

O Orientalismo paradigmático: representação e estereótipos mutáveis na contemporaneidade

The paradigmatic Orientalism: representation and mutable stereotypes in contemporaneity

◆ Guilherme Curi

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar as abordagens teóricas que refletem sobre a questão da representação dos árabes na contemporaneidade, principalmente a partir da ótica dos Estudos Culturais, das Ciências da Comunicação e da crítica ao imperialismo de Edward Said. Propomos também discutir como as representações e seus respectivos significados que constantemente permeiam as nossas relações sociais e culturais nos fazem enxergar o mundo de determinadas maneiras. Ou seja, buscamos compreender como essas representações formam e constroem realidades, valores e identidades dentro de uma cultura hegemônica ocidental, regida pela grande mídia, imersa em uma rede digital de dados e algoritmos.

Palavras-chave

Árabes; representações; Estudos Culturais; Comunicação; Pós-colonialismo.

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the theoretical approaches that reflect on the issue of the presentation of Arabs in contemporary times, mainly from the perspective of Cultural Studies, Communication Science and the critique of Edward Said's imperialism. We also propose to discuss how representations and their respective meanings that constantly permeate social and cultural relationships make us see the world in certain ways. In other words, we seek to understand how these representations form and construct realities, values and identities within a hegemonic Western culture, governed by the mass media, immersed in a digital network of data and algorithms.

Key words

Arabs; representations; Cultural Studies; Communication; Post-colonialism.

A maneira como os árabes são representados hoje na maioria dos telejornais brasileiros e ocidentais é resultado de décadas de produção discursivas que reafirma determinados tipos de estereótipos. Neste ensaio teórico e epistemológico, faremos um breve percurso analítico e bibliográfico de como intelectuais contemporâneos refletem sobre esse tema.

Começamos nossas reflexões a partir de um curioso fato. Um pouco antes da Pandemia da Covid-19, no ano de 2018, estávamos no calor do carnaval carioca, na cidade do Rio de Janeiro, Brasil, em um momento de diversão e alegria efêmera. Um dos nossos amigos fantasiou-se de ‘árabe’ (turbante e túnica, trajes típicos de países árabes islâmicos), algo peculiar daquela que é a festa mais popular do país, comumente celebrada no mês de fevereiro. Para nossa surpresa, a todo momento, as pessoas na rua exclamavam para ele: “homem-bomba!”, “terrorista!”, “Bin Laden!”, “vai explodir bomba aqui não!”.

Aquelas frases confirmaram algo que já estava presente há algum tempo em meus pensamentos: o *estereótipo* do árabe é hoje diretamente relacionado ao radicalismo islâmico e às ações de guerra de grupos extremistas, o chamado *terrorismo* e, principalmente, às narrativas ocidentais construídas ao longo dos últimos anos desde o ataque às Torres Gêmeas, em Nova York, Estados Unidos até ao atual conflito bélico entre Israel e Palestina.

Percebemos também que a figura do árabe tanto no Brasil como no chamado mundo ocidental não é mais a mesma comparada à chegada dos primeiros imigrantes no final do século XIX e começo do século XX no país. Ainda que, ao aportarem nas novas terras, os árabes depararam-se com um universo cultural no qual já circulavam algumas representações sobre quem eles e elas eram e qual seria o lugar possível na sociedade brasileira, repleto de outros estereótipos e estigmas que se modificaram ao longo dos anos (Lesser, 2001; Truzzi, 2008, Pinto, 2010; Curi, 2018), como veremos aqui.

Partimos da premissa de que tal fato se dá principalmente depois dos atentados de 11 de setembro de 2001, divisor de águas nessa ressignificação da representação do árabe na sociedade ocidental, e que agora se confirma nas coberturas midiáticas da imprensa ocidental diante dos ataques israelenses ao povo palestino em condições quase que sub-humanas.

Este ensaio tem como objetivo principal tratar sobre as abordagens teóricas e epistemológicas que nos ajudam a refletir sobre a questão da representação a partir da ótica dos Estudos Culturais, da crítica imperialista e pós-colonialista de Edward Said (1935 – 2003).

Analisaremos como as representações e seus respectivos significados, que constantemente permeiam as nossas relações sociais e culturais, fazem-nos enxergar o mundo de determinadas maneiras. Ou seja, como essas representações formam e constroem realidades, valores e identidades dentro de uma cultura hegemônica, regida pela grande mídia ocidental, imersa em uma rede digital de dados e algoritmos.

Em tempo, ressaltamos que a principal concepção de cultura hegemônica neste ensaio baseia-se a partir das concepções de Antonio Gramsci (1891-1937). Hegemonia, aqui, de forma sucinta, é percebida como a capacidade de um grupo social determinar o sentido da realidade e

exercer sua liderança intelectual e moral sobre o conjunto da sociedade.

Para Coutinho (2014), todo o processo de hegemonia é, necessariamente, um processo comunicacional. Afinal, afirma, através da “interação semiótica, da reelaboração e compartilhamento dos signos, que os sujeitos constroem suas identidades, organizam a sua visão de mundo” (COUTINHO, 2014, p. 15), além, também, de representarem a realidade a partir de uma determinada perspectiva e de acordo com seus interesses. Segundo o autor, é através da comunicação que se transformam as ideologias, que irão agir na transformação ética e política da história. A cultura, nesse sentido, seria uma práxis social, que está em constante disputa de significados, ou seja, “a soma das descrições disponíveis pelas quais as sociedades dão sentido e refletem as suas experiências comuns” (HALL, 2003, p. 13).

Isso posto, ressaltamos que, por trás de representações culturais, aparentemente superficiais e corriqueiras, existem disputas e conflitos. De acordo com Kathryn Woodward (2008), a representação talvez seja a forma mais latente pela qual a identidade se insere nas relações culturais. Já Hall (2003) afirma que, ao examinarmos os sistemas de representação, é necessário analisarmos a relação entre cultura e significado. Concomitantemente, Bauman (2004) irá dizer que o conceito de representação refere-se tanto ao modo de pensar ou perceber quanto ao que é pensado, concebido ou percebido. A representação é, assim, para ele, coletiva tanto em sua origem, que determina sua forma, quanto em sua referência ou objeto, além, é claro, pelo fato de ser comum aos membros de uma sociedade. Ou seja, as representações coletivas são geradas socialmente e se referem à própria sociedade em questão.

A representação inclui, assim, práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-os como sujeitos. Ainda, para Woodward (2008), é por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Para a autora, poderíamos até sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível tudo aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar.

Pretendemos assim discutir qual a função da representação e do estereótipo nas sociedades atuais, tendo como o foco principal os estereótipos lançados sobre a cultura árabe dentro daquilo que denominamos orientalismo paradigmático, ou seja, as discussões e derivações que sucedem a partir desse importante conceito cunhado por Edward Said.

Vivemos em um mundo global?

Observamos que, ao longo das últimas décadas, a dicotomia produzida, reproduzida e reforçada pela mídia hegemônica entre ocidente e oriente, norte e sul, judeus e árabes, estrangeiros

e nativos, nacionais e estrangeiros, nós e eles etc. parece ser necessária para fomentar o mantimento do sistema capitalista vigente aliado à políticas migratórias securitárias cada vez mais desastrosas (Brignol & Curi, 2021). Ao nosso ver, tal dualidade apresenta-se, assim, propositalmente nesse sistema – e não por acaso – quando os interesses, na maioria das vezes econômicos, entram em conflito, chocam-se. Isso é, assim como nos lembra Said, ao invés de afirmarmos a interdependência e a conexão das várias histórias e a necessária interação das sociedades contemporâneas, “a separação retórica das culturas assegurou uma criminosa disputa imperial *entre* elas – a triste história se repete sem parar” (SAID, 2011, p. 83).

Assim, em um mundo atravessado pelas novas tecnologias da comunicação – que, segundo Sodré (2011), instituem-se como *boca de Deus*, ou seja, “uma síntese universal que *fetichiza* a realidade e reduz a complexidade das antigas diferenças ao *unum do* mercado” (SODRÉ, 2011; p. 11) –, podendo tanto operar e reiterar essa própria dualidade nociva e perniciosa ou contribuir para a construção de uma nova – e talvez possível – ordem em determinados países e regiões – assim como aconteceu em movimentos como a Primavera Árabe a partir do final da primeira década deste novo milênio, quando as redes sociais digitais serviram como importantes ferramentas para a mobilização de grupos que reivindicavam melhores condições sociais.

No entanto, Sodré adverte que as novas tecnologias justamente apoiam, em termos econômicos, a aceleração da expansão do capital e coincidem com ela, que ele chama de *turbocapitalismo*, ou seja, um processo tendencial de “transnacionalização do sistema produtivo e de atualização do velho liberalismo de Adam Smith a que se vem chamando de “globalização” e cuja a autopropaganda, atravessada pela ideologia do pensamento único, lhe atribui poderes universais de uniformização” (SODRÉ, 2001, p. 12). Para o autor, global mesmo seria “a medida da velocidade de deslocamento de capitais, tornados possíveis pelas tecnologias – globalização é, portanto, um outro nome para “teledistribuição” mundial de pessoas e coisas (ibidem).

Santos (2002) também nos auxilia nesse argumento ao perceber a globalização como um fenômeno multifacetado, com dimensões econômicas, midiáticas, sociais, políticas, culturais, religiosas e jurídicas interligadas de modo complexo, que, nas últimas décadas, em vez de se encaixar no padrão moderno ocidental – globalização como homogeneização e uniformização – parece, por um lado, combinar a universalização e a expansão de livres mercados, e, por outro, acentuar a diversidade local, a identidade étnica e a retomada do comunitarismo.

Para Sassen (2010), a globalização envolve dois conjuntos distintos de dinâmicas. O primeiro abrange a formação de instituições e processos explicitamente globais, como a Organização Mundial do Comércio (OMC), o novo cosmopolitismo, os mercados financeiros globais e os Tribunais Internacionais de Guerra e Direitos Humanos. Segundo ela, as práticas e as

formas de organização, nas quais funcionam essas dinâmicas geralmente se concebem como global, embora, de fato, ocorram parcialmente em escala nacional. Já o segundo conjunto de dinâmicas abarca processos que não ocorrem essencialmente no nível global, mas que fazem parte da globalização. Esses processos ocorrem dentro de domínios institucionais e territórios que foram construídos em termos essencialmente nacionais na maior parte do mundo, mas não em todo ele. Segundo a pesquisadora, embora situados em cenários nacionais, esses processos pertencem à globalização, pois abrangem “redes e entidades transfronteiriças que conectam diversos processos e atores locais ou ‘nacionais’, ou a recorrência de questões ou dinâmicas específicas em um número cada vez maior de países ou localidades” (SASSEN, 2010, p. 11).

Nesse sentido, a globalização só será imparcial, e de fato global, aos olhos e ouvidos daqueles que a convêm, principalmente reproduzido em formas discursivas da grande mídia ocidental. Por consequência, nesse jogo hegemônico/contra-hegemônico em uma sociedade hipermediatizada, na qual infinitas imagens e discursos colocam-se em primeiro plano da disputa cultural, acreditamos ser praticamente impossível fugir da regra de representar e ser representado. E essa regra é sim percebida como uma nova radicalidade do ser contemporâneo, que mercantiliza e instrumentaliza a existência do próprio ser – afinal estamos, cada vez mais, atrelados aos nossos avatares e projeções da vida mundana, ligados e conectados a essas representações de uma forma nunca antes percebida. O pós do moderno torna-se, assim, essa prisão e não a libertação tão celebrada por teóricos entusiastas das novas tecnologias.

Representar e ser representado. Eis uma das principais questões do Orientalismo paradigmático atrelado a esse jogo dual e desigual dentro daquilo que Sodré denomina de *Bios Midiático*. Essa concepção define a mídia não como transmissora de informação, mas como ambiência, forma de vida, uma esfera existencial em que estamos todos sensorialmente imersos. Aqui, a mediação, um tema muito debatido no campo da Comunicação, é pensada como uma tecnologia de sociabilidade, ou seja, um novo *bios*, uma espécie de quarto âmbito existencial, em que predomina uma lógica mercadológica, “como uma qualificação cultural própria, a tecnocultura” (SODRÉ, 2011, p. 24). Nesse mesmo contexto, a linguagem, afirma Sodré (2011), não seria apenas designativa, mas principalmente produtora de realidade. Assim, a mídia está “como a velha retórica, uma técnica política de linguagem, potencializada ao modo de uma antropotécnica política” (SODRÉ, 2011; p. 26), ou seja, uma técnica que formatiza e intervém na consciência humana, que requalifica a vida social, desde “costumes e atitudes até crenças religiosas, em função da tecnologia e do mercado (...) um novo tipo de relacionamento do indivíduo com referências concretas ou com quem se tem convencido designar como verdade, ou seja, uma condição antropológica” (SODRÉ, 2011, p. 27).

De fato, para Said, as representações da sociedade ocidental estão atreladas ao processo de globalização hegemônico, desencadeado pelo imperialismo moderno. Para ele, minimizar e até mesmo ignorar a experiência sobreposta de ocidentais e orientais, na qual a interdependência de terrenos culturais, onde o colonizador e o colonizado coexistiram e combateram um ao outro por meio de projeções, assim como de geografias, narrativas e histórias rivais seria "perder de vista o que há de essencial no mundo dos últimos cem anos" (SAID, 2011, p. 22). Desse modo, nem o imperialismo, nem o colonialismo, para Said (2011, p. 43), seriam um simples ato de acumulação e aquisição. Segundo ele, ambos são sustentados por formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam de dominação, como podemos observar nos discursos recentes da mídia corporativa hegemônica ocidental sobre os palestinos na Faixa de Gaza.

O autor ressalta ainda que o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como 'raças servis', ou 'inferiores', 'povos subordinados', 'dependência', 'expansão' e 'autoridade'. Com isso, as ideias sobre a cultura eram reforçadas, criticadas ou rejeitadas a partir das experiências imperiais, refletidas em nossas relações e formas de representar a realidade e produzir estereótipos até os dias de hoje.

O oriente e a produção de estereótipos mutáveis

No final dos anos de 1970, Said, na obra seminal "O orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente", já apontava que a aceção pela qual se divide o mundo, "oriente" e "ocidente", embora possa parecer uma inocente mera distinção, serve, na realidade, para intensificar as diferenças e impedir algumas tentativas de aproximação entre as culturas. Nesse livro, Said procura destrinchar cronologicamente as principais obras sobre o Oriente e cita, como exemplo inaugural, a Divina Comédia, do italiano Dante Alighieri (1265–1321), na qual o profeta Maomé é definido, de forma pejorativa, como "morador do inferno".

Para Said (2013), durante todo o contato entre os europeus e seus "outros", iniciado sistematicamente quinhentos anos atrás, a única ideia que praticamente não mudou foi a de que existe um "nós" e um "eles", cada qual muito bem definido, e "intocavelmente auto-evidente". Segundo o autor, essa divisão remete ao século XIX, percebida como "marca registrada das culturas imperialistas, e também daquelas que tentavam resistir à penetração europeia". (SAID, 2013, p. 28),

Destarte, Said (2013) sugere que nem o termo "Oriente", nem o conceito de "Ocidente" teriam uma estabilidade ontológica, mas sim discursiva e simbólica. Para ele, ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do *Outro*. O Oriente, assim,

não seria um fato inerte da natureza, dado, espontâneo, mas construído, estabelecido e elaborado ao longo dos anos discursivamente. E afirma que tanto quanto o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia, uma noção que tem uma história e uma tradição de pensamento, ou seja “um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, portanto, sustentam e, em certa medida, refletem uma à outra” (SAID, 2013, p. 31).

Nesse sentido, seria errado concluir que o Oriente, tal como foi disseminado no mundo, foi essencialmente uma ideia ou uma criação sem realidade correspondente. Assim, nessa mesma lógica, torna-se fundamental observarmos que as ideias, as culturas e as histórias não podem ser seriamente compreendidas e estudadas sem que sua força e suas configurações de poder sejam também analisadas. Ou seja, seria incorreto afirmar que o Oriente foi criado, ou, como o próprio autor afirma, “orientalizado”, e acreditarmos que as coisas acontecem como uma pura necessidade da imaginação. Para ele, “a relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa” (SAID, 2013, p. 32).

Isso posto, dentro dessas perspectivas teóricas tratadas até aqui, no intuito de avançarmos na discussão, o foco do debate movimentava o olhar para uma questão também fundamental, dentro do campo da representação, que é a produção de estereótipos na sociedade ocidental.

Logo na introdução do segundo capítulo da obra póstuma “Cultura e Representação”, intitulado “O espetáculo do “Outro”, Hall (2016) faz três indagações pontuais e assertivas, a saber: como representamos as pessoas e os lugares que são expressivamente diferentes de nós? Por que a ‘diferença’, sendo um tema tão encantador, é uma área de representação tão contestada? e, por fim: quais são as formas típicas de práticas representacionais utilizadas atualmente na cultura popular para representar a ‘diferença’, de onde derivam essas figuras e estereótipos populares? Somadas a essas questões, perguntamos também: por que necessitamos representar a diferença para assim habitarmos zonas de conforto artificiais e que podem ser facilmente desconstruídas? Qual, então, o papel dos estereótipos nessa construção da diferença? Ou, como o próprio Hall questiona: “os repertórios da representação em torno da ‘diferença’ e da ‘alteridade’ mudaram ou as características anteriores permanecem intactas na sociedade contemporânea?” (HALL, 2016, p.139).

Diante disso, o intelectual árabe-americano Jack Shaheen (1935 -2017) apresenta uma análise crítica a partir da construção do estereótipo dos árabes na mídia, no estudo *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*, não traduzida no Brasil, que gerou, em 2007, um documentário homônimo. Shaheen demonstrou como Hollywood manipulou e distorceu a imagem do árabe ao longo dos anos, desde os primórdios do cinema mudo até os dias de hoje. Após investigar quase mil filmes, principalmente aqueles produzidos ao longo do século XX (de 1914 a 2001), Shaheen argumenta que o estereótipo árabe, ao longo dos anos, foi, e ainda é, construído a partir da imagem

de um ser não civilizado, fanático religioso, terrorista, caracterizado, na maioria das vezes, como bandido, selvagem e nômade, com ódio aos judeus e ocidentais em geral. Ainda, a mulher árabe, na maioria das vezes, é representada em papéis exóticos, como dançarinas, ou submissas a serviço de sheik. Ainda, segundo o autor, apenas cinco por cento dos papéis nos filmes analisados retratam o árabe como pessoas comuns.

Nesse sentido, Hall (2016) nos ajuda a pensar a partir do conceito de “estereotipagem”, que seriam práticas representacionais, de significados, constitutivas do tempo presente e que dialogam constantemente com o passado, em processo constante e ativo que o autor chama de *espetáculo do outro*, inserido dentro de determinadas *políticas de representação*. Para Hall, trata-se de algo complexo, pois quando lidamos com a diferença, estamos diante de sentimentos, atitudes, emoções, algo que “mobiliza os medos e ansiedades do espectador em níveis mais profundos do que podemos explicar de uma forma simples, com base no senso comum” (HALL, 2016, p. 28).

Destarte, podemos afirmar também que o significado é ambíguo, rarefeito, móvel, ou, como o próprio Hall afirma, flutua e nunca é fixo. No entanto, o autor pontua que a tentativa de fixação seria o “trabalho de uma prática representacional que intervém nos vários significados potenciais de uma imagem e tenta privilegiar um deles” (HALL, 2016, p. 28). Logo, a estereotipagem não funciona apenas no sentido da exploração econômica e da coerção física, mas também em termos simbólicos ou culturais mais amplos, ou seja, comunicacionais. Assim, o poder, observado por Hall, é algo que não somente restringe, mas também produz e gera novos discursos; novos tipos de conhecimento; campo onde justamente habita o Orientalismo; novos objetos de conhecimento, que gera o *Oriente* e forma novas práticas, tais como a colonização.

Desse modo, Shaheen afirma que a investigação foi motivada também pela “necessidade de expor uma injustiça principal: a degradação e desumanização sistemática de um povo, produzida de forma generalizada e sem remorso a partir do cinema americano” (SHAHEEN, 2003, p. 172, tradução nossa). E indaga:

Feche os olhos e visualize um árabe, o que você vê? Barba preta, óculos escuros. Ao fundo, talvez, uma limusine, mulheres ao seu redor, poços de petróleo, camelos. Ou talvez ele esteja carregando uma arma automática, com ódio escancarado em seus olhos. Pense nisso. Quando foi a última vez que você viu um filme retratando um árabe ou americano com ascendência árabe como um cara normal? (SHAHEEN, 2003, p. 173, tradução nossa).

Assim, o autor pontua que um dos elementos que torna os estereótipos tão poderosos e tão difíceis de eliminar é o fato de eles se autoperpetuar. Em contrapartida, ele ressalta, “os estereótipos étnicos não morrem sozinhos, no entanto, são perseguidos e eliminados por aqueles que os estereótipos atingem” (SHAHEEN, 2003, p. 190).

Ainda, Hall (2016) ressalta que, em um sentido mais amplo sobre como a ‘diferença’ e a ‘alteridade’, são representadas em determinada cultura, podemos ver práticas e figuras representacionais semelhantes sendo repetidas, com variações, de um texto ou local de representação para outro”. Para o autor, a intertextualidade seria “essa acumulação de significados em diferentes textos, em que uma imagem se refere a outra ou tem seu significado alterado por ser ‘lida’ nos contextos de outras imagens” (HALL, 2013, p. 32). Logo, todo o repertório de imagens e efeitos em um determinado momento histórico poderia ser descrito como um regime de representação, assim constatado nas análises de Shaheen.

Nesse sentido, Hall (2016), a partir do que ele chama de *funcionamento real do regime de representação*, afirma que a estereotipagem, de fato, produz efeitos reducionistas e naturalizados que delimitam e restringem as pessoas a algumas poucas características simples e essenciais, que são representadas fixas por natureza. Somado a isso, o autor adiciona outros quatro importantes aspectos, que seriam: “a construção da ‘alteridade’ e exclusão; estereótipos e poder; papel da fantasia; e fetichismo”. Desse modo, a estereotipagem, baseada na *tipificação*, segundo o autor, “estabelece uma estratégia de ‘cisão’, que divide o normal e aceitável do anormal e inaceitável. Em seguida, ela exclui ou expelle tudo o que não cabe, o que é diferente” (HALL, 2006, p. 19).

Outra característica da estereotipagem apontada por Hall é sua prática de fechamento e exclusão, pois ela fixa os limites simbolicamente e exclui tudo que não lhe pertence. Em outras palavras, a estereotipagem seria a parte da manutenção da ordem social e simbólica, pois "estabelece uma fronteira simbólica entre o ‘normal’ e o ‘pervertido’, o ‘normal’ e o ‘patológico’, o ‘aceitável’ e o ‘inaceitável’, o ‘pertence’ ou o que ‘não pertence’ ou é o Outro, entre nós e eles" (HALL, 2016, p. 192).

Said (2011), por sua vez, afirma que, no Ocidente, as representações do mundo árabe, desde a guerra de 1967, têm se mostrado "toscas, reducionistas, grosseiramente racistas, conforme foi constatado e verificado por inúmeros estudos críticos na Europa e nos Estados Unidos” (SAID, 2011, p. 81). No entanto, o autor aponta que os filmes e programas de televisão representam os árabes como terroristas e gananciosos. Ainda, sobre a última guerra no Iraque, ele afirma que:

Quando a mídia se mobilizou seguindo as instruções do presidente Bush, no sentido de preservar o modo de vida americano e repelir o Iraque, não se mostrou nem se falou muito sobre realidades políticas, sociais e culturais do mundo árabe (muitas delas profundamente influenciadas pelos Estados Unidos), as quais deram origem tanto à figura estarrecedora de Saddam Hussein quanto a um complexo conjunto de outras configurações radicalmente diversas – o romance árabe (um importante romancista, Naguib Mahfouz, ganhou o prêmio Nobel de 1988) e as diversas instituições que sobreviveram no que restou da sociedade civil. Embora

seja inquestionável que a mídia está muito mais bem equipada para lidar com caricaturas e sensações do que com os processos mais lentos da cultura e da sociedade, a razão mais profunda dessas concepções equivocadas é a dinâmica imperial e, sobretudo, suas tendências separatistas, essencializantes, dominadoras e reativas (SAID, 2011, p. 81-82).

Isso posto, também apoiado nos paradigmas críticos de Said, no Brasil, um estudo elaborado na Universidade de São Paulo (USP) chegou a conclusões semelhantes aos de Shaheen, mas através da análise da mídia escrita.

Na dissertação de mestrado pelo Programa de Língua, Literatura e Cultura Árabe da USP, intitulada “Orientalismo na imprensa brasileira: a representação de árabes e muçulmanos nos jornais Folha de S. Paulo e O Estado de S. Paulo antes e depois de 11 de setembro de 2001”, a pesquisadora Isabelle Christine Somma de Castro buscou verificar como esses periódicos cobriram assuntos relacionados aos árabes e muçulmanos seis meses antes dos atentados de 11 de setembro de 2001 e seis meses depois. Com base no Orientalismo, de Said, e na Teoria Social do Discurso, de Norman Fairclough, foram analisadas as escolhas lexicais de ambos os jornais em relação aos assuntos que mais apareceram nos dois recortes. A autora concluiu que “os dogmas orientalistas se mostraram presentes nos dois períodos e que os jornais naturalizaram discursos hegemônicos, que se colocaram em contraposição aos de árabes e muçulmanos” (CASTRO, 2007, p. 7).

Ainda, o Orientalismo e as consequências do mesmo fez-se presente antes e depois de 11 de setembro de 2001. Segundo a pesquisadora, os jornais demonstraram ser canais orientalistas por disseminarem a noção de que muçulmanos e árabes são "violentos através da ênfase dada com o grande número de textos publicados sobre o assunto e das escolhas lexicais” (CASTRO, 2007, p. 153). Assim, de acordo com a autora, associar tanto palavras como episódios violentos a árabes e muçulmanos confirma a crítica de Said, segundo a qual o orientalismo é construído a partir de uma fronteira fixa que separa o ‘nós’, ocidentais, dos ‘outros’, orientais. Ainda, afirma ela:

Essa fronteira é erguida com a ajuda da contínua utilização de qualificadores como “terroristas” para palestinos, representados somente como sujeitos que se dedicam a práticas violentas (principalmente explosões suicidas). A luta pela autodeterminação palestina, que passa pela resistência à ocupação israelense que dura quatro décadas, é apagada. O uso da palavra Ocidente em situações que se referiam apenas às posições dos governos norte-americano e europeu cimentaram essa noção de que há um bloco ocidental uno e indivisível, que segue as posturas desses “porta-vozes” (CASTRO, 2007, p. 154).

Além disso, Castro (2007) também verificou, em ambos os jornais, a presença e a difusão de dois estereótipos, a saber: o do palestino terrorista e o do muçulmano opressor. De acordo com a pesquisadora, o primeiro foi encontrado em ambos os recortes, especialmente enfatizado no período

posterior a 11 de setembro de 2001. Tal fato ocorreu, pois os dois periódicos – principalmente a Folha de São Paulo – “incorporaram a noção de terrorismo e correlatos difundida pelos governos israelense e americanos” (CASTRO, 2007, p. 155). Ainda, afirma ela, os governantes citados “abusaram do uso de itens lexicais ligados a terror e definiram quem eram os terroristas (...) os jornais aceitaram a aceção governamental e publicaram repetidas vezes as declarações sem ao menos discutir o uso dos termos” (CASTRO, 2007, 156). Já o segundo tipo de estereótipo foi constatado, para a surpresa da própria pesquisadora, antes mesmo dos atentados de 11 de setembro. Segundo ela, o “uso de sintagmas como ‘grupo extremista islâmico’, com ou sem o submodificador, para o Taleban, foi um modo de difundir a ideia de que muçulmanos são opressores” (Ibidem).

Nesse sentido, Said (2011) pontua que a cultura e o imperialismo nunca são inertes. Portanto, as conexões entre ambos, enquanto experiências históricas, devem ser observadas como dinâmicas e complexas. Para o autor, o foco principal não deve ser separado, mas sim estabelecer conexões. Ou seja, as formas culturais são híbridas e ambíguas, por isso devemos atentar à realidade delas. Nessa mesma linha de raciocínio, Said ressalta que, apesar de os ocidentais terem saído fisicamente das suas antigas colônias na África e na Ásia, eles “se conservam não apenas como mercados, mas também como pontos no mapa ideológico onde continuam a exercer domínio moral e intelectual” (SAID, 2011, p. 65), assim como acontece até hoje no Brasil e no mundo ocidentalizado.

Logo, de acordo com Sodré, por mais despolitizado que pareça e talvez pretenda ser, o *bios midiático* justamente implica, de fato, uma reconfiguração do mundo pela ideologia norte-americana, que pode ser lida também como colonial, ou seja, “uma “espécie de narrativa política, caucionada pelo fascínio da tecnologia e do mercado” (SODRÉ, 2011, p. 28). Nela, estão presentes e são constantemente atualizadas as marcas essenciais de uma ‘universalidade’ americana, constatada nos trabalhos de Shaheen e Castro. Sodré lembra que, assim como o Império Romano dominou o mundo pela espada e pelos ritos, o Império Americano controla pelo capital e pela agenda midiática do democratismo comercial, no qual estão incluídos “informação, difusionismo cultural e entretenimento” (SODRÉ, 2011, p. 29).

Xavier (2006) aponta, também, que, no século XX, outros centros surgiram ao redor do mundo, mas nenhum com a mesma capacidade hegemônica de “disseminação e controle de circulação das imagens e representações em escala planetária, sendo clara a presença, mais do que residual, de uma polarização que muito deve a essa herança do século passado” (XAVIER, 2011, p. 28).

De fato, após os ataques de 11 de setembro de 2001, a generalização de que todo árabe é um terrorista em potencial foi disseminada ao redor do mundo ocidental. A partir de então, exemplos como o livro *O choque de civilizações*, de Samuel Huntington, ilustram essa dicotomia discursiva,

na qual, a grosso modo, as culturas “ocidentais” e “médio-orientais” nunca irão conviver em harmonia. Nesse sentido, o Arjun Appadurai, na obra “O medo ao pequeno número: ensaio sobre a geografia da raiva”, faz duras críticas a Samuel Huntington, ao apontar que ali estaria uma “clara declaração alarmista baseada em uma rígida doutrina cultural eurocêntrica” (APPADURAI, 2009, p. 13). O livro de Huntington é até hoje criticado por intelectuais árabe-brasileiros, assim como constatamos em pesquisa anterior, sobre a comunicação contra-hegemônica da comunidade sírio-libanesa no Brasil (Curi, 2018).

Ainda, Bhabha (2016) também contribui para a análise proposta ao afirmar que o estereótipo apresenta a função de promover fobia e fetiche, medo e desejo. Para ele, as representações do outro colonizado, subalterno, precário sempre oscilam entre aversão e apego. Significa que, mesmo com a intenção de desqualificar o “outro”, o ato de representá-lo de maneira estereotipada envolve sentimentos ambíguos que tornam o sujeito representante e o sujeito representado partes de um mesmo processo, fundado na interatividade e na reciprocidade de trocas simbólicas. O estereótipo é assim concebido como um “modo de representação complexo, ambivalente e contraditório (...) exigindo não apenas que ampliemos nossos objetivos críticos e políticos mas que mudemos o próprio objeto de análise” (BHABHA, 2016, p. 123).

Assim como Hall, Bhabha também lê o estereótipo em termos de fetichismo. Para o autor, o mito da origem histórica, produzido em relação ao estereótipo colonial, exerce o papel de “normalizar as crenças múltiplas e os sujeitos divididos que constituem o discurso colonial como consequência de seu processo de recusa” (BHABHA, 2011, p. 28). Assim, o estereótipo nos leva a acessarmos uma identidade baseada “tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma” (Ibid). Consequentemente, afirma o autor, como ponto primário de subjetivação, o estereótipo seria, tanto para o colonizador como para o colonizado, “a cena de uma fantasia e defesa semelhantes”, ou seja, “o desejo de uma originalidade que é de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura” (BHABHA, 2011, p. 29).

Destarte, nessa linha de raciocínio, é comum ainda observamos, na mídia hegemônica brasileira, textos jornalísticos que destacam a chamada “guerra contra o terror”, quando os árabes são colocados como inimigos número um a ser combatido pela civilização ocidental. Em janeiro de 2016, a Revista Época publicou uma matéria intitulada “Um terrorista no Brasil”¹. O texto abordava o caso do professor árabe-argelino naturalizado francês, Adlène Hicheur, contratado pelo Departamento de Física da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), acusado de cometer

¹ Disponível em: <<https://epoca.oglobo.globo.com/tempo/noticia/2016/01/exclusivo-um-terrorista-no-brasil.html>>. Acesso em: mar. 2023.

atos terroristas na Suíça, anos antes de imigrar.

De fato, Hicheur foi condenado por troca de e-mails com facções guerrilheiras islâmicas e já havia cumprido a pena. No entanto, o que mais impressiona no texto são as generalizações sobre os hábitos tidos "como típicos de um árabe mulçumano" e a relação tendenciosa com as supostas práticas terroristas ao longo da matéria. Segundo o jornalista que escreveu o artigo, o simples fato de frequentar uma mesquita e usar a barba comprida já seria algo suspeito e indicativo de que ele ainda seria um perigo à nação. Como consequência das investigações, alguns meses após a publicação da matéria, um pouco antes do início dos Jogos Olímpicos realizados no Rio de Janeiro nos meses de agosto 2016, Adlène Hicheur foi deportado, sem possibilidade de defesa, mesmo já tendo cumprido pena na França, sendo encaminhado para o aeroporto horas depois de receber a intimação. Aqui, Said mais uma vez contribui para análise proposta ao enfatizar e criticar a dualidade maniqueísta transformada em práticas discursivas:

Enquanto escrevemos e falamos como membros de uma pequena minoria de vozes marginais, críticos jornalísticos e acadêmicos fazem parte de um abastado sistema de recursos informativos e acadêmicos entrecruzados com jornais, redes de televisão, revistas de opinião e institutos à sua disposição (SAID, 2011, p.70). A maioria deles agora assumiu um tom estridente de condenação direitista, fazendo uma separação entre o que não é branco, não ocidental, não judaico-cristão, e o espírito ocidental aceito e eleito, então reunindo tudo isso sob vários rótulos degradantes, tais como terrorista, marginal, de segunda categoria ou insignificante (SAID, 2011, p. 70-71).

Por fim, ressaltamos que a intenção não é avaliar e muito menos julgar a culpabilidade do professor Hicheur, fato este já julgado pela justiça francesa. No entanto, o que fica explícito, mais uma vez, é a impregnação discursiva do uso de estereótipos por parte da mídia hegemônica brasileira diante da figura do árabe na contemporaneidade e a reprodução de estereótipos discutidos ao longo do texto.

Considerações finais

De fato, torna-se cada vez mais importante atentarmos para determinadas formas de representação e produção de estereótipos na contemporaneidade através de diferentes exemplos e formas midiáticas descritas na última parte do texto, inseridas em um mundo aparentemente global mas repleto de desigualdades, sejam elas de ordem práticas ou discursivas.

A forma que se dá a cobertura da maioria dos telejornais de mídias hegemônicas no Brasil e no mundo hoje, que colocam o Estado de Israel e o Estado Palestino em mesmo grau de

equivalência, é resultante dessas construções discursivas ao longo das últimas décadas. Os interesses norte-americanos e sionistas estão explícitos nesses discursos.

Não somente os árabes sofrem e padecem com essas formas de representações negativas no Brasil e no mundo, onde discursos xenófobos, racistas e preconceituosos, cada vez mais, ganham ecos em governos ultraconservadores, de extrema direita e com características fascistas. Poderíamos, sem dúvida, aplicar essas críticas às produções de estereótipos diante das comunidades africanas, indígenas, mulheres, movimentos sociais etc. Assim como sugere Said, torna-se importante atentarmos para aquilo que ele chama de resíduos do imperialismo, ou seja, como os “nativos são apresentados nos meios de comunicação ocidentais”, algo que explicita a “continuidade dessa interdependência e sobreposição, não só no conteúdo, mas também na forma do debate, não só no que é dito, mas também como, por quem, onde e pra quem é dito” (SAID, 2011, p. 58). Ou seja, é necessário indagarmos quem conta a história seja através de pesquisas, seja através de novas gramáticas e discursos na prática jornalística.

Em tom esperançoso, na obra *Cultura e Imperialismo*, Said apontava existir no mundo um novo movimento, uma literatura e uma teoria de resistência e reação ao império colonialista nas mais díspares regiões pós-coloniais, que reúne um vasto “esforço para se iniciar um debate com o mundo metropolitano em pé de igualdade, dispostos a mostrar a diversidade e as diferenças do mundo não europeu e apresentar as prioridades, as coisas a fazer, e suas próprias histórias”, (SAID, p. 2011, p. 73).

Não por acaso, o legado teórico de Said é justamente a principal referência progressista para o ativismo cultural proposto pelo Instituto de Cultura Árabe (ICARABE), maior centro de referência da cultura árabe contemporânea no Brasil. Ou seja, novas vozes estão sendo produzidas em contraposição às produções hegemônicas. Vozes estas que possuem a potência de desconstruir estereótipos, educar e conquistar espaços culturais na sociedade hoje.

Referências Bibliográficas

APPADURAI, A. **O medo ao pequeno número: Ensaio sobre a geografia da raiva**. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2016.

BRIGNOL, L. & CURI, G. (2021). **Repensar a noção de “crise migratória”: Por uma cobertura jornalística ética e humanitária sobre as dinâmicas de mobilidade humana**. *Estudios sobre El Mensaje Periodístico* 27 (1), 63-72. <https://dx.doi.org/10.5209/esmp.71464>

CASTRO, Isabelle Christine Somma; **Orientalismo na imprensa brasileira. A representação de**

árabes e mulçumanos nos jornais 'Folha de São Paulo' e 'O Estado de São Paulo' antes e depois de 11 de setembro de 2001. 2011. Dissertação. Programa de Pós-graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2011.

COUTINHO, Eduarda Granja. **A comunicação do oprimido e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Mórula, 2014.

CURI, Guilherme. **O Mahjar é aqui: a comunicação contra-hegemônica dos intelectuais árabe-brasileiros.** 2018. Tese. Programa de pós-graduação em Comunicação e Cultura. Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG; Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. **Cultura e representação.** Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio: Apicuri, 2016.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil.** São Paulo: Ed Unesp, 2001

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural.** Rio de Janeiro: Cidade Viva: Instituto Cultural Cidade Viva, 2010.

SAID, Edward. W. **O orientalismo. o oriente como invenção do ocidente.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

_____. **Cultura e Imperialismo.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SASSEN, Saskia. **Sociologia da Globalização.** Porto Alegre: Artmed, 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza (Org). **A globalização e as ciências sociais.** São Paulo: Cortez, 2002.

SAYAD, Abmalek. **Imigração ou os Paradoxos da Alteridade.** São Paulo, EDUSP, 1998. SECRETARIA NACIONAL DE JUSTIÇA. **Refúgio em Números.**

3ª. Edição. Brasília, 2018.

SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

_____. **As estratégias sensíveis. Afeto, Mídia e Política.** Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede.** 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Ciência do Comum.** Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

TRUZZI, Oswaldo. **Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo.** Ed. Unesp, 2008.

XAVIER, Ismail. **Prefácio.** In: SHOAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica.** São Paulo: Cosac Naify, 2006.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença: Uma Introdução Teórica e Conceitual.** In: SILVA, Tomaz T. (org.) **Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais.** Petrópolis: Vozes, 2008.

Guilherme Curi

Doutor em Comunicação e Cultura (UFRJ)
Mestre em Sociologia (UCD-Irlanda)
Professor Substituto da Universidade Federal de Pelotas (CLC/UFPEL)
Email: curi.guilherme@gmail.com

EDITORA E GRÁFICA DA FURG
CAMPUS CARREIROS
CEP 96203 900
editora@furg.br

