



O OUTRO: DE 'BESTA' A 'BESTIAL'. REFLEXÕES EM TORNO DA DIFERENÇA E DA REPRESENTAÇÃO.

*THE OTHER: FROM 'BEAST' TO 'BEAUTY'. REFLECTIONS ON
DIFFERENCE AND REPRESENTATION.*

*EL OTRO: DE LA 'BESTA' AL 'BESTIAL'. REFLEXIONES SOBRE
LA DIFERENCIA Y LA REPRESENTACIÓN*

Sónia Marques¹

RESUMO:

Este artigo tem como objetivo refletir acerca do modo como o Ocidente foi criando e se relacionando historicamente com o Outro, salientando a importância da diferença e da representação, conceitos chave na teoria pós-colonial. Partindo da constatação que um dos campos contemporâneos mais relevantes para a análise das trocas interculturais é o dos *media*, ao longo do texto discute-se a forma como os discursos hegemónicos do passado se atualizaram e adaptaram, mas também o modo como práticas alternativas emancipatórias e diálogos efetivos podem ser concretizados.

Palavras-chave: Outro; Ocidente; diferença; representação mediática.

1. O Outro

Longe de ser uma invenção dos nossos dias, o Outro² sempre existiu, porém, o modo como foi definido, problematizado, categorizado, enquadrado e até mesmo enclausurado, esse sim foi mudando ao longo dos tempos. A delimitação do Outro teve sempre subjacente uma circunscrição histórica, geográfica, cultural ou política que ainda hoje se mantém. O Outro era e é geralmente aquele distante, diferente e/ou pouco conhecido.

Na Grécia Antiga, havia pouco interesse por parte dos gregos em outros povos, que, por não usarem a língua grega, não terem a democracia instituída, não habitarem na *pólis* ou não se dedicarem à agricultura-

1 Doutoranda em Ciências da Comunicação, na Universidade de Coimbra; sr.marques@gmail.com.

2 Ao longo do artigo será usado o termo Outro para efeitos de simplificação textual, uma vez que, corretamente, dever-se-ia especificar: Outra(s) e Outro(s).

ra, eram tidos como inferiores. Para Heródoto, os egípcios e persas eram designados de “bárbaros” e os citas (habitantes do norte da Europa) recaíam na categoria de “selvagens”. A cor não era indicativo de superioridade ou inferioridade e as diferenças, por exemplo, na tonalidade de pele eram atribuídas ao clima, onde uma maior ou menor exposição ao sol determinaria o ser-se branco ou negro (WOORTMANN, 2000).

Com o cristianismo, a demarcação passou a ser feita entre crentes e não-crentes. Ao proclamarem uma religião vista como falsa e herética pelos europeus, por ocuparem a Terra Santa e por se insurgirem contra as Cruzadas, os muçulmanos eram tidos como uma ameaça e representados em conformidade, como tirânicos, cruéis e sexualmente degenerados (STASZAK, 2008). Na Idade Média, a explicação da diferença passou então a assentar no paradigma cristão monogenista, onde todos os homens seriam descendentes de Adão. Alguns, porém, teriam cometido ofensas a Deus e assim relegados aos confins do mundo. Estes amaldiçoados, definidos como *portenta* ou *monstra*, que estariam a pagar pelos seus pecados, era uma justificação comumente aceite nos primórdios das navegações e alimentada tanto pelo imaginário europeu, como pelos relatos dos viajantes (MILES; BROWN, 2003, p. 23-28).

Em 1550, surge uma contenda em Espanha, opondo o padre dominicano Bartolomé de Las Casas ao jurista Juan Ginés de Sepulvera, que se tornou exemplificativa dos discursos sobre a alteridade, característicos do Renascimento, e que evoluíam em torno de duas ideologias: a do bom e do mau selvagem. Se, por um lado, tínhamos uma besta sem alma, descrente a Deus, supersticiosa, preguiçosa, atrasada, estúpida, canibal, feia, irracional e física e sexualmente agressiva, por outro, encontramos o inocente, não corrompido pela civilização, pacífico que tudo compartilha, bonito, virtuoso, corajoso, trabalhador que vivia na harmonia e daquilo que a natureza oferecia. Laplantine (1987, p.36) chama, no entanto, a atenção para o facto de que apesar de opostos, os discursos são semelhantes, na medida em que colocam o ‘civilizado’ como sujeito do discurso e o outro ‘natural’ como seus “objetos-pretexto que podem ser mobilizados tanto com vistas à exploração económica, quanto ao militarismo político, à conversão religiosa ou à emoção estética. Mas, em todos os casos, o outro não é considerado para si mesmo. Mal se olha para ele. Olha-se a si mesmo nele”.

A partir do século XVIII, o Iluminismo, trazido pela Revolução Industrial Inglesa e pela Revolução Francesa, preconizava o progresso, a razão e a crítica à autoridade e tradição. Com a instauração de uma ideologia positivista, acreditava-se que os comportamentos humanos deveriam ser observados e estudados empiricamente, uma vez que eram regidos por leis biológicas e naturais. Os preceitos teológicos e transcendentais foram assim perdendo cada vez mais terreno face às explicações científicas, que vinham já do Renascimento.

Com a constatação de que os negros africanos não sofriam alterações fenotípicas ao mudarem para um lugar ambientalmente diferente, ganhou força o paradigma poligenista e a ideia de que os homens descendiam de espécies distintas adaptadas a determinadas regiões. Estes ‘tipos’ possuiriam heranças físicas permanentes e inatas que justificariam as diferenças culturais e mentais dos indivíduos, permitindo uma hierarquização.

Em meados do século XVIII, na obra ‘Sistema da Natureza’, o sueco Carolus Linnaeus estabeleceu quatro raças básicas e, em ordem descendente, descreveu “os europeus como belos, amáveis, inteligentes e inventivos [...] os americanos como vermelhos, ávidos e combativos [...] os asiáticos como amarelos, inflexíveis, severos e avaros [...] os africanos como negros, lentos de raciocínio, descontraídos e negligentes” (CABECINHAS, 2008, p. 66). Estas raças seriam ainda incompatíveis, isto é, deveriam manter-se ‘puras’, caso contrário, a miscigenação causaria esterilidade e degeneração. As classificações científicas da época baseavam-se na cor da pele e dos olhos, tipo de cabelo, forma do nariz e dimensões do crânio (MILES; BROWN, 2003, p. 40-41).



Com *A origem das espécies* [1859], Charles Darwin vem contrariar este argumento e afirmar que as espécies não são permanentes e sim mutáveis através da adaptação e seleção. Contudo, a ideia de raça manteve-se. A perspectiva evolucionista, que defendia a sobrevivência dos mais aptos, foi então adaptada à sociedade, dando origem ao 'darwinismo social' desenvolvido a partir das ideias de Herbert Spencer. As 'raças' mais atrasadas deveriam, de forma a sobreviver, serem sujeitas à missão civilizadora dos 'mais aptos' do Ocidente, materializada através do colonialismo (e o seu braço direito, a escravatura) e da instauração dos valores vigentes: "produção económica, religião monoteísta, propriedade privada, família monogâmica, moral vitoriana" (LAPLANTINE, 1987, p. 51-52). Com a divisão colonial do mundo em continentes e a associação da supremacia do continente Europeu ao homem branco, a questão da raça juntou-se definitivamente à questão geográfica como delimitadora do Outro.

Foi apenas no século XX, com as pesquisas de campo antropológicas, com os genocídios dos judeus e ciganos, o ativismo político da década de 1960 e 1970, especialmente na Grã-Bretanha e Estados Unidos, onde as feministas e os negros se ergueram contra a opressão do homem branco, com os fluxos migratórios das ex-colónias em direção ao Ocidente, e com o desenvolvimento dos meios de comunicação, que as antigas categorias foram seriamente abaladas. Sedimentou-se a ideia de que 'raça' era uma construção social e política, e assim passível de contestação, ao invés de uma realidade biológica (SOLOMOS; BACK, 2000).

A divisão entre o Eu e o Outro deixou tanto de ser externa e geográfica para passar a ser interna e discursiva. O Outro deixou de viver longe, para passar a viver comigo, surgindo desta forma novos Outros, sob a designação de 'minorias', como as mulheres, homossexuais, portadores de deficiência, idosos. A distinção deixou tanto de ser espacial para passar a ser simbólica, isto é, ao nível da representação mediática. Littlewood e Lipsedge (1997, p. 118) destacam, no entanto, traços comuns na percepção destes 'outsiders': são identificados como uma massa indiferenciada de indivíduos; são vistos como uma ameaça *o statu quo*, uma vez que o seu "afastamento é perigoso [pois] questiona a nossa tendência de ver a nossa sociedade como a natural sociedade e nós mesmos como padrão de normalidade". E mais perigosos são os que se encontram entre nós pois passam facilmente despercebidos; as suas características são comparadas desfavoravelmente com as nossas: "Eles são natureza, nós somos cultura. Extrema crueldade ou sexualidade é atribuída a grupos que são tecnologicamente menos desenvolvidos que nós (pouca disciplina), enquanto que os tecnologicamente mais avançados são vistos como autómatos sem cérebro (demasiada disciplina)" (LITTLEWOOD & LIPSEGE, 1997, p. 118).

2. A importância da diferença

Até agora vimos diferentes formas de enquadrar e pensar o Outro sob o prisma ocidental, mas esta perspectiva histórica evolutiva prende-se com outra questão que é a de perceber onde reside a importância da problemática da diferença, uma vez que para Hall (1997, p. 230), "a diferença significa, ela 'fala'". O conceito de 'diferença' tem estado imbricado nos vários estudos culturais, subalternos e pós-coloniais. O termo 'pós-colonial' pode, não só, referir-se a uma época histórica marcada pelas reminiscências do colonialismo, como às interações dinâmicas de duplo sentido e não apenas unidirecionais de um centro para uma periferia, mas também a um "modo de questionamento crítico onde as noções de diferença, agência, subjetividade, hibridade e resistência destabilizam os discursos ocidentais da modernidade" (SLATER, 1998).

As representações do Outro, presentes nos relatos dos viajantes e missionários que chegavam à Europa, com intuídos de educar, entreter ou obter lucro, não eram homogêneas. Enquanto que os povos da

Rússia e Ásia Central eram vistos como tiranos ou infiéis, sem grandes referências à sua aparência física, os habitantes das Américas, África e Índia eram principalmente descritos pela sua tez e nudez. E mesmo dentro da Europa, distinções eram feitas entre, por exemplo, os Teutónicos (Nórdicos ou Germânicos) e os povos mediterrânicos, Irlandeses ou Judeus. Mas apesar das diferenças, as representações tinham um traço comum: espelhavam aquilo que os Europeus não eram e legitimavam as qualidades nobres dos autores e leitores. (MILES; BROWN, 2003, p. 33, 43).

A presença do Outro, ao permitir comparações, categorizações e hierarquias, favoreceu a constituição das identidades nacionais, ao delimitar entre um ‘nós’, privilegiado ou superior e um ‘eles’, desfavorecido ou inferior. O Outro também foi crucial na génese da ideia de ‘Ocidente’. Na opinião de Said (1978, p. 87), “o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) como a sua imagem, ideia, personalidade, experiência contrastante”.

Hoje, mais do que uma região geográfica, aquilo que consideramos ‘o Ocidente’ simboliza um modo de vida condensado num pacote moldado por particularidades aos níveis da competição económica e política, ciência, democracia, medicina, consumismo e ética de trabalho (FERGUSON, 2011, p. 382).

É verdade que aquilo que denominamos de ‘Ocidente’ [...] emergiu primeiramente na Europa ocidental. Mas o ‘Ocidente’ já não se situa apenas na Europa, e nem toda a Europa é no ‘Ocidente’ [...] A Europa de Leste não pertence (não ainda? nunca o fez?) propriamente ao ‘Ocidente’; enquanto que os Estados Unidos, que não são na Europa, definitivamente pertencem. Hoje em dia, tecnologicamente falando, o Japão, é ‘ocidental’, apesar de no nosso mapa mental se situar o mais possível para ‘Este’. Em comparação, grande parte da América Latina, situada no hemisfério ocidental, pertence economicamente ao Terceiro Mundo, que luta – sem muito sucesso – por acompanhar o ‘Ocidente’. (HALL, 1992, p. 276-277)

Este mapeamento simbólico relaciona-se com o surgimento do discurso hegemónico, que Hall apelida “the West and the Rest”. Recorrendo a Michel Foucault, o autor define ‘discurso’ como a construção de todo um tipo de saber que molda a forma como penso e falo sobre um tópico. E, conseqüentemente, este repertório de representações (embora construídas e interesseiras) irá determinar aquilo que considero como verdadeiro e a maneira com ajo no mundo.

Um dos exemplos mais citados é ao modo como o Oriente foi criado e ‘orientalizado’ por parte das potências ocidentais e cujas ramificações coloniais ainda se sentem atualmente. Sobre esse discurso hegemónico designado ‘Orientalismo’, Said (1978, p. 89) vaticina que “ninguém que escreva, pense ou represente acerca do Oriente o poderá fazer sem ter em consideração as limitações no pensamento e ação impostas pelo Orientalismo [...] por causa do Orientalismo o Oriente não foi (e não é) um sujeito livre”.

Quando se fala em discurso, seja em torno do Ocidente ou do Oriente, convém não perder de vista duas características. Uma delas é a capacidade camaleónica de passar despercebido. O poder e a impregnação do discurso é tal que “podemos não acreditar na natural superioridade do Ocidente. Mas se usarmos o discurso de ‘o Ocidente e o Resto’ nós nos encontraremos necessariamente a falar de uma posição que defende que o Ocidente é uma civilização superior” (HALL, 1992, p. 291-293). O historiador escocês Niall Ferguson complementa com os seguintes exemplos:

Os Chineses adquiriram o capitalismo. Os Iranianos adquiriram a ciência. Os Russos adquiriram a democracia. Os Africanos estão (lentamente) a adquirir a medicina. Os Turcos adquiriram a sociedade de consumo. Mas o que isto significa é que os modos de operação ocidentais não estão em declínio; florescem quase em toda a parte, restando apenas algumas bolsas de resistência. Um número cada vez maior dos Outros dorme, toma duche, veste-se, trabalha, diverte-se, come, bebe e viaja à ocidental. (2011, p. 382)



A segunda característica é a sua resistência, sobrevivência e capacidade de adaptação, daí que Hall (1992, p. 314) diga mesmo que “os discursos não param abruptamente. Eles continuam a desdobrar-se, a mudar de forma, assim que se apercebem das novas circunstâncias. Frequentemente carregam na sua corrente sanguínea muitas das mesmas premissas inconscientes e suposições não verificadas”. O ponto a salientar é que os discursos contemporâneos em torno, por exemplo, da supremacia do Ocidente e referentes às minorias étnicas encontram o seu parente afastado nas eras da expansão e colonização europeias. Referindo-se à polémica que opunha Las Casas e Sepulvera, há mais de quatro séculos, Laplantine (1987, p. 27) alega que “as ideologias que estão por detrás desse duplo discurso, mesmo que não se expressem mais em termos religiosos, permanecem vivas hoje”. Vejamos um exemplo ao nível linguístico. Devido à sua utilização ambígua e perda de validade científica, o termo ‘raça’ foi sendo gradualmente substituído, desde os anos 60, pelo de ‘etnia’, que designa grupos com traços culturais particulares, baseados por exemplo na partilha de uma herança histórica, território, linguagem, religião ou traços físicos. Mas não é por que se eliminar a palavra que as associações mentais e afetivas por ela espoletadas irão facilmente desvanecer. Vala [et al.] (1999, p. 166-167) identificam o perigo velado e chamam a atenção para “conceitos como o de ‘carácter nacional’ ou ‘identidade cultural’ [...] ‘personalidade’ (no nível individual) e ‘cultura’ (no nível coletivo) [...] usados não só na comunicação quotidiana, mas também por muitos cientistas sociais [...] para procurar o “nosso ser profundo” e o “ser profundo do outro”. Os autores notam que

a perspetiva *entitativista* e não *processual* subjacente ao pensamento de senso comum sobre as diferenças entre povos, tribos, etnias, culturas, etc., mobiliza o mesmo tipo de princípios que estão presentes na categorização racial – a inalterabilidade [...] exclusividade [e] elevado potencial indutivo – sobretudo quando são aplicadas à descrição do outro e esse outro é um grupo dominado. (VALA [et al.] (1999, p. 166-167)

Tal como o vocábulo ‘raça’, uma narrativa paralela que se adaptou aos tempos modernos, e que Frantz Fanon já antevia a sua força em 1956 (p. 274), é a do racismo, que se refinou e virou racismo cultural, cujo “objeto é [...] não discriminar o homem particular, mas uma certa forma de existir”.

No Novo Racismo, as minorias não são biologicamente inferiores, mas diferentes. Elas têm uma cultura diferente, apesar de existirem em muitos aspetos ‘deficiências’, como famílias monoparentais, abuso de droga, falta de valores empreendedores, e dependência da previdência social e da ação afirmativa – ‘patologias’ que obviamente necessitam de ser corrigidas. (VAN DIJK, 2000, p. 33-34)

Harindranath (2006, p. 36) corrobora esta ideia ao mencionar que o racismo cultural “remove a ênfase nas ideias de superioridade inata e posiciona-a na noção de diversidade, enquanto mina esta última ao defender que as diferenças na cultura e etnicidade ameaçam a coesão e segurança nacionais”.

A presença do Outro foi, até aqui, considerada, de um modo macro, como essencial na construção da ideia de ‘Ocidente. Uma analogia pode, no entanto, também ser feita a um nível micro ou individual. De acordo com o sociólogo Sousa Santos (1995, p. 46-47), a política de identidade assenta em três processos: o de *diferenciação*, que consiste na separação entre o Eu e o Outro; o de *autorreferência*, relativo à história, crenças e valores dos indivíduos e o do *reconhecimento* do Outro. É pois impossível pensarmos cada um destes processos sem a participação ativa de um Outro, individual ou social. Contudo, nem sempre esta presença e influência, consciente ou inconscientemente, é aceite de ânimo leve. Por exemplo, ‘Otherization’ ou ‘Othering’ (palavras inglesas sem equivalente em português), referem-se ao processo que consiste em atribuir frequentemente características negativas, essenciais e por vezes distorcidas ao Outro com vista

à criação da nossa identidade tida como superior, eliminando a agência do Outro, crucial na constituição e negociação das suas próprias identidades. (HOLLIDAY [et al.], 2004, p. 180, 191; BRUCE; YEARLY, 2006, p. 223). Esta é porém uma visão instrumentalista e redutora que olha para o Outro como menos complexo e sofisticado, comparado com o Eu. Mas num enquadramento pós-moderno, o Outro é visto sob um ângulo mais positivo, como uma espécie de semelhante invertido:

Uma parte importante da identidade do branco europeu, ou do branco norte-americano, depende da sua afirmação de superioridade em face de “outros”, tais como africanos, asiáticos, latino-americanos ou outros. Há sempre certa dose de darwinismo social, latente ou explícito, na prática e no pensamento de europeus e norte-americanos em suas relações com os “outros”. É óbvio que também os “outros”, sejam eles japoneses, chineses, hindus, árabes, sul-americanos, caribenhos ou eslavos também respondem ideologicamente. Ainda que em distintas gradações, todos estão inseridos no vasto processo de racialização do mundo. (IANNI, 1996, p. 19).

3. As representações mediáticas do Outro

Hoje em dia é inimaginável pensarmos a relação Eu – Outro sem a mediação da tecnologia. O mundo é demasiado amplo, complexo e diverso, sendo impossível para o ser humano, ao longo de uma vida, dar resposta à sua sede por informação e conhecimento, limitando-se apenas às relações diretas. Os *media* ajudam-nos pois nesta apreensão, compreensão do mundo e do Outro e na formação do nosso imaginário porque “qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada. As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas”. (ANDERSON, 2008, p. 33). Mas mais do que refletirem a realidade, os *media* também a constroem, *re-apresentam*. Adicionalmente, os produtos mediáticos, sejam eles informativos ou de entretenimento, reais ou ficcionais, não são neutrais. Por detrás das organizações existem pessoas com interesses, ideologias particulares, nomeadamente a da manutenção do *statu quo* e a do controle do discurso público. O objetivo destas elites é, antes de mais, que o sentido presente nos textos mediáticos seja “naturalizado” – isto é, chegue até nós sob a forma de suposições tidas como certas [daí que] não se podem aceitar textos à primeira uma vez que contém subtextos [e] todo um conjunto de textos podem ter uma ainda maior metamensagem invisível” (GAMSON [et al.], 1992, p. 380-381). Esta espécie de camuflagem ideológica é, por exemplo, constatada no que Solomos e Back (2000, p. 20-21) designam de “narrativa racial escondida [...] que finta as acusações de racismo [e onde] a raça é frequentemente codificada em termos de ‘diferença’ e ‘cultura’.”

Nas análises noticiosas que levou a cabo, Van Dijk (2000, p. 34) constatou que as ideologias raciais conseguiram passar por baixo do tapete através de um racismo discursivo, mais democrático e respeitável, assente no uso de palavras depreciativas, *i.e.*, “palavras-código”. Ele observou ainda como as estruturas e estratégias noticiosas contribuem para a sustentação de um racismo de elite, na medida em que “as primeiras ‘definições da situação’ e as primeiras opiniões [são] geralmente aquelas das autoridades ou de outras elites brancas”. Igualmente, após examinarem textos jornalísticos extraídos da imprensa portuguesa, Silveirinha e Cristo (2004, p. 124, 135) repararam que a “linguagem [...] nunca é inocente, mesmo que tenha por objetivo último a maior neutralidade possível” salientando, nos exemplos, um “denominador comum: o imigrante surge sempre investido de um papel passivo, totalmente dependente da ação das instituições nacionais”.

Assim, ao participarem na “textura geral da experiência” quotidiana e ao naturalizarem determinados pontos de vista, as representações mediáticas definem o “senso comum” e representações problemáticas podem ter consequências negativas. Silverstone (1999, p. 136) antecipa, ainda, uma polémica maior: “o que acontece quando deixa de existir ‘outros’? O que nos acontece quando não vemos o outro porque



eles parecem semelhantes a nós ou estão tão distantes que deixam de possuir *status*, significado para nós?”. Nesta indagação está subjacente uma grande questão que é a da invisibilidade, o aniquilamento do Outro, a negação da sua agência e do poder de se autorepresentar, seja através de uma total exclusão, ou de uma visibilidade parcial ou distorcida que acaba, também ela, por ser uma exclusão.

4. Invisibilidade ou visibilidade invisível?

Retomando o ponto das representações raciais, Hall (1992, p. 15-16) sublinha que o conhecimento deveria ser procurado nos “silêncios”, no “imaginário à superfície a falar sobre um conteúdo indizível, do conteúdo reprimido de uma cultura”. Na mesma linha, para Ott e Mack (2014, p. 151) a característica mais marcante das representações raciais nos Estados Unidos é a exclusão: “As minorias raciais simplesmente não existem em grande parte dos *media* que consumimos diariamente, e esta ausência reforça as estruturas ideológicas de poder ao sobrerrepresentar o dominante grupo branco nos textos mediáticos”. Eles exemplificam com o facto da população latina, constituir em 2010, 16% da população total, cerca de 50.5 milhões de pessoas e tal número não ser espelhado nos *media* de referência.

Esta ideia da negação, da ausência, é uma das marcas do pós-estruturalismo que sustenta que “para cada estrutura postulada, existe um ‘contexto’ negativo não reconhecido, mas necessário”, havendo assim uma “relação entre um conceito ‘positivo’ (‘presença’) e um contexto ‘negativo’ (‘ausência’)”. (STROHMAYER, 2005, p. 8). O problema é que o não reconhecimento impede o confronto e aceitação.

Se a desigualdade é um fenómeno sócioeconómico, a exclusão é sobretudo um fenómeno cultural e social, um fenómeno de civilização. Trata-se de um processo histórico através do qual uma cultura, por via de um discurso de verdade, cria o interdito e o rejeita. (SOUZA SANTOS, 1995, p. 2)

Alternativamente, quando lhes é dada visibilidade, frequentemente as minorias são vítimas de estereótipos. Walter Lippman, nos anos 20 do século passado, já chamava a atenção para as vantagens do uso de estereótipos. Ao funcionarem como atalhos, condensavam informação, facilmente acessível e reconhecível, acerca do mundo em geral. O problema colocou-se quando se começou a olhar para os estereótipos como sendo a realidade, descurando o seu poder fragmentário “porque cria um consenso imaginado; que é, ‘isto é o que nós pensamos deles’”. (JONES; JONES, 1999, p. 106). Os estereótipos são geralmente

impressões superficiais que providenciam bocados de informação. [S]ão como fotografias que enquadram e congelam um fragmento do real e depois o projetam como o todo. O que é dinâmico e mutável torna-se estático. Tal como uma foto instantânea mostra uma imagem verdadeira, embora parcial, também estas imagens culturais contêm alguma verdade. É por isso que são tão difíceis de mudar. (COOKE, 1997, p. 99).

Podem ser positivos ou negativos, todavia, associam-se frequentemente a ideias preconceituosas, reforçadas graças à repetição e ausência de alternativas.

No campo das representações estereotipadas, Jones e Jones (1999, p. 123) referem que o tipo de programas que enfatizam as minorias étnicas como “o outro” estão geralmente relacionados a viagens, música ou desporto. Aqui, acima de tudo, é acentuada a diferença através da celebração do exótico, vulgarmente associado ao vestuário, culinária, arquitetura, sexualidade e beleza/força física (FERGUSON, 2004, p. 77). Note-se, porém, que estas não são tendências recentes. No passado colonial, a diferença tinha de ser explicada e a recusa em reconhecer o Outro como igual, a tendência de impor os moldes europeus e

a projeção das fantasias dos ocidentais sobre o Outro levaram a que grande parte das representações fosse marcada pela estereotipagem. Também, desde cedo se percebeu que mais do que o seu potencial braçal, o Outro possuía um trunfo acrescido – a sua imagem – que podia ser exibida em museus, feiras ou nos invólucros de produtos do quotidiano como sabões, fósforos, biscoitos, chá ou chocolate³. As imagens da diferença - “fluxos subterrâneos de desejo e tabu” - constituíam assim um “repositório do proibido” (MCCLINTOCK, 2002, p. 511).

Tanto na altura como agora, “o exotismo [...] veio a significar uma série de alternativas [...] que carregam com elas a promessa de prazer do diferente dentro da segurança daquilo que é normal.” (FERGUSON, 2004, p. 125). Por exemplo, o imaginário da viagem,

esse desejo de fazer existir em um “alhares” uma sociedade de prazer e saudade, [esses] discursos [...] que exaltam a doçura das sociedades “selvagens”, e, correlativamente fustigam tudo o que pertence ao Ocidente ainda são atuais. Se não o fossem, não nos seriam diretamente acessíveis, não nos tocariam mais nada. (LAPLANTINE, 1987, p. 34).

A questão do exótico está intimamente ligada à comercialização da diferença, que encontra terreno fértil em sociedades que valorizam cada vez mais os padrões de consumo como marcadores de identidade. Hall (1998, p. 337) aponta mesmo que “não há nada que o pós-modernismo global mais adore do que um certo tipo de diferença: um toque de etnicidade, um “sabor” do exótico e, como dizemos em inglês, *a bit of the other* (expressão que no Reino Unido possui não só uma conotação étnica, como também sexual)”.

Há, no entanto, uma distinção que deve ser feita entre a promoção da diferença e diversidade com intuítos (diremos) *pro bono publico*, e a promoção do multiculturalismo com fins comerciais. A demarcação é, contudo, por vezes, polémica e difícil de concretizar. Solomos e Back (1995, p. 103) dão o exemplo das companhias British Airways, Benetton, Coca-Cola e Reebok, que “abraçam uma humanidade comum e harmonia enquanto reforçam arquétipos culturais e raciais”.

Hooks (1992, p. 380) aponta ainda para o facto de que a exploração comercial do Outro o descontextualiza, nega-lhe a sua importância histórica e complexidade e, ao transformá-lo num produto, diminui o seu poder contestatário e de resistência. Daí que “o receio primordial é que as diferenças culturais, étnicas e raciais continuarão a ser mercantilizadas e oferecidas como um novo prato para enriquecer o palato branco – que o Outro será comido, consumido, e esquecido.” Quiçá seja esta preocupação que leva Appadurai (2008) a afirmar que “o ‘outro’ cultural talvez se tenha tornado mais aceitável, mas o ‘outro’ político nem sempre. Isto é, gostamos de enquadrar o ‘outro’ em festivais culturais ou quando pensamos na cozinha deste ou daquele país, mas dar-lhe voz, fazê-lo participar politicamente é outra coisa”.

5. Como trazer o ‘Outro’ para junto de mim?

No mundo tradicional tínhamos de responder cara-a-cara pelos nossos atos, mas as tecnologias vieram alterar as relações pessoais, o nosso universo ético. A televisão, por exemplo, mostra constantemente cenários de conflito sem estragos, exércitos ou vítimas, isto é, “ações sem consequências”. Para Silverstone, os *media* são de certa forma “amorais” pois isentam-nos de responsabilidade e apesar de nos exigirem respostas éticas, não nos facultam os recursos para o fazer:

³ Salienta-se, a este propósito e a título de curiosidade, o Museu Americano do P.T. Barnum aberto de 1841 a 1865, a Grande Exposição, no Palácio de Cristal, em Londres, em 1851, a Feira Mundial de Paris em 1889 e a *Exposição Internacional de Antuérpia*, em 1894, assim como os anúncios dos sabões Pears por volta de 1880.



significados mediados circulam [...] através de infinitas intertextualidades [...] nas quais nós como produtores e consumidores agimos e interagimos, procurando urgentemente dar sentido ao mundo... mas também, e ao mesmo tempo, usando os significados dos media para evitar o mundo, para nos distanciarmos dele, dos desafios, talvez, da responsabilidade e da atenção pelo reconhecimento da diferença. (SILVERSTONE, 1999, p. 13, 137).

O autor define o Outro como pessoas próximas ou distantes histórica, geográfica ou afetivamente e com as quais temos obrigatoriamente um relacionamento. Ele chega mesmo a repetir – “sem o outro estou perdido”. É porque o outro é importante para mim, não o devo ignorar, nem presumir simplesmente que o mundo é um reflexo da minha experiência. Devo sim, perante ele, assumir responsabilidades, o que envolve escolhas morais acerca do modo como eu o represento. Também o jornalista polaco Ryszard Kapuscinski (2005) chamava a atenção para esta necessidade de diálogo com o ‘outro’, enquanto conceito universal e mutável, e não como algo na mira do homem branco europeu:

nós estaremos constantemente a encontrar um novo Outro, que emergirá calmamente do caos e tumulto do presente. É possível que este novo Outro surja do encontro de duas correntes contraditórias que moldam a cultura do mundo contemporâneo – a corrente da globalização da nossa realidade e a corrente da conservação da nossa diversidade, diferenças e singularidade. O Outro poderá ser o resultado e o herdeiro dessas duas correntes. (KAPUSCINSKI (2005)

O dilema em torno da diferença com que indivíduos, organizações e Estados são confrontados é bem resumido por Sousa Santos, que salienta a existência do

universalismo antidiferencialista que opera pela negação das diferenças [...] segundo a norma da homogeneização que impede a comparação pela destruição dos termos de comparação [...] e [do] universalismo diferencialista que opera pela absolutização das diferenças [...] segundo a norma do relativismo que torna incomparáveis as diferenças pela ausência de critérios transculturais [...] Se o primeiro universalismo inferioriza pelo excesso de semelhança, o segundo inferioriza pelo excesso de diferença. (1995, p. 6)

Para o sociólogo (SOUSA SANTOS, 1995, p. 44), a solução passa pela aceitação de um “novo imperativo categórico”: “temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza”.

O caminho moral, de que fala Silverstone, pode ser percorrido através de um questionamento duplo - às rerepresentações que são diariamente criadas acerca do Outro e à nossa forma de pensar, e mediante um compromisso dialógico. Vejamos primeiro a querela em torno das representações.

O século XX trouxe, através de pensadores como Saussure, Levinas, Heidegger e Foucault, uma interrogação à filosofia ocidental que pôs em causa o axioma de que através da fidelidade das representações mentais se atingiria a verdade absoluta das coisas e assim o conhecimento. Esta crítica, inicialmente presente nos campos da filosofia e das artes, rapidamente se alastrou, nas décadas de 60 e 70, a outras áreas das ciências humanas:

o que estas crises – na ciência, artes e política – têm em comum é o ataque contra a autoridade e as formas estabelecidas e poder discursivo. A questão fulcral a ser respondida passou a ser: quem tem o poder para produzir representações do mundo autorizadas e o quê/quem são os legítimos objetos/sujeitos da representação científica? (Söderström, 2005, p. 13).

Uma pergunta análoga é feita por Hallam e Street (2000, p. 2): “Tal reconhecimento da parcialidade das verdades culturais e históricas necessariamente levanta questões acerca dos efeitos culturais de uma

qualquer representação: de que forma ela opera para excluir, silenciar, traduzir ou enaltecer os outros?”

Este abanar do *statu quo* pavimentou o caminho para a introdução de um conceito crucial nas ciências sociais, associado ao filósofo francês Jacques Derrida, - o de ‘desconstrução’⁴. A palavra de ordem era desconstruir para construir, “recuperar na exposição decorativa do-que-é-óbvio, o abuso ideológico que [...] nele se dissimula” (BARTHES, 2001, p. 174).

Uma das técnicas ao serviço da desconstrução é, por exemplo, “descolonizar a definição de ‘normal’”, associada à categoria branco. (SOLOMOS; BACK, 2000, p. 22). Ferguson (2004, p. 75) refere que “ao representar certas formas de alteridade, é frequentemente necessário para os *media* estabelecerem a norma perante a qual se possa medir a relativa indesejabilidade do outro em questão.” Nas representações da raça, a norma é a categoria ‘branco’, perante a qual todas as outras categorias (não-brancas) são comparadas.

A superioridade branca não é afirmada, mas simplesmente presumida – os brancos são os objetivos, os especialistas, os que não causam problemas, aqueles que julgam, que estão “em casa” no mundo, aqueles cuja prerrogativa é criar leis que organizem a desordem. (SHOHAT; STAM, 2006, p. 292)

Para Gallagher (2007, p. 9-10), a norma é assim sinónimo de poder, privilégio e dominação, onde ser ‘branco’ é visto como “identidade social uniforme, imutável, incontestada e uma ocorrência natural, ao invés de algo que foi e continua a ser forjado no meio de contestação política, coerção e violência”. O autor explica ainda que “a manutenção do ‘branco’ como uma identidade racial hegemónica e normativa é alcançada através do alcance internacional dos *media* Ocidentais, da geopolítica, e da promoção dos padrões de consumo e estilos de vida ‘brancos’ à volta do globo.” Dyer (2005, p. 10) resume os argumentos ao referir que “enquanto a raça for algo aplicado somente às pessoas não-brancas [...] as Outras pessoas são ‘racializadas’, nós somos apenas pessoas [...] Não há posição mais poderosa que aquela de ser ‘apenas’ humano [e] falar em nome da humanidade”.

A desconstrução, como sinónimo de desestabilização ou “bricolage” das práticas, (STROHMAYER, 2005, p. 8), também pode ser direcionada aos produtos mediáticos. Antes de mais, há que ter em atenção que a realidade veiculada pelos *media* é, de certa forma, parcial e incompleta. Particularizando o caso da televisão, Fiske explica:

Até pode haver uma realidade empirista e objetiva lá fora, mas não existe um modo objetivo, universal de a perceber e compreender. O que é entendido como realidade em qualquer cultura é o produto dos códigos dessa mesma cultura, assim, ‘realidade’ já é sempre codificada, nunca é ‘em bruto’. E se esse bocado de realidade codificado é televisionado, os códigos técnicos e as convenções representacionais do *medium* são trazidos ao de cima de forma a torná-lo (a) tecnologicamente transmissível e (b) um texto cultural apropriado para as suas audiências. (1987, p. 4-5)

Uma académica que tem vindo a estudar as representações ocidentais acerca do Outro, os problemas e as formas de os contornar é Elfriede Fürsich (2010). Tendo analisado discursos acerca da globalização, numa variedade de meios, desde programas de viagens e jornalismo empresarial até recensões musicais e sítios da internet africanos, a investigadora reparou que no âmbito internacional, ao favorecer a proximidade cultural, o conflito, a pouca ambiguidade e a análise e agendas de certas elites, o jornalismo ocidental tem sido limitado nas coberturas que faz acerca do Outro. Apesar de antecipar algumas críticas, a

4 Inicialmente ligado à análise textual, o termo foi adotado pelos teóricos sociais que argumentavam que a sociedade poderia ser ‘desconstruída’ tal como um texto. ‘Desconstrução’ veio assim a significar o processo de “desvendar as tensões e contradições [...] os significados escondidos e suposições [...] as inconsistências e ausências”. (BRUCE; YEARLEY, 2006, p. 62-63).



colaboradora da UNESCO propõe estratégias, ao nível da produção, conteúdo e audiências, que encorajem uma maior diversidade de assuntos e contextos. Assumindo como inspiração a escola realista da antropologia visual e os programas de viagens, a autora sugere, por exemplo, que se altere o discurso audiovisual de forma a quebrar com as expectativas dos telespectadores e com a lógica produtiva e que se aposte num jornalista mais interventivo e dialógico. Na mesma linha, Gaines (2010, p. 29-32) salienta a importância do método analítico semiótico, que visa esmiuçar as condições de produção mediática, as motivações dos produtores e os contextos e identidades que afetam a receção e interpretação individuais.

No panorama português, nos últimos anos, a tendência foi a de associar as minorias étnicas às temáticas de trabalho, criminalidade, realojamento, imigração ilegal, e esporadicamente, integração social. No caso dos comportamentos desviantes, Cunha (2003, p. 6) observou a utilização de “imagens de arquivo para ilustrar notícias do momento, o que provoca uma distorção na informação” e de “técnicas de filmagem e alinhamento [que] fazem apelo às emoções e aos sentimentos primeiros de todos os seres humanos, nomeadamente ao medo e à violência, opondo o bem e o mal e instituindo, recorrentemente, os mesmos heróis e vilões”. Contudo, algo está a mudar o que se reflete num aumento das “boas práticas” concretizadas através de uma maior preocupação com os enquadramentos imagéticos na imprensa e televisão, em tons mais neutros e fontes alternativas, na contextualização das matérias e na referência a dados estatísticos atualizados.

Um segundo questionamento, que deve ser dirigido ao nosso consciente e às nossas práticas, designa-se de ‘reflectividade’ ou ‘reflexividade’. Consiste na capacidade de nos monitorarmos a nós mesmos e de ter em conta que “os fatos que nós vemos dependem de onde estamos posicionados e dos hábitos dos nossos olhos” (LIPPMANN, 1998, p. 80). Por reconhecer o poder das representações coloniais que se cristalizaram nos discursos, mentes e comportamentos contemporâneos, Ruy Duarte de Carvalho, em 2008, numa Conferência da Gulbenkian, que questionava se ‘Podemos viver sem o outro?’, proferiu que já era altura de uma “contra-descoberta [...] do saber ocidental”, hora para uma “releitura geral de tudo quanto está registado sobre o saber do outro [...] à luz [...] de paradigmas outros”. Haverá neste apelo, com laivos de utopia, reflexividade maior?

Por associação de ideias, o que o escritor angolano criticava era o carácter eurocêntrico das representações, contudo dizer que as culturas tendem a olhar para o seu próprio umbigo não é propriamente uma novidade. Inclusive, muitos dos nossos pontos de vista são etnocêntricos, mas “o problema com o etnocentrismo não é apenas porque gostamos daqueles que se assemelham a nós e tendemos a ver a nossa ‘cultura’ como a melhor, mas porque não reconhecemos o fato de que o fazemos, e permitimos que isso nuble a nossa compreensão de outras culturas.” (MCLAREN, 1998, p. 40). A questão dos estereótipos também é um item sensível

uma vez que os estereótipos operam muitas vezes a um nível inconsciente e, como tal, são persistentes, as pessoas têm de trabalhar conscientemente de modo a rejeitá-los. Primeiro, elas devem reconhecer o estereótipo, e de seguida têm de obter informação que o contrarie. Isto não é fácil porque [...] nós tendemos a “ver” o comportamento que se enquadra nos nossos estereótipos e ignorar o que não se enquadra. (Martin; Nakayama, 2010, p. 207).

Em resposta ao apelo de Silverstone, Holliday e colegas (2004, p. 189) clarificam que “a abertura a outras culturas não implica a abstenção de julgamento mas antes a abstenção de *pré julgamento* baseada na ignorância. Abertura implica uma vontade de aprender ao pesquisar outras culturas e isto ajuda no desenvolvimento do próprio sentido moral.”

A questão não é ‘se’ podemos viver com o ‘outro’, mas sim as ‘formas’ de vivermos com ele... é precisamente, por isso, que só nos resta negociar e experimentar com o ‘outro’ de uma maneira que seja autêntica... mesmo sabendo que, por vezes, esse diálogo vai ser conflituoso, desconfortável ou intransponível. (APPADURAI, 2008)

Uma terceira estratégia será o encetamento de um diálogo efetivo com aquele que, para cada sujeito, é diferente e desconhecido. Parece *lógico* afirmar que para melhor representar o Outro temos, primeiramente, de o saber ouvir, o que implica naturalmente abraçar um certo pluralismo e relativismo cultural, que consiste em ter em conta os contextos específicos dos indivíduos, na hora de os descrever e julgar. Mas o reconhecimento da necessidade de diálogo não elimina a sua dificuldade de concretização. Hartog, no capítulo ‘Retórica da Alteridade’, começa por explicar:

Dizer o *outro* é enuncia-lo como diferente – é enunciar que há dois termos, *a* e *b*, e que *a* não é *b*. [...] Um narrador, pertencente ao grupo *a*, contará *b* às pessoas de *a*; há o mundo em que se conta e o mundo que se conta. Como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta? Esse é o problema do narrador. Ele confronta-se com um problema de tradução. (1999, p. 229)

Fabian (2006, p. 143) reconhece este problema no âmbito da antropologia. Servindo de suporte à política colonial e de progresso do Ocidente, esta disciplina tem sido marcada pela contradição ao “negar a coetaneidade” ao outro, resultando daí um “discurso assíncrono”. Quer isto dizer que os antropólogos, no trabalho etnográfico, devem relacionar-se com pessoas de outras culturas como interlocutores, que coexistem no mesmo espaço e tempo, mas o que acontece é que o Outro deixa de ser encarado como um parceiro de diálogo para ser visto como um objeto estático a ser observado. Para o teórico alemão há assim uma contradição entre a prática e o discurso antropológico que resulta do uso “esquizogénico” do tempo. Para resolver este dilema de um “tempo de tradução e negociação descontínuo”, Bhabha (1988, p. 208-209) sugere um espaço de articulação alternativo onde “encontraremos aquelas palavras com as quais podemos falar de Nós mesmos e dos Outros. E ao explorar esta hibridez, este “Terceiro Espaço”, poderemos eludir as políticas de polaridade e emergir como os outros de nós mesmos”. Já bem presente na música popular, culinária ou linguagem, é neste conceito fluído onde devemos canalizar os nossos esforços para um melhor entendimento e coexistência com o Outro, uma vez que a hibridez é contra as identidades fixas e a favor do sincretismo, crioulização e mestiçagem. É um “processo criativo de mistura que levou à formação de algo distintivamente novo e diferente, mas que contém no seu interior traços (frequentemente contraditórios) dos seus progenitores.” (MITCHELL, 2005, p. 188). Mas é precisamente contra essa presença do velho no novo que Duarte de Carvalho (2008) se insurgiu. Ciente da “expansão ocidental ainda em curso”, o antropólogo lançou um alerta para estes processos de hibridização que envolvem frequentemente trocas desiguais, dizendo que é “tempo de ouvir o ‘outro’⁵ enquanto o “outro” ainda existe, antes que haja só o *outro*, o tal imprevisível mestiço universal que o tempo se encarregará de produzir”.

Em jeito de conclusão, o que se pretende no final é que realmente todos tenham tempo de antena no espaço público e que se condene o “discurso falsamente polifónico que marginaliza e enfraquece certas vozes para em seguida fingir um diálogo com uma entidade-fantoches já enfraquecida por diversas falsificações”. (Shohat; Stam, 2006, p. 312).

5 Duarte de Carvalho (2008) faz uma distinção entre um Outro, sublinhado ou em itálico, (descendentes híbridos estabelecidos nas ex-metrópoles); o ‘Outro’, entre apóstrofes, (ex-colonizados ocidentalizados); e o “Outro”, entre aspas, (nacionais das ex-colónias, pouco ocidentalizados, geralmente os mais ‘velhos’).



6. Considerações finais

A elevada reflexividade, o reconhecimento da diferença e maleabilidade das representações são características fundamentais (não só, mas também) do pós-modernismo, corrente de pensamento que defende que “não existe apenas um modo efetivo de analisar o mundo (o que é por vezes denominado de metanarrativa ou discurso totalizante). Ao invés, existem muitas formas divergentes de representar a verdade, dependendo das relações de poder envolvidas.” (KNOX; PINCH, 2010, p. 51). Desta forma, as diferenças raciais não podem ser analisadas *per se*, mas devem sim ser enquadradas nos sistemas de privilégio instituídos:

O imaginário racial é central para a organização do mundo moderno. A que custo regiões e países exportam os seus bens, que vozes são ouvidas em encontros internacionais, quem bombardeia e quem é bombardeado, que consegue que trabalhos, habitação, acesso aos cuidados de saúde e duração, que atividades culturais são subsidiadas e vendidas, em que termos são validadas – tudo isto é inextricável do imaginário racial. (DYER, 2005, p. 9)

Igualmente, quando se fala em práticas sociais racistas elas são sempre direcionadas, isto é, existem num determinado meio, visam um determinado alvo e são perpetradas por determinadas pessoas, que se consideram detentoras do poder de decidir o que é certo ou errado, quem deve ser incluído e quem deve ficar à porta. Mais do que meras diferenças de gostos e estilos de vida, em jogo estão principalmente os recursos materiais e simbólicos disponíveis:

Não podem existir homens controladores sem mulheres cujas opções são restringidas; não pode existir uma raça valorada sem raças definidas como o 'outro'; não podem existir proprietários ou gerentes sem trabalhadores que produzam os bens e serviços que os proprietários possuem e os gerentes controlam; e não pode haver privilégio heterossexual sem gays e lésbicas que são identificados como 'anormais' ou como o 'outro'. (WEBER, 1998, p. 20)

E é por causa deste emaranhado que, para Ianni (1996, p. 6), o conceito 'raça', não só não desapareceu como ganhou força: “Ocorre que 'raça', ao lado de 'casta', 'classe' e 'nação', tornou-se uma categoria frequentemente utilizada para classificar indivíduos e coletividades, por meio da qual procura-se distinguir uns e outros, nativos e estrangeiros, conhecidos e estranhos, naturais e exóticos, amigos e inimigos”.

Um dos campos onde estas dinâmicas também se verificam é o dos *media*, que ganha uma relevância acrescida pelo fato dos *media* serem os principais definidores da realidade, das consciências e do que é tido como verdadeiro ou falso. Apesar do ponto de vista preferencial que usualmente é posto à disponibilidade do leitor, um dos atrativos dos meios à escala global é a capacidade de surpreender e inovar, de abrir uma fresta para que contra-discursos não hegemônicos possam vir ao de cima. Gamson et al. (1992, p. 373) notam assim que a volatilidade dos *media* “permite muito espaço para desafidores, tais como movimentos sociais, poderem oferecer construções da realidade concorrentes e encontrarem apoio nos leitores”.

Perante a dúvida de como deveremos tratar o Outro, talvez tenhamos, como diz Appadurai (2008), apenas de nos lembrar que “às vezes o 'outro' está próximo de nós [...] Ou então, somos também nós que, na era da globalização, do cosmopolitismo, da internet, adotamos múltiplas identidades ou pelo menos temos essa fantasia. O 'outro' nem sempre é o desconhecido.”

Referências

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

- APPADURAI, Arjun. **Só nos resta dialogar com o “outro”**. Entrevistador: Vítor Belanciano. Público, 28 out. 2008. Disponível em: <http://www.publico.pt/temas/jornal/arjun-appadurai-so-nos-resta-dialogar--com-o-outro-281649>. Acesso em: 18 out. 2014.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BHABHA, Homi. Cultural diversity and cultural differences, 1998. In: ASHCROFT, Bill [et al.] (Eds.). **The post-colonial studies reader**. London: Routledge, 1995. cap. 35, p. 206-209.
- BRUCE, Steve; YEARLEY, Steven. **The Sage dictionary of sociology**. Thousand Oaks: SAGE, 2006.
- CABECINHAS, Rosa. Racismo e xenophobia. **Comunicación e cidadania**, n. 2, 2008. Disponível em: https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/9639/1/Cabecinhas_ComunicacionCidadania_2008_vol2.pdf. Acesso em: 30 dez. 2014.
- COOKE, Miriam. Listen to the image speak, 1997. In: HOLLIDAY, Adrian [et al.]. **Intercultural Communication**. London: Routledge, 2004. p. 99-100.
- CUNHA, Isabel. **A Imigração e as minorias na imprensa e na televisão**, 2003. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/cunha-isabel-ferin-imigracao.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2014.
- DUARTE DE CARVALHO, Rui. **Tempo de ouvir o ‘outro’ enquanto o “outro” existe, antes que haja só o outro...**, 2008. Disponível em: <http://www.proximofuturo.gulbenkian.pt/blog/tempo-de-ouvir-o-outro-enquanto-o-outro-ainda-existe-antes-que-haja-so-o-outro>. Acesso em: 16 set. 2012.
- DYER, Richard. The Matter of Whiteness. In: ROTHENBERG, Paula (ed.) **White privilege. essential readings on the other side of racism**. 2. ed. New York: Worth Publishers, 2005. cap. 1, p. 9-14.
- FANON, Frantz. Racismo e cultura, 1956. In: SANCHES, Manuela (ed.). **Malhas que os impérios tecem**. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2011. cap. II, p. 273-285.
- FABIAN, Johannes. The other revisited. Critical afterthoughts. **Anthropological theory**, vol. 6, n. 2, p. 139-152, 2006. Disponível em: <http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Fabian,%20The%20Other%20Revisited.pdf>. Acesso em: 18 out. 2014.
- FERGUSON, Robert. **The media in question**. London, New York: Arnold, 2004.
- FERGUSON, Niall. **Civilização**. O Ocidente e os outros. Porto: Civilização Editora, 2011.
- FISKE, John. **Television culture**. London: Routledge, 1987.
- FÜRSICH, Elfriede. Media and the representation of others. **International social science journal**, vol. 61, n. 199, p. 113-130, 2010. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2451.2010.01751.x/abstract>. Acesso em: 16 maio 2012.
- GAINES, Elliot. **Media literacy and semiotics**. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- GALLAGHER, Charles. White. In: VERA, Hernán; FEAGIN, Joe (Eds.). **Handbook of the sociology of racial and ethnic relations**. New York: Springer, 2007. cap. 2, p. 9-14.
- GAMSON, William [et al.]. Media images and the social construction of reality. **Annual review of sociology**, vol. 18, p. 373-393, 1992. Disponível em: <http://www.csun.edu/~snk1966/Gamson%20>



[et%20al%20-%20Media%20Images%20and%20the%20Social%20Construction%20of%20Reality.pdf](#). Acesso em: 2 maio 2013.

HALL, Stuart. The west and the rest: Discourse and power. In: HALL, Stuart; GIEBEN, B. **Formations of modernity**. Cambridge: OUP, 1992. cap. 6, p. 275-331.

_____. **Representation**: cultural representations and signifying practices. Thousand Oaks: SAGE, 1997.

_____. Que “negro” é esse na cultura negra?, 1998. In: _____. **Da diáspora**. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 335-349.

HALLAM, Elizabeth; STREET, Brian. **Cultural encounters – representing ‘otherness’**. London: Routledge, 2000.

HARINDRANATH, Ramaswami. **Perspectives on global cultures**. Berkshire: OUP, 2006.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HOLLIDAY, Adrian [et al.]. **Intercultural communication**. London: Routledge, 2004.

HOOKS, Bell. Eating the Other: Desire and resistance. In: _____. **Black looks**: race and representation. Boston: South End Press, 1992. cap. 2, p. 21-39.

IANNI, Octavio. A racialização do mundo. **Tempo social**, vol. 8, n. 1, p. 1-23, 1996. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v081/a_racializacao.pdf. Acesso em: 6 dez 2014.

JONES, Marsha; Jones, Emma. **Mass media**. London: MacMillan Press Ltd, 1999.

KAPUSCINSKI, Ryszard. **Encountering the Other**: The challenge for the 21st century, 2005. Disponível em: http://www.digitalnpq.org/articles/nobel/8/08-05-2005/ryszard_kapuscinski. Acesso em: 18 out 2014.

KNOX, Paul; PINCH, Steven. **Urban social geography**. 6. ed. Essex: Pearson Education Ltd., 2010.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo. Editora Brasiliense, 1987.

LIPPMANN, Walter. **Opinião pública**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

LITTLEWOOD, Roland; LIPSEGE, Maurice. Aliens and alienists: ethnic minorities and psychiatry, 1997. In: HOLLIDAY, Adrian [et al.]. **Intercultural communication**. London: Routledge, 2004. p. 118.

MARTIN, Judith; NAKAYAMA, Thomas. **Intercultural communication in contexts**. 5. ed. New York: McGraw-Hill, 2010.

MCCLINTOCK, Anne. Soft-Soaping Empire. Commodity racism and imperial advertising. In: MIRZOEFF, Nicholas (Ed.). **The visual culture reader**. 2. ed. London: Routledge, 2002. cap. 26, p. 304-316.

MCLAREN, Margaret. **Interpreting cultural differences**. The challenge of intercultural communi-

tion. Norfolk: Peter Francis Publishers, 1998.

MILES, Robert; BROWN, Malcolm. **Racism**. 2. ed. London: Routledge, 2003.

MITCHELL, Katharyne. Hybridity. In: SIBLEY, David [et al.] (Eds.). **Cultural geography**. A critical dictionary of key concepts. London, New York: I. B. Tauris, 2005. p. 188-193.

OTT, Brian; MACK, Robert. **Critical media studies**. 2. ed. Chichester: Wiley Blackwell, 2014.

SAID, Edward. Orientalism, 1978. In: ASHCROFT, Bill [et al.] (Eds.). **The post-colonial studies reader**. London: Routledge, 1995. cap. 12, p. 87-91.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVEIRINHA, Maria; CRISTO, Ana. A construção discursiva dos imigrantes na imprensa. **Revista crítica de ciências sociais**. vol. 69, p. 117-137, 2004. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/69/RCCS69-117-137-Silveirinha%20e%20Cristo.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2014.

SILVERSTONE, Roger. **Why study the media?** Thousand Oaks: SAGE, 1999.

SLATER, David. Post-colonial questions for global times. In: **Review of international political economy**, vol. 5, n. 4, p. 647-678. London: Routledge, 1998. Disponível em: http://www.tek.uni-corvinus.hu/files/szovegek/slater_post-colonial_questions_for_global_times.pdf. Acesso em: 11 dez. 2014.

SÖDERSTRÖM, Ola. Representation. In: SIBLEY, David [et al.] (Eds.). **Cultural geography**. A critical dictionary of key concepts. London, New York: I. B. Tauris, 2005. p. 11-15.

SOLOMOS, John; BACK, Les. Racism and society, 1996. In: HOLLIDAY, Adrian [et al.]. **Intercultural communication**. London: Routledge, 2004. p. 101-103.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **A construção multicultural da igualdade e da diferença**, 1995. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/135/135.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2012.

STASZAK, Jean. Other/Otherness. **International encyclopedia of human geography**, 2008. Disponível em: <http://www.unige.ch/sciences-societe/geo/collaborateurs/publicationsJFS/OtherOtherness.pdf>. Acesso em: 4 out. 2014.

STROHMAYER, Ulf. Post-structuralism. In: SIBLEY, David. [et al.] (Eds.). **Cultural geography**. A critical dictionary of key concepts. London, New York: I. B. Tauris, 2005. p. 6-10.

VALA, Jorge et al. **Novos racismos**. Perspectivas comparativas. Lisboa: Editora Celta, 1999.

VAN DIJK, Teun. New(s) racism: a discourse analytical approach. In: COTTLE, Simon (Ed.) **Ethnic minorities and the media**. Buckingham, Philadelphia: OUP, 2000. cap. 2, p. 33-49.

WEBER, Lynn. A Conceptual framework for understanding race, class, gender, and sexuality. **Psychology of woman quarterly**. vol. 22, p.13-23. Cambridge: CUP, 1998. Disponível em: <https://diversity.unc.edu/files/2014/05/Lynn-weber.pdf>. Acesso em: 4 nov. 2014.

WOORTMANN, Klaas. O selvagem e a história. Heródoto e a questão do Outro. **Revista de antropologia**. São Paulo: USP. vol. 43, n. 1, p. 13-59, 2000. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27088>. Acesso em: 25 nov. 2014.



ABSTRACT:

This article aims to reflect on how the West has been creating and relating historically to the Other, stressing the importance of difference and representation, key concepts in postcolonial theory. Based on the observation that the media is one of the most relevant contemporary fields for the analysis of intercultural exchanges, the text discusses how the hegemonic discourses of the past were updated and adapted, but also how alternative emancipatory practices and effective dialogues can be materialized.

KEYWORDS: *Other; West; Difference; Media representation.*

RESUMEN:

Este texto visa reflexionar sobre el modo como el Occidente ha ido creando y se relacionando históricamente con el Otro. Subrayando la importancia de la diferencia y de la representación, conceptos clave en la teoría postcolonial, y a partir de la constatación de que uno de los campos contemporáneos más relevantes para el análisis de los intercambios culturales proviene de los media, nos centraremos en la forma como los discursos hegemónicos del pasado se actualizaran y se moldaran, y aún la manera como las prácticas alternativas emancipatorias y los diálogos efectivos pueden ser formalizados.

PALABRAS CLAVE: *Otro, Occidente, Diferencia, Representación mediática.*