
- GoldenEye (Martin Campbell, 1995, com Pierce Brosnan, Sean Bean, Izabella Scorupco)
- The American President (Rob Reiner, 1995, com Michael Douglas, Annette Bening, Martin Sheen)
- A Time to Kill (Joel Schumacher, 1996, com Matthew McConaughey, Sandra Bullock)
- Air Force One (1997 (Wolfgang Petersen, 1997, com Harrison Ford)
- Tomorrow Never Dies (Roger Spottiswoode, 1997, com Pierce Brosnan, J. Pryce, Michelle Yeoh)
- The Jackal (Michael Caton-Jones, 1997, com Bruce Willis, Richard Gere, Sidney Poitier)
- Armageddon (Michael Bay, 1998, com Bruce Willis)
- Behind Enemy Lines (John Moore, 2001, com Owen Wilson, Gene Hackman, Gabriel Macht)
- Pearl Harbour (Michael Bay, 2001)
- Hearts in Atlantis (Scott Hicks, 2001, com Anthony Hopkins)
- The Windtalkers (John Woo, 2002, com Nicolas Cage)

Filmes sem apoio do Pentágono (Exemplos)

- Dr. Strangelove (Stanley Kubrick, 1964, com Peter Sellers)
- Catch-22 (Mike Nichols, 1970, com Alan Arkin, Martin Balsam, Richard Benjamin)
- The Last Detail (Hal Ashby, 1973, com Jack Nicholson, Otis Young, Randy Quaid)
- Apocalypse Now (Francis Ford Coppola, 1979, com Martin Sheen e Marlon Brando)
- An Officer and a Gentleman (Taylor Hackford, 1982, com Richard Gere)
- Platoon (Oliver Stone, 1986, com Tom Berenger, Willem Dafoe, Charlie Sheen)
- Full Metal Jacket (Stanley Kubrick, 1987, com Matthew Modine, Adam Baldwin, Vincent D'Onofrio)
- Die Hard 2 (Renny Harlin, 1990, com Bruce Willis)

- Memphis Belle (Michael Caton-Jones, 1990, com Matthew Modine, Eric Stoltz, Tate Donovan)
- Forrest Gump (Robert Zemeckis, 1994, com Tom Hanks, Robin Wright Penn, Gary Sinise)
- Broken Arrow (John Woo, 1996, com John Travolta, Christian Slater, Samantha Mathis)
- Independence Day (Roland Emmerich, 1996, com Will Smith, Bill Pullman, Jeff Goldblum)
- Sgt Bilko (Jonathan Lynn, 1996, com Steve Martin)
- Mars Attacks! (Tim Burton, 1996, com Jack Nicholson, Glenn Close, Annette Bening)
- Lone Star (John Sayles, 1996, com Stephen Mendillo, Stephen J. Lang, Chris Cooper)
- GI Jane (Ridley Scott, 1997, com Demi Moore, Viggo Mortensen, Anne Bancroft)
- The Thin Red Line (Terrence Malick, 1998, com Kirk Acevedo, Penelope Allen)

Bibliografia

- CAMPBELL, Duncan, “Scripts can often be the first casualty in Hollywood’s theatre of war”, in *The Guardian*, 29 de Agosto de 2001.
- DEPARTMENT OF DEFENSE FILM COLLECTION, Georgetown University Libraries, <http://library.georgetown.edu/dept/speccoll/cl206.htm> (arquivos do Liaison Office of the Defense Department relativos à indústria do Cinema e da Televisão).
- HILTON, Ronald, “The Pentagon and Hollywood”, in <<http://wais.stanford.edu/Politics/pentagonandhollywood.htm>>.
- KLINDO, M. & PHILLIPS, R., “Military interference in American film production”, *WSWS: Book Review*, Março de 2005.
- KOSA, Frank, “Backstory: The Pentagon goes Hollywood”, in *The Christian Science Monitor*, Janeiro 2, 2007.
- ROBB, David L., *Operation Hollywood: How the Pentagon shapes and censors the movies*, Prometheus, 2004.
- SUID, Lawrence, *Guts & Glory: The Making of the American Military Image in Film*, The University Press of Kentucky, 2002.
- WALSH, David, “Hollywood enlists in Bush’s ward drive”, in *World Socialist Web Site*, 19 Novembro 2001.

Links básicos

Visitar: Site oficial da Força Aérea Americana, “Wings Over Hollywood”, (Air Force Entertainment Liaison Office): Air Force Entertainment Liaison Office,

<www.airforcehollywood.af.mil>
U.S. Army - <http://www2.army.mil/>
U.S. Navy - <http://www.navy.mil/>
U.S. Air Force - <http://www.af.mil/>
U.S. Marine Corps - <http://www.usmc.mil/>
U.S. Special Forces - <http://www.specialforces.net/>
U.S. Navy SEALs - <http://www.chinfo.navy.mil/navpalib/fact>

Outros

<http://www.defenselink.mil/faq/pis/PC12F>
<http://www.ntis.gov/databases/armypub.htm>

Endereços oficiais — U.S. Military Assistance in Producing Motion Pictures, Television Shows, Music Videos

Department of Defense , Special Assistant for Entertainment Media, The Pentagon, Room 2E592 , Washington, DC 20301-1400, Telef. (703) 695-2936 / FAX (703) 695-1149

Army — Chief, Office of Army Chief of Public Affairs, Los Angeles Branch , 10880 Wilshire Boulevard, Suite 1250, Los Angeles, CA 90024, Telef. (310) 235-7621 / FAX (310) 235-6075

Navy — Director, Navy Office of Information West , 10880 Wilshire Boulevard, Suite 1220, Los Angeles, CA 90024, Telef. (310) 235-7481 / FAX (310) 235-7856

Air Force — Director, Secretary of the Air Force, Office of Public Affairs,- Entertainment Liaison, 10880 Wilshire Blvd, Suite 1240, Los Angeles, CA 90024, Telef. (310) 235-7511 / FAX (310) 235-7500

Marine Corps — Director, Marine Corps Public Affairs — Motion Picture and Television Liaison, 10880 Wilshire Boulevard, Suite 1230, Los Angeles, CA 90024, Telef. (310) 235-7272 / FAX (310) 235-7274

9. Cinema e multiculturalidade — evoluções recentes

Multiculturalidade, multiculturalismo, diversidade cultural, diálogo intercultural — passámos a viver com um pequeno léxico de expressões próximas e que se referem ao mesmo conjunto de realidades, abordadas de diferentes pontos de vista. Ouçamos Christine Kulakowski, directora do CBAI (*Centre Bruxellois d'Action*

Interculturelle) :

“A diversidade cultural passou a habitar os centros das nossas cidades. Mas como favorecer o diálogo intercultural entre pessoas, ou entre grupos portadores de histórias, códigos e heranças culturais diferentes? Desejamos promover as iniciativas que visem desenvolver o conhecimento mútuo e os encontros, que convidem ao debate contra as trincheiras identitárias e os extremismos... A arte é poliglota, dizia James Joyce”.

A arte será poliglota, acrescentamos nós, mas o *Finnegans Wake* do mesmo Joyce continuará por traduzir na maioria das línguas...

A febre multicultural passou a habitar as preocupações das políticas sociais e da cultura nas sociedades desenvolvidas contemporâneas. Ela resulta da acentuação de grandes movimentos migratórios (que alteram os perfis populacionais tradicionais) e de uma abertura à alteridade, ao “outro” e ao “diferente” que marcou a filosofia política ocidental no último quartel do século XX. Esta filosofia, ferida pelo novo terror do extremismo jihadista, mas também pela exploração mafiosa da mão-de-obra migrante, pelo tráfico sexual, etc., encontra-se hoje em revisão, bem como os adquiridos da multiculturalidade — obrigada a situar-se face às “novas ameaças”. Mas esse não é o único rosto das dificuldades do multiculturalismo:

Os responsáveis pela última edição do Festival de Cinema do Mediterrâneo (Bruxelas), por exemplo, tentavam definir nos seguintes termos a identidade do que se propunham mostrar:

“O que é o cinema mediterrânico? Para o definir, é preciso falar do mundo mediterrânico. Ora, o Mediterrâneo não apresenta outra identidade para além da climática. É hoje uma das regiões mais desagregadas do mundo, e procurar, nela, uma qualquer identidade através de uma expressão artística, é um passo em frente. Mas, descrita dos pontos de vista estético, religioso, cultural, étnico, a região mediterrânica não é senão um mosaico. Para além da luz comum, os dois elementos essenciais que parecem caracterizar o cinema produzido na região são a teatralidade e a tendência para cultivar o ridículo. As temáticas do cinema mediterrânico são múltiplas, mas existe predominância do tema “família” e suas disfunções. O que significa que o melodrama se mantém tipicamente mediterrânico”.

Por um lado pretende-se promover a identidade cultural do cinema

mediterrânico, por outro constata-se a impossibilidade de o definir. Por outras palavras: entendida como um estado de coisas, a multiculturalidade é um dado irreversível da natureza das nossas sociedades. Quando se transforma em multiculturalismo (em políticas que exprimam o respeito pela coabitação intercultural e a promovam) o passo é frequentemente voluntarista.

Hoje, quando, devido à natureza irreversivelmente multicultural das nossas sociedades, não podemos deixar de ser multiculturalistas, apesar de termos de rever o multiculturalismo em função das novas ameaças, vale a pena ter presente o que diz a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural proclamada pela UNESCO no seu art. 4 (já recordado acima): “Ninguém poderá invocar a diversidade cultural para atentar contra os direitos do homem garantidos pelo direito internacional”. A regra está em vigor tanto para políticos como para jornalistas, agentes de ensino, filósofos e... artistas. A esta luz, a heroína da multiculturalidade continua a ser a Alice de Lewis Carroll, que tanto consegue estar de um lado do espelho como do outro, e cujas metamorfoses a transformam em personagem gigantesco ou liliputiano — tudo isso sem ferir nenhum dos outros personagens com que interage.

Se procurarmos traços de multiculturalidade contemporânea no cinema — que sempre a exprimiu, de diversos modos tantas vezes contraditórios — dir-se-ia que persiste uma fileira de autores que a cultiva, sobretudo no Canadá e na Europa. No Canadá, porque quer o Estado, quer as Universidades, nela apostam como expressão nacional e como instrumento de regulação do contrato social. Na Europa, e não apenas na da União (pense-se no caso suíço, com os seus festivais *Média Nord-Sud*, *Black Movie*, *Racines Noires*, e com o seu importante *Festival do Cinema Iraniano*), multiplicam-se as profissões de fé multiculturalistas, mas as políticas são domínio das autoridades nacionais.

Portugal também exprime, a seu modo, esta evolução. Exemplo entre vários possíveis: da trintena de projectos de longas-metragens ficcionais apreciados pelo ICAM com vista a financiamento no ano de 2004, um deles contava uma história de minorias (ciganos e cabo-verdianos), outra o difícil encontro de um moçambicano negro de 18 anos nascido em Lisboa e de uma retornada branca do mesmo país,

outro ainda adaptava uma ficção de Mia Couto, fazendo sobressair relações entre portugueses e africanos pós-independências. Nas escolas de cinema, começam igualmente a surgir projectos que representam olhares compreensivos sobre a nova realidade dos migrantes de Leste.

Outras cinematografias nacionais, com destaque para a belga e a alemã, adoptam como protagonistas casais mistos (belgo-congolês, germano-turco), ou misturam a problemática do encontro inter-racial com o das sexualidades (os fenómenos transexual e homossexual) e das marginalidades. Ainda é cedo para avaliar o impacto da nova mentalidade pós 11 de Setembro na eventual confirmação ou reformulação destas tendências. Como diz o escritor israelita Amos Oz:

“Qualquer genuíno contador de histórias (...) se é um contador de histórias, é também o feiticeiro-curandeiro da sua tribo, aquele que conjura os medos, os fantasmas, os terrores e o obscuro, tudo o que é calado pela sociedade de bom tom, e por isso põe em relevo toda a tribo ou alguns dos seus membros, mesmo quando a tribo é ingrata e hurla de dor e fúria, mesmo quando lhe grita 'o que vão as outras tribos pensar de nós!'.”

A 5 Novembro de 2001, na ressaca dos atentados de 11 de Setembro, os ministros da Cultura da UE, reunidos em Bruxelas, discutiram o “diálogo intercultural mundial” e a “contribuição da cultura para a prevenção de conflitos”. Centrado na implementação de uma rede europeia de informações culturais e de um portal electrónico europeu que desse expressão aos conteúdos culturais de cada Estado membro, o debate ocupou-se também do papel da cultura na construção europeia e adoptou uma resolução, proposta pela presidência belga, onde se defendia que “para responder aos desafios da globalização e para favorecer o desenvolvimento qualitativo da sua sociedade, a UE deve dotar-se de um projecto cultural”. No seu articulado, a resolução insistia na “promoção da diversidade cultural” e na importância da cultura para o debate sobre o futuro da Europa.

Um “projecto cultural” europeu? Nada de mais incerto: entidade pouco identitária, a Europa da UE nunca teve a Cultura como motor, preferindo assumir como constitutiva a sua natureza fragmentária e dispersa.

Depois, em Opatija, Croácia, em Outubro de 2003, os ministros da Cultura da UE inflectiram as suas preocupações neste âmbito:

“É preciso conceber um espaço de expressão que permita desarmar as tensões entre culturas que atravessam naturalmente toda e qualquer sociedade, evitando assim que tais tensões degenerem em conflito. A diversidade cultural é indiscutivelmente constitutiva das nossas riquezas e das especificidades de cada um, mas, no nosso mundo, a cultura da especificidade pode rapidamente transformar-se em auto-clausura.”

Por outras palavras, o multiculturalismo passava a estar indissolúvelmente ligado à prevenção de conflitos.

“Também devemos entender-nos — salientavam ainda os ministros — sobre o que chamamos culturas minoritárias: por exemplo, em matéria de audiovisual, é-se sempre a minoria de alguém. Sem pretendermos diabolizar as produções maioritárias, vale a pena pensarmos que a produção belga francófona é sempre minoritária face à poderosa produção francesa, por exemplo, e que o conjunto da produção francófona é ela própria minoritária face à anglo-saxónica”.

O Conselho da Europa também tem acentuado a sua reflexão sobre a irreversível, mas contraditória, dinâmica da multiculturalidade, como dá conta um seu documento datado de 2003:

“A coabitação pacífica e não auto-centrada das culturas caracteriza as nossas sociedades plurais e multiculturais. Esta multiculturalização parece irreversível, em contraponto com o enfraquecimento das identidades convencionais — religiosas, nacionais, de classe... — O Conselho da Europa, que reconhece o fenómeno, interroga-se hoje sobre as políticas culturais que convém adoptar. Em nosso entender, o erro fundamental consistiria em consagrar, nas nossas políticas, a relação desequilibrada que geralmente opõe uma cultura minoritária e uma cultura dominante, quando esta última, para se dar boa consciência, usa subsídios e quotas e não consegue senão paralisar expressões culturais numa identidade caricatural e folclorizada”.

Por outro lado, hoje como ontem, a multiculturalidade tem duas faces, uma interna (referente às coabitações no seio de uma mesma sociedade) e outra externa, referente às relações entre sociedades nacionais ou entre regiões mundiais. Na Europa, quando falamos de cinema e de audiovisual, a dimensão da multiculturalidade interna assenta num pano de fundo externo, definido pelas relações entre a

UE e os EUA. Quer dizer, os traços que definem as relações de força entre a produção-distribuição-exibição americana e a produção-distribuição-exibição europeia condicionam a emergência, na Europa, das temáticas multiculturais, já de si minoritárias e mais características de um cinema “independente”.

Analisemos então esse pano de fundo: ainda em Novembro de 2001, o relatório Vander Taelen sobre “uma melhor difusão dos filmes europeus no mercado da UE e dos candidatos à adesão” (os dez que entraram para a UE em 2004) sublinhava a situação dramática do filme na Europa e convidava a Comissão e o Conselho a desenvolver, com urgência, um plano plurianual de grande envergadura para tornar a indústria cinematográfica europeia “sã e competitiva”. O relatório Vander Taelen sublinhava que a percentagem de filmes europeus exibidos em salas de cinema da UE tinha atingido o nível mais baixo de sempre — 22,5% em 2000 contra 73,7% de filmes produzidos nos EUA — quando, a meio dos anos 60, a parte europeia deste mercado era ainda de 60%. Referindo-se ainda ao ano 2000, o relatório indicava também que os filmes europeus não realizavam mais de 26% das suas receitas de bilheteira fora do seu país de origem, “devido sobretudo à sua má distribuição e à falta de investimento na sua promoção e comercialização”.

A situação descrita estava longe de surpreender: segundo André Lange, do Observatório Europeu do Audiovisual (Conselho da Europa), “dos 2879 filmes produzidos entre 1996 e 2000 na UE, apenas 2471 (86%) foram comercialmente distribuídos pelo menos num dos Estados membros. No mesmo período, apenas 1174 filmes estadunidenses, dos 2274 produzidos (52%) foram distribuídos num dos Estados membros. A oferta europeia duplicava, assim, a americana: conforme os anos, entre 430 e 560 filmes europeus chegavam às salas comerciais, enquanto a oferta americana descera de 277 filmes em 1977 para 173 em 2000”. Antes mesmo de se analisar a fragmentação da Europa em mercados linguísticos e nacionais, a oposição entre dispersão europeia e concentração americana prefigurava grandes diferenças de resultados.

De facto, segundo o mesmo autor, a análise da concentração de sucessos mostra que “348 filmes americanos distribuídos na UE entre 1996 e 2000 ultrapassaram o milhão de ingressos vendidos, enquanto

apenas 165 filmes europeus atingiram esse nível. Quer dizer, 83% dos filmes europeus ficaram aquém de um milhão de ingressos na UE (contra 66% dos filmes americanos)”.

A situação agrava-se quando se tomam em conjunto os mercados da UE e dos EUA: no mesmo período, 404 filmes americanos alcançaram mais de cinco milhões de ingressos nos dois mercados, contra 40 filmes europeus. A relação entre Europa e EUA é, assim, de 1 para 10”.

Estas realidades limitam qualquer política europeia no domínio do cinema, apesar das sucessivas declarações de intenção, e atingem o segmento do “cinema multiculturalista”, minoritário: Lange conclui que “a fraqueza principal da indústria cinematográfica europeia reside provavelmente no facto de a produção, distribuição e consumo do cinema se manterem, na Europa, submetidas a lógicas nacionais”. Pode-se argumentar que essa dimensão é quase constitutiva do fenómeno cinematográfico. “Mas — acrescenta o autor — do ponto de vista económico lamenta-se que a indústria cinematográfica europeia mostre tanta dificuldade em beneficiar dos efeitos de escala que deveriam decorrer do mercado único”.

Outro factor decisivo para a dissemelhança EUA / UE é a avaliação dos custos médios de produção: um filme americano produzido pelas majors em 2000 custava em média 54,8 milhões de USD, contra uma média de 7,2 (britânica), 5 (francesa) e 2 (italiana). Responder-se-á, com razão, que a robustez do investimento não garante o sucesso; mas é um seu factor importante, sobretudo se pensarmos que os orçamentos de marketing são igualmente muito mais elevados nos EUA que na Europa.

10. Direitos culturais do sujeito e globalização liberal

A luta por novos direitos culturais vai tornar-se na protagonista do combate à globalização liberal-conservadora? Comentamos esta questão à luz de propostas recentes do sociólogo Alain Touraine. Começemos por tentar dar conta de um estado de coisas sob a forma de teses, evidenciando apenas os seus traços decisivos:

O modelo de globalização em curso até 2008 constituiu uma forma expectável de desenvolvimento do capitalismo, em que a economia conseguiu separar-se da sociedade e da política, desarmou e desestruturou uma e outra e mantém sobre elas uma nova hegemonia ou dominação. Os seus agentes foram vencendo a guerra que consiste em demonstrar que nenhuma regulação social ou política da economia mundializada era ainda possível ou desejável — até que a crise financeira nascida em Wall Street, mas que rapidamente contagiou os mercados bolsistas de todo o mundo, e pouco depois o anúncio da entrada em recessão da economia dos EUA, logo a seguir à da zona euro, veio pôr violentamente em causa tal modelo. Até finais de 2008, as deslocalizações de empresas e capitais e a manutenção do desemprego (por exemplo na totalidade da UE), mostravam que estavam a desaparecer do cenário global as autoridades capazes de limitar a liberdade de acção da economia mundializada. Mais: a maioria dos Estados nacionais e a própria UE consideravam “natural” e inevitável que a economia tivesse tomado “o freio nos dentes” e comandasse a vida mundial — foi nesta abdicação que acabou por traduzir-se a defesa da “lógica de mercado”. A Europa, em particular, parecia ter assumido uma obsessão económica, que, ironicamente, dificultava o seu próprio processo de globalização, limitando-se à defesa do dogma da redução do défice público e da doutrina anti-inflacionista. As instituições com poder efectivo sobre o cenário económico global — parte da banca sobretudo americana, Fundo Monetário Internacional, Banco Mundial e Organização Mundial do Comércio (para não falar das instituições “invisíveis”, como os fundos de pensões norte-americanos) impunham a lógica económica aos Estados, e não objectivos sociais e políticos aos actores económicos globais. Ou seja, eram elas próprias agentes deste modelo de globalização.

A principal consequência do progresso desta globalização foi a erosão crescente da ideia de sociedade como macro-sistema regulador de referência, sedimentado aos longo dos processos de industrialização. As sociedades contemporâneas estão a des-socializar-se, a começar pelas que entraram pior no programa globalizador. O capitalismo que, através da taylorização e “fordização” do trabalho, instalara as

sociedades industriais, foi constrangido a negociar, com sindicatos, movimentos sociais, parceiros vários, formas de responsabilidade social que conduziram — a meio e no final da Segunda Guerra Mundial, em situação de crise extrema — ao plano Beveridge de 1943, instituidor, na Grã-Bretanha, do Welfare State, e em 1945 à criação da Sécurité Sociale francesa. Em movimento separado, os países escandinavos e o “capitalismo renano” alemão conseguiram estabilizar modelos societários tão ou mais fiáveis que o inglês e o francês. A adaptação destes modelos ao quadro transnacional foi tentada décadas depois por Jacques Delors, com o “modelo social europeu”, mas a Europa já então não estava em condições de o impor e regulamentar. De facto, toda essa paisagem social se foi tornando, diante do nosso olhar, num mar de ruínas e memórias.

Hoje, frente à crise financeira e das economias reais, descrita por estadistas como Gordon Brown (antes de ter perdido as eleições a favor dos conservadores britânicos) como “a primeira grande crise da era da globalização”, nem sindicatos nem movimentos sociais, que nunca conseguiram protagonizar a transposição da sua acção nacional para o quadro europeu, e ainda menos para o quadro mundial, têm capacidade para se defrontarem com os agentes da globalização e com a economia mundializada, nem para descreverem a natureza dos conflitos em formação ao nível mundial. A burocracia sindical europeia, por exemplo, parece afónica. A mudança de escala das conflitualidades, a desterritorialização dos decisores e das empresas e a volatilidade de uns e outras, suprimiu parte dos contendores. É por isso que o Fórum de Porto Alegre e o movimento “altermundialista” surgiam, antes da crise, face ao modelo de globalização em curso, no papel dos sindicatos no início da industrialização. Não como oposições eficazes, mas sim como estufas onde cresciam e crescem futuros negociadores.

A perda, por parte das sociedades, do controlo de mecanismos reguladores da actividade económica, acelerou o tão comentado declínio do Estado nacional, simultaneamente posto em causa, sobretudo na Europa, pelas complexas integrações políticas supra-nacionais. O cidadão europeu adquiriu cada vez mais a percepção da pertença a conjuntos mais vastos do que o seu Estado nacional, ou

menores do que ele (região, aliança entre regiões). O Estado nacional está, assim, a ser espartilhado por entidades que lhe são exteriores e o dispensam, sejam maiores ou menores do que ele. A crise económica e financeira poderá vir a alterar este cenário: as ameaças ao euro e os problemas de descontrolo das dívidas soberanas da Grécia e da Irlanda, seguidas de perto pela Espanha e Portugal, e pela Itália, mostraram em 2010 uma Alemanha mais auto-centrada, eventualmente cansada do peso europeu sobre os seus ombros, e que parecia mais disponível para se repensar a si mesma em função dos seus interesses nacionais.

A crise dos Estados nacionais é extensiva às sociedades, por via de outro efeito da globalização — o esboroar da antiga “pirâmide social”: os mais ricos (a que os *media* têm chamado *golden boys*) já não estão no topo da sociedade, mas acima e fora dela; e os mais pobres (desempregados, trabalhadores precários) já não são a sua base, estão abaixo dela e igualmente fora da pirâmide. Os primeiros não precisam de “segurança social”, os segundos são cada vez menos “cobertos” por ela. O movimento “altermundialista” surgiu, na esfera transnacional, como esboço de oposição à globalização. Mas em cada sociedade, o protagonista do descontentamento são as classes médias, que se sentem ameaçadas de empobrecimento e morte. A globalização e a sua crise refaz as elites societárias, reduzindo a sua dimensão. Tendencialmente, o espaço intermédio entre os muito ricos, rarefeitos, e os pobres, em número crescente, esvazia-se, perde habitantes. As classes médias perceberam que, ou são metamorfoseadas em ricos pela globalização, que seria o seu Midas, ou o seu destino é o empobrecimento acentuado.

Todos estes fenómenos a que aludimos não foram nem são síncronos: envolveram e envolvem contradições, compassos de espera e involuções parciais, frutos das mutações da relação de forças em presença. Mas constituem o veio principal da mudança social global que estamos a viver. Muitas destas teses, encontramos-las desenvolvidas no último livro de Alain Touraine (53), nascido em 1925 e que, tendo começado por trabalhar na esteira de Georges Friedman em sociologia do trabalho, se notabilizou pelo projecto teórico que o levou ao “accionalismo” e à “intervenção sociológica”. Touraine, que

nos últimos anos publicou reflexões sobre o regresso do sujeito individual à acção em sociedade (54), as alternativas ao liberalismo económico (55) e os paradoxos e desafios da multiculturalidade (56), defende aqui que, diante da morte do paradigma político e do paradigma social, só o regresso ao “sujeito”, ao indivíduo consciente da sua importância como factor de mudança, permitirá enfrentar as novas sujeições impostas pela globalização da economia entregue a si própria. E esse regresso envolve — não é vocabulário seu — uma nova ruptura epistemológica, que ele designa por “novo paradigma cultural”. É fundamental referir que os textos a que nos referimos são anteriores à explosão da crise financeira internacional e à entrada em recessão das economias americana e da zona euro, mas estas apenas vieram confirmar a sua análise.

A mundialização da economia, diz ele, e a des-socialização que ela provoca, acompanhada por violências multiformes, estimularam duas frentes de reivindicações culturais: Uma, “néo-comunitária”, exprime-se no regresso salvífico a grupos de pertença holísticos onde o sujeito individual se dilui ou se apaga. “No final do séc. XIX europeu, a passagem das comunidades à sociedade, das identidades colectivas ao reino da lei, surgiu como um enorme progresso. Vivemos agora um movimento inverso, o retorno às comunidades fechadas em si mesmas, dirigidas por poderes autoritários e que rejeitam como inimigas as outras comunidades?”. A outra, fruto, em grande parte, da marcha inexorável do individualismo, é a do “regresso a si” do sujeito individual como protagonista de mudança. Mas “o sujeito individual não existe —diz ele— se (...) não for universal. Como a modernidade, sua expressão histórica, ele assenta em dois princípios fundamentais: a adesão ao pensamento racional e o respeito pelos direitos individuais universais (...). Historicamente, o sujeito moderno encarnou primeiro na ideia de cidadania, que impôs o respeito pelos direitos políticos universais sobre todas as pertenças comunitárias. Uma expressão importante da separação entre cidadania e comunitarismo foi a laicidade, que separa o Estado das Igrejas”.

Tentei, noutro lugar (57), descrever as reconfigurações da “teoria da pessoa” num mundo em processo de laicização e de “desencantamento” — cujo principal traço, característico da

“modernidade”, foi a passagem da hegemonia da transcendência à hegemonia da imanência, no mundo ocidental e suas culturas — salientando que o “indivíduo” moderno e a sua subjectividade se enraizam no séc. XVII, mas que ele só nasce politicamente com a consagração do voto individual pelas Revoluções Americana e Francesa, desta emergindo o “cidadão”. O “sujeito” da psicanálise, no início do séc. XX, reconfigura de novo a ideia de pessoa, dividindo-a e clivando-a em instâncias diferenciadas de auto-reconhecimento. O percurso desta ideia é, assim, marcado pela sucessão das noções ou conceitos de pessoa, indivíduo, cidadão, sujeito, que ao mesmo tempo coexistem nas nossas actuais culturas (nenhuma delas invalidou ou “apagou” a precedente). A ideia contemporânea de cidadão herda todo este percurso, discutindo, ou não, o peso configurador do individualismo, irmão da própria modernidade. Mas o sujeito de que fala Touraine, sem questionar este percurso, é o sujeito do cogito cartesiano, aquele que diz Penso, logo existo, e que é capaz de dar conta de si próprio como totalidade teleologicamente orientada e como promessa de futuro.

É este o discurso que se espera de um sociólogo, obrigado ao conhecimento positivo e verificável das situações e dos actores sociais? A resposta de Touraine não podia ser mais clara: “Não há, hoje, outra sociologia possível. Do mesmo modo que é impossível descrever uma sociedade esquecendo o facto da religião (...), é hoje impossível não reconhecer a presença do sujeito (...), não reconhecer que são cada vez mais os seres humanos que avaliam os seus actos e a sua situação em termos de capacidade para se criarem a si próprios e para viverem livres e responsáveis (...). A morte de Deus não levou ao triunfo da razão e do cálculo, nem, inversamente, à libertação dos desejos: levou cada indivíduo a afirmar-se como criador de si próprio, finalidade da sua própria acção”. Esta forma de pensar pode evocar antecedentes tão diversos como o personalismo de Emmanuel Mounier, o *repli sur soi* de Michel Foucault ou o conjunto das filosofias políticas que se centram na defesa da pessoa individual apenas limitada pelo pacto social (e que, no espectro político europeu, deram origem a formações centristas de inspiração cristã). Mas o que Touraine defende é que o pacto e o contrato sociais estão a desfazer-se sob a globalização dirigida pela economia, e que a aposta no sujeito e sua intervenção é a

última esperança de reagregar o que este modelo de globalização separou.

E o que ele propõe, é a releitura das lutas pela cidadania plena de todas as minorias, mas sobretudo da luta das mulheres — seu ícone maior — como percursos de afirmação de sujeitos individuais. O sujeito de Touraine encontrará, assim, a sua gênese nas lutas recentes por liberdades fragmentárias e parciais. Essas lutas inscrevem no sujeito singular a marca de uma projecção colectiva que não o faz abdicar da sua identidade e liberdade, antes se alimenta delas. O destino do sujeito livre é, assim, inverso do destino do militante, que sempre acaba por ter de abdicar de si próprio. De regresso à contra-cultura dos anos 60-70? Talvez não: O que separa o percurso deste sujeito do holismo comunitarista é a tensão universal-singular por ele protagonizada, e que é um dos temas centrais do pensamento de um J.-P. Sartre (que Touraine não cita). O sujeito contemporâneo é o protagonista da luta pelos novos direitos culturais identitários, mas “os direitos culturais, como os direitos sociais antes deles, podem tornar-se instrumentos anti-democráticos, autoritários ou totalitários, se não estiverem estreitamente ligados aos direitos políticos, que são universalistas, e se não se situarem no seio da organização social, e especialmente do sistema de repartição da riqueza”.

Que são, então, os direitos culturais destinados a desenhar a mudança de paradigma? Aqueles que definem a reivindicação de identidade e diferença por cada sujeito na situação de criador de si próprio. “Durante o período dominado pelo paradigma social — diz ele — foi a luta pelos direitos sociais (em particular pelos direitos dos trabalhadores) que ocupou o centro da vida social e política. Hoje, a instalação do paradigma cultural dá o primeiro plano à reivindicação de direitos culturais, que se exprimem sempre na defesa de atributos particulares, mas conferindo-lhes sentido universal. Sobre as ruínas da sociedade enfraquecida e destruída pela globalização, emerge um conflito central entre forças não-sociais reforçadas pela globalização (...) e o sujeito, privado do apoio dos valores sociais que foram destruídos”. Por outras palavras, trata-se de direitos identitários, mas assentes na liberdade individual e não em comunidades, mesmo se estas são valores instrumentais no decurso de um conflito — caso das

lutas pelo direito à interrupção voluntária da gravidez, pelos direitos sexuais, pela cidadania plena das mulheres, e de tantas outras.

Disse, atrás, que o protagonista do descontentamento, nas sociedades em des-socialização, são as classes médias, mortalmente ameaçadas. Isso significa também que o sujeito de que fala Touraine, atribuindo-lhe um valor quase-messiânico, nascerá nas classes médias, ou não nascerá. Onde? No “Ocidente”, em primeiro lugar. Um dos mais expressivos confrontos virtuais-reais que marcam o mundo contemporâneo, entre as culturas e modos de vida “ocidentais” e o *jihadismo* terrorista que emergiu do mundo islâmico é, precisamente, marcado pelo gigantesco movimento de “dessacralização”, de “laicização”, de “desencantamento” e de passagem da “transcendência” à “imanência” que, desde o século das Luzes, marcou o pensamento, (filosofia, artes e ciências), as culturas, e os modos e hábitos de vida “ocidentais”. Face a este movimento, que atingiu desigualmente todas as áreas da vida individual e social nas sociedades “ocidentais”, o mundo islâmico, mais que outros, manteve-se em grande parte “teocrático” e “literalista” em relação aos seus textos sagrados, não se revendo na revolução de mentalidades e de práticas nascida das Luzes, e conservando em relação a essa revolução um posicionamento ora refractário, ora hostil. Esse conservadorismo agrava-se porque a revolução das Luzes foi até hoje solidária com práticas políticas sucessivamente coloniais e imperiais, mantendo o fosso entre ricos e pobres e dando a esse fosso expressão política e militar. Neste contexto geral, questões como a da liberdade do indivíduo para se auto-determinar fora da pressão “holística” comunitária, ou como a da liberdade da mulher e sua equiparação ao homem do ponto de vista jurídico, social, laboral, tendem a não evoluir, mesmo no Islão moderado, segundo modelos inspirados pelo “Ocidente”. Desde 2008, e para além de ter de ultrapassar a crise financeira e económica em que se deixou cair, o “Ocidente” tem também de aprender a gerir um mundo policentrado, que obedece a valores culturais diferenciados, tendencialmente antagónicos.

Notas

53) Touraine, A., (2005), *Un nouveau paradigme - pour comprendre le monde d'aujourd'hui*,

Paris, Fayard.

54) Touraine, A., (2000), *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet* (com F. Khosrokhavar), Paris, Fayard.

55) Touraine, A., (1999), *Comment sortir du libéralisme?*, Paris, Fayard.

56) Touraine, A., (1997), *Pouvons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris, Fayard.

57) Mendes, J. M., (2001), *Por quê tantas histórias*, Coimbra, MinervaCoimbra.

