

O ORIENTALISMO, OU A AFIRMAÇÃO DO DISCURSO HEGEMÔNICO DO OCIDENTE

Ettore Schimid Batalha¹

RESUMO

O Orientalismo é um dos marcos que definem as obras e pesquisas comumente chamadas de Estudos Pós-Coloniais. O livro de Edward Said demonstra como a construção de um imaginário de um Ocidente dinâmico, universalista e racional necessitou e foi realizado sobre séculos de uma visão do Oriente como uma região geograficamente imaginada, construída a partir de concepções religiosas, morais e econômicas divergentes e imutáveis. O Oriente, no orientalismo, nada mais é que parte integrante da cultura material europeia e de sua civilização. Ao definir a relação entre o Ocidente e o Oriente como uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa, Said aponta como base teórica para o debate conceitos como Poder, o Discurso e a Hegemonia. Para analisarmos como esse fundamento é constituído, o presente artigo, a partir de revisão bibliográfica e análise dos conceitos, abordará como a partir de dois grandes pensadores europeus, Antonio Gramsci e Michel Foucault, Said se embasa teoricamente e discorre sobre a dominação que o Ocidente exerce até hoje sobre o Oriente. O artigo também apresenta como uma resposta ao Orientalismo, tomando como exemplo a Revolução Iraniana, demonstra que tais construções teóricas, quando inseridas no contexto político, têm consequências radicalmente diferentes na sociedade.

Palavras-chave: Orientalismo; Discurso; Poder; Hegemonia.

ABSTRACT

Orientalism is one of the landmarks that define the works and research commonly called Postcolonial Studies. Edward Said's book demonstrates how the construction of a dynamic, universalist and rational Western imaginary needed and was realized over centuries of a vision of the Orient as a geographically imagined region, built from divergent and immutable religious, moral, and economic conceptions. The East, in Orientalism, is nothing more than an integral part of European material culture and its civilization. In defining the relationship between the West and the East as a relation of power, domination, and varying degrees of complex hegemony, Said points to concepts such as Power, Speech and Hegemony as the theoretical basis for the debate. In order to analyze how this foundation is constituted, this article, from a bibliographical review and analysis of the concepts, will approach how from two great European thinkers, Antonio Gramsci and Michel Foucault, Said theoretically bases himself and discusses the domination that the West exerts until today on the East. The article also presents as a response to Orientalism, taking as an example the Iranian Revolution, demonstrates that

¹ Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. Bolsista CAPES – ProEx.
Revista Argumentos, Departamento de Política e Ciências Sociais,
Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES

such theoretical constructions, when inserted in the political context, have radically different consequences in the society.

Keywords: Orientalism; Speech; Power; Hegemony.

INDRODUÇÃO

Pode-se dizer que o Orientalismo é um dos marcos que definem as obras e pesquisas comumente chamadas de Estudos Pós-Coloniais². A obra de Edward Said, um palestino cristão radicado nos Estados Unidos, demonstra como a construção de um imaginário de um Ocidente dinâmico, universalista e racional necessitou e foi realizado sobre séculos de uma visão do Oriente como o Outro exótico, estático e, por vários séculos, silenciado. Uma região geograficamente imaginada, construída a partir de concepções religiosas, morais e econômicas divergentes e imutáveis. Esse pensamento que permeia toda construção do Leste do mundo, das terras bíblicas até o extremo oriente, serviu de base exploratória para a expansão do capitalismo, do domínio europeu a partir do imperialismo, do distanciamento imaginário do mundo e a construção de um bode expiatório radicado no Oriente Médio.

Pela sua origem e objeto de estudo, Said já denota seu protagonismo nas discussões acerca do pensamento Pós-Colonial que aponta os resultados de séculos de disputa religiosa, no orientalismo tradicional, e de uma dominação absoluta em nome da Razão ocidentalizada revestida de um processo “civilizador”, no Orientalismo moderno.

Precisamente, o Orientalismo que Edward Said aborda é um discurso, é o modo de abordar o Oriente que tem como fundamento esse lugar “especial” do Oriente na experiência ocidental europeia. Assim, o processo histórico desenvolvido pelo autor no decorrer da obra aponta como o Oriente, berço das primeiras civilizações conhecidas, primeiras línguas e de conhecimentos tão preciosos para a dominação ocidental, como a matemática, é criado como um rival cultural e a imagem mais profunda da relação com o Outro (SAID, 2008. p. 18). O Oriente, no Orientalismo, nada mais é que parte integrante da cultura material europeia e de sua civilização.

² Os Estudos Pós-Coloniais são uma vertente ampla da sociologia que reinscreve a condição dos povos e culturas das Américas, África e Ásia. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência. Além disto, no entanto, a crítica pós-colonial dá testemunho desses países e comunidades – no norte e no sul, urbanos e rurais – constituídos “de outro modo que não a modernidade” (BHABHA, 1998. p. 26).

Para analisarmos como esse fundamento é constituído (a partir de várias desconstruções), o presente ensaio abordará como a partir de dois grandes pensadores europeus, Antonio Gramsci e Michel Foucault, Said se embasa teoricamente e discorre sobre a dominação que o Ocidente exerce até hoje sobre o Oriente. E apresentará como uma resposta ao Orientalismo, tomando como exemplo a Revolução Iraniana, demonstra como tais construções teóricas, quando vão para a arena política, têm consequências radicalmente diferentes.

Said define o Orientalismo como uma construção, uma instituição presente no imaginário ocidental de várias maneiras, desde a associação com o exotismo nas relações sociais, a islamofobia e o processo “civilizador”. Para o autor, todas elas são produto, parte final de um Discurso, conceito central de Michel Foucault e também do Orientalismo, e que construíram uma Hegemonia, conceito desenvolvido por Gramsci.

Assim, a fundamentação teórica realizada brevemente neste trabalho demonstrará como o Orientalismo é basicamente a aplicação de um discurso, baseada na vontade da verdade que rege a constituição da civilização europeia, como aponta Foucault na Ordem do Discurso (1999), situada em realidades que são definidas com a noção de bloco histórico enquanto reflexão de uma hegemonia na cultura de uma realidade social construída historicamente, discussão central da obra de Gramsci. Ou seja, o Orientalismo que se baseia Said e que é o fundamento a ser debatido nesse ensaio, é inerente à constituição institucional e imaginativa do discurso Ocidental, e até mesmo sua crítica só é possível através de noções universalistas que são próprias da filosofia deste espaço imaginário geográfico, que rearranja os locais de hegemonia, mas nunca perde sua centralidade para a construção intelectual e narrativa dos espaços mundiais. E como isso tem uma série de consequências drásticas para aqueles que são afetados por este processo.

Said define a relação entre os dois mundos já com os dois conceitos que partem destes autores, ao afirmar que “A relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa”. (SAID, 2008. p.33)

Dessa maneira, o Orientalismo, é expresso ideologicamente, num modo de discurso baseado em instituições, vocabulário, erudição, imagens, doutrinas, burocracias e estilos coloniais. Assim definido, o Orientalismo está situado em uma aplicação de conceitos-chave que foram construídos criticamente quanto à noção (ou noções)

O Orientalismo, ou a afirmação do Discurso Hegemônico do Ocidente estruturais das ciências sociais e do Estado. No caso a vontade da verdade debatida em Foucault na Ordem do Discurso (1999) é um exemplo dessa crítica.

Quando Said então situa historicamente sua discussão, principalmente entre França e Grã-Bretanha até a Segunda Guerra Mundial e, posteriormente, os Estados Unidos, as noções que ele aponta como constitutivas do Orientalismo podem ser observadas a partir da ótica de construção teórica dos conceitos de discurso, poder, hegemonia e bloco histórico.

Sua observação de que o Orientalismo é um investimento material continuado, que criou um sistema de conhecimento, confirma qual o seu ponto de partida. O orientalismo tem mais a ver com o Ocidente do que o Oriente em si, afinal, ele é uma rede aceita para *filtrar* o Oriente na consciência ocidental. Isso produziu uma série de afirmações, certezas, fundamentações tanto intelectuais quanto presentes no senso comum que transitam do Orientalismo para a cultura geral.

A partir dessa perspectiva da cultura, Said aponta Gramsci diretamente ao dizer que “a hegemonia, ou antes, o resultado da hegemonia cultural em ação, que dá ao Orientalismo a durabilidade e a força” (SAID, 2008. p. 34). Essa força, portanto, que é precisamente essa constituição contínua do Oriente como Outro na cultura ocidental e que está arraigada em toda nossa compreensão sobre o Oriente.

Para compreendermos o que Said quer dizer quanto aponta o ‘resultado da hegemonia cultural’, é necessário uma análise sobre a discussão de Gramsci sobre tal conceito, que, antes de servir como pilar do Orientalismo, também refundou a discussão marxista do século XX.

Hegemonia, um termo militar que na Grécia antiga designava a direção suprema do exército, aquele que tem de “conduzir”, é desenvolvido em Gramsci a partir da confluência deste com Lênin, líder da Revolução Russa que aborda pela primeira vez o termo. Porém, em Gramsci, tal conceito adquire a centralidade para a capacidade revolucionária da classe operária na Europa ocidental. A hegemonia neste autor aparece em toda sua amplitude. Ela não é algo determinista que opera somente sobre a estrutura econômica e sobre a organização política da sociedade, mas também (e aqui aparece a principal contribuição do autor para o marxismo), sobre as orientações ideológicas e sobre o modo de conhecer. Para Gramsci, precisamente, o conceito de hegemonia é uma chave de leitura histórica, de análise dos processos (GRUPPI, 1978. p. 80).

A diferença do conceito de hegemonia em Lênin e Gramsci é interessante ao ser analisada, pois dela também deriva um modo de pensar neste segundo que reflete a discussão que Said aponta como a construção do Oriental como silenciado, distanciado da civilização ocidental. Quando Gramsci fala de hegemonia, ele está referindo-se algumas vezes a capacidade dirigente, enquanto outras vezes está falando simultaneamente sobre a direção e a dominação (GRUPPI, 1978. p. 11). Já em Lênin, que utiliza o termo pela primeira vez em 1905, seu conceito de hegemonia é basicamente sobre a função dirigente. Diz ele

Segundo o ponto de vista proletário, a hegemonia pertence a quem se bate com maior energia, a quem se aproveita de toda ocasião para golpear o inimigo; pertence àquele a cujas palavras correspondem os fatos e que, portanto, é o líder ideológico da democracia³, criticando-lhe qualquer inconseqüência. (LÊNIN, In: GRUPPI, 1978. p. 11)

Mesmo que ambos entendam que esse conceito não é somente uma direção política, mas também a direção moral, cultural e ideológica, apenas Gramsci aponta que a dominação também se vale pelo consenso, não somente pela tomada do aparelho coercitivo que é o Estado.

Para ele, o Estado moderno funciona por consenso e não somente por violência. Entretanto, esse Estado “moderno” que concebe a sociedade civil mais a sociedade política: uma hegemonia revestida de coerção, mas que só é válida para o Ocidente desenvolvido. Gramsci, então, para explicar a validade do Leninismo enquanto força revolucionária russa argumenta que no Oriente (aqui entendido como a Rússia), a sociedade civil é “gelatinosa”, não há uma cultura dominante que opere tal consenso, enquanto a sociedade política é quase tudo. Dessa maneira, com uma sociedade que não opera a hegemonia, pode se operar na base leninista de Revolução, que é a insurreição e tomada do Estado coercitivo, e que a partir disso se firme as bases ideológicas. Mas, na sociedade civil “desenvolvida” ocidental, o Estado se apoia mais em sua face ideológica do que no seu aparato repressivo. Para a Revolução, então, é preciso quebrar a hegemonia burguesa inicialmente para garantir a hegemonia da classe operária (GRAMSCI, In: CHATELET, 1985. p. 209)

³ Vale lembrar que a concepção de Revolução e de Partido em Lênin muda na Revolução de 1917, quando ele mudou sua concepção de “ditadura democrática” e partido militarizado na Revolução para uma concepção trotskista ditatorial de Revolução, enquanto Trotski também mudou sua concepção de partido para uma solução ditatorial. Em todo caso, se perdeu qualquer “solução democrática”.

Revoluções a parte, tal trecho em que ele aponta a Rússia como uma sociedade “Oriental” denota essa criação de algo externo, uma ideia de distanciamento presente no imaginário ocidental como algo silenciado e “diferente”, composto de indivíduos que não podem representar-se, como Said discute em sua obra. Aqui, se vê como uma Revolução de caráter ditatorial é legitimada também pelo silenciamento do povo, da sociedade civil em detrimento da sociedade política, a vanguarda. Esse apontamento, entretanto, não aparece no livro de Edward Said, restringindo-se a reflexão teórica de Gramsci, mas não reconhecendo nele também um produto do discurso do Orientalismo na sociedade ocidental. Sua crítica, entretanto, não poupa Marx desde a primeira página do livro.

O conceito de Hegemonia em Gramsci é concebido como direção e domínio operando através da persuasão e do consenso, mas também como força para reprimir as classes adversárias. No caso de Said, ele não utiliza o termo classe, mas a base gramsciana de seu argumento se sustenta a partir deste panorama, através dessa força coercitiva atuando sobre as regiões dominadas pelos impérios ocidentais. Afinal:

A tarefa de toda concepção dominante (que, sendo dominante, torna-se portanto também fé, também ideologia para as grandes massas, não conscientemente vivida em todos os pressupostos e em todos os seus aspectos) consiste em conservar a unidade ideológica de todo o bloco social, que é cimentado e unificado precisamente por aquela determinada ideologia. (GRAMSCI in: GRUPPI, 1978. p. 69)

Isso é apresentado em Gramsci, a Hegemonia como a capacidade de unificação através da ideologia e da conservação de um bloco social unido, mas não homogêneo, visto as profundas contradições de classe. A classe é hegemônica, dirigente e dominante ao criar um consenso, por manter sua articulação através da ação política, ideológica e cultural dentro de forças heterogêneas, que consegue impedir que as disputas entre tais forças explodissem e provoque assim uma crise na ideologia dominante.

Gramsci contribui em Said exatamente por sua noção conferir validade a práticas que a Europa e os Estados nacionais detinham para a afirmação do poder burocrático e da criação dos discursos universalistas que possuíam esse caráter hegemônico, não se restringindo ao marxismo. Afirmando que a hegemonia não é apenas política, mas também um fato cultural, moral, de concepção de mundo. É uma relação, sobretudo, pedagógica (GRUPPI, 1978. p. 78), de difusão das novas conquistas culturais entre as massas. Gramsci se apresenta aqui como um dos principais suportes teóricos para a compreensão do alcance do Orientalismo, afinal, como o próprio aponta:

O desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa um grande progresso filosófico e não só político, porque implica necessariamente uma unidade intelectual e uma ética a ela adequada, uma concepção do real que superou o senso comum e se transformou –embora dentro de limites ainda restritos- em concepção crítica (GRAMSCI In: GRUPPI, 1978. p. 72)

Desse trecho, Gramsci aponta outro aspecto que também é fundamental para o desenvolvimento da argumentação de Said, que é o papel dos intelectuais como portavozes da hegemonia. Said exemplifica em diversas obras orientalistas, desde a literatura medieval que demonizava o Islã e mais fortemente as obras de vários intelectuais do século XVIII, peritos que (re) criavam o imaginário e legitimavam um discurso de poder para os outros europeus, levado ao extremo com o que Said aponta de realização máxima do orientalismo moderno: a conquista do Egito por Napoleão.

Uma hegemonia só pode se construir quando se tem o que Gramsci chama de quadro do aparato hegemônico. Os intelectuais são os indivíduos que compõem estes quadros da classe econômica e politicamente dominante, os funcionários da hegemonia. Eles que elaboram a hegemonia.

Os intelectuais, portanto:

Não é um grupo social autônomo, mas cada grupo social forma intelectuais que se tornam os técnicos da produção, mas também emprestam à classe economicamente dominante a consciência de si mesma e de sua própria função, tanto no campo social quanto no campo político. Dão homogeneidade à classe dominante e à sua direção. (GRUPPI, 1978. p. 80)

Assim, todo grupo social, quando se afirma no campo econômico e elabora sua hegemonia política e cultural, deve criar seus próprios intelectuais. Porém, Gramsci aponta que ao mesmo tempo em que um novo quadro se forma, já existem os chamados intelectuais tradicionais, que eram os quadros da formação econômica-social anterior. Deve ser tarefa dos intelectuais orgânicos, os que estão estreitamente ligados à função do capitalismo, portanto, se esforçar para assimilar tais intelectuais tradicionais. Gramsci afirma, entretanto, que os intelectuais orgânicos tem uma relação mais direta com a produção, enquanto os tradicionais têm uma relação mais mediatizada. Ou seja, estes últimos desempenham mais uma função de mediação política. Gramsci aponta que os quadros dirigentes são por definição intelectuais, suprimindo dessa forma a relação anterior entre trabalho manual vs trabalho intelectual. Sendo este um quadro do aparato hegemônico, qualquer um que possua um cargo, ou que seja um educador de massa é também um intelectual.

Tal construção teórica culmina na compreensão do que o filósofo italiano conceitua como bloco histórico, que é a realização de uma unidade de forças sociais e políticas diferentes; e tende a conservá-las juntas através do mundo que ela traçou e difundiu mediante os intelectuais. Neste sentido, a luta pela hegemonia deve envolver a base econômica, a superestrutura política e a superestrutura ideológica.

Nota-se que o aparato de Said não lê pelo viés marxista a constituição da hegemonia como um todo. Mesmo se utilizando de grande parte dessa construção teórica, ele tem um foco em demonstrar a hegemonia como liderança cultural que cria o consenso sobre as outras, e quanto ao trabalho dos intelectuais, ele suprime com o seguinte trecho: “A sociedade política no sentido de Gramsci entra em campos da sociedade civil como a academia e satura-os de um significado que diretamente lhe concerne” (SAID, 2008. p. 39).

Essa “entrada de campo” é basicamente a tarefa dos intelectuais apontada em Gramsci. Entretanto, a noção de intelectual neste autor culmina na noção de partido, assim como toda a construção da hegemonia é para a revolução da classe operária. Estes sentidos, de partido e emancipação de classe, não foram diretamente utilizados por Said em sua obra, visto que sua crítica afinal vai muito além de um determinismo moral ideológico e até mesmo histórico. Sua noção de hegemonia bate precisamente na principal mudança que Gramsci realiza no marxismo, a noção de cultura.

A cultura de uma “ideia de Europa” (SAID, 2008. p. 34), que nada mais é que a ideia de uma identidade europeia (nós) superior a todos os povos e culturas não europeus (eles, o Outro), é o que Said demonstra como se forma a hegemonia que ele aborda em sua tese. Hegemonia presente dentro e fora da Europa e o pano de fundo do Orientalismo.

Assim, ele também aponta que dentro da intelectualidade, definida como a própria universidade, essa mediadora entre a sociedade civil e política de ideias, a hegemonia das minorias proprietárias e o antropocentrismo são sempre acompanhadas pelo eurocentrismo na área das ciências sociais e humanas, e mais particularmente naquelas que tem relação direta com os povos não-europeus (SAID, 2008. p. 147).

Sobre essa constituição do Orientalismo como um panorama adequado para os intelectuais, ele aborda como, a partir do fim do século XVIII, surgiu um Oriente complexo, “adequado” para o estudo na academia, para ser exibido no museu, para a ilustração teórica em teses antropológicas, biológicas, linguísticas, raciais e históricas

sobre a humanidade e o universo. Servia de exemplo para teorias econômicas e sociológicas, de personalidade cultural, nacional ou caráter religioso. Dessa maneira,

O Orientalismo é antes a distribuição de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos; é a elaboração não só de uma distinção geográfica básica (duas metades desiguais compõem o mundo), mas também de toda uma série de ‘interesses’ que, por meios como a descoberta erudita, a reconstrução filológica, a análise psicológica, a descrição paisagística e sociológica, o Orientalismo não só cria, mas igualmente mantém; é, mais do que expressa, uma certa vontade ou intenção de compreender, em alguns casos controlar, manipular e até incorporar o que é um mundo manifestamente diferente. (SAID, 2008.p. 40)

Podemos entender como o Orientalismo se expressa então pelos intelectuais e por essa construção da hegemonia europeia sobre os outros. Entretanto, cabe saber como tal poder se expressa e perpetua. Como ele, através dos séculos, cria e mantém tal mecanismo de poder sobre instituições e imaginário social. Compreendido dessa forma, a análise da vontade de verdade na ordem do Discurso e a discussão do Poder entendido como uma tecnologia política dos corpos que tem o saber como seu regulamento, ideias que Foucault desenvolveu e modificou radicalmente a análise do pensamento ocidental, é crucial para a descoberta teórica em que a obra de Edward Said se funda.

Não poderia haver uma obra tão minuciosa de um corpo discursivo que expressa tal poder sobre a sociedade sem que partilhasse da análise de Michel Foucault. Na obra *A Ordem do Discurso* (1999), a hipótese que o filósofo lança embasa o argumento de Said:

Em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua perda e temível materialidade (FOUCAULT, 1999. p. 08).

A partir desse panorama, Foucault aponta que o discurso sofre um processo constante de interdição, em que ele pontua basicamente três tipos: tabu do objeto, ritual da circunstância e direito privilegiado do sujeito que fala. Estas interdições a todo o momento se cruzam e reforçam, formando o que o autor chama de “grade complexa”, em que essa se torna mais fechada e difícil de transpor nos campos da sexualidade e da política. Tais interdições, portanto, revelam que o discurso não é algo sem importância para apenas traduzir as lutas ou os sistemas de dominação, mas sim exatamente aquilo que se quer conquistar, o poder do qual nos queremos apoderar.

Dito dessa maneira, o argumento de hegemonia, que parte de Gramsci, ganha um novo panorama em Said exatamente por esse deslocamento, esse recentramento do sujeito do poder presente no discurso. Afinal, Foucault argumenta que o discurso se apresenta com a vontade de verdade, uma vontade vista por séculos na sociedade europeia e que é basicamente um sistema de exclusão, situado historicamente e institucionalmente, com uma tendência em exercer sobre os outros discursos uma pressão e um poder de coerção.

Histórica porque, até o século VI, o discurso chamado de verdadeiro era o discurso que se pronunciava como a própria justiça, ligado não somente a profecia, mas também era parte contribuinte para sua realização. Um século mais tarde, o discurso, então, se configura não mais pelo que ele era nem pelo que fazia, mas sim no que ele dizia. Como o autor aponta, “chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação e sua referência”. (FOUCAULT, 1999, p. 15)

Institucional, pois, como os outros sistemas de exclusão, esse é o suporte da vontade de verdade. É onde o discurso é reforçado e reconduzido por todo um compacto conjunto de práticas, como o sistema de livros, da edição, das bibliotecas etc. Essa recondução é realizada pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é distribuído, repartido e de certo modo atribuído.

De certa maneira, essa visão do suporte institucional traz uma nova ótica sobre o conceito de hegemonia. Podemos dizer que é um aprofundamento do que Gramsci reconhece como fundamental para a função da ideologia e da cultura. Mais do que isso, é uma problematização sobre como todo o poder fundante da sociedade baseada na coerção não é vista somente nas instituições repressivas, e que a maneira fundante do discurso tem o caráter exclusivo e coercitivo construído historicamente.

Essa problematização chega ao ponto em que meu argumento se funda: a tese de Said, mesmo que preze pela originalidade e de suma importância para o reconhecimento da produção do que conhecemos como Oriente, se funda no questionamento dessa vontade de verdade do conhecimento ocidental. Como aponta Foucault,

Só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recoloca-la em questão contra a verdade. (FOUCAULT, 1999, p. 20)

Ou seja, o que Said tenta explicar em boa parte de sua obra, é o que Foucault aponta mais profundamente, de maneira geral, como a vontade de verdade exclui os questionamentos acerca desse discurso que se fundam como verdade. Dessa maneira, o autor do Orientalismo conquista sua tese por conseguir contornar tal vontade e questionar esse discurso “verdadeiro” sobre o Oriente. Mesmo que ainda tenha uma restrição de que esse acesso é constituído somente por intelectuais, sua obra hoje também já faz parte de um discurso científico, ou seja, parte de uma vontade de verdade, mesmo que esteja em um ponto de questionar a hegemonia de um discurso coercitivo e universalizante como as práticas europeias sobre o Oriente. Como Said aponta:

Sem examinar o Orientalismo como um discurso, não se pode compreender a disciplina extremamente sistemática por meio da qual a cultura europeia foi capaz de manejar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente durante o período do pós-Iluminismo. (...) [O Orientalismo] é corpo elaborado de teoria e prática em que, por muitas gerações, tem-se feito um considerável investimento material. O investimento continuado criou o Orientalismo como um sistema de conhecimento sobre o Oriente, uma rede aceita para filtrar o Oriente na consciência ocidental (SAID, 2008. p. 29, 33).

Neste trecho, o intelectual aborda o Orientalismo como discurso e também como disciplina, uma parte essencial que também aparece em Foucault como integrante da sistematização da vontade de verdade. Além do discurso presente no comentário e no autor (este um ponto que Said discorda de Foucault, que será explicado mais a frente), a Disciplina se define na *Ordem do Discurso* (1999, p. 30) como um conjunto de métodos, uma gama de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos. Isso, portanto, constitui um sistema anônimo disponível de quem pode servir-se dele, sem depender ou estar diretamente ligado a quem foi seu inventor. Na disciplina, só é requerido a possibilidade de formular novas proposições.

Essa passagem sobre a disciplina também demonstra a completude em que a organização teórica se aplica em ambos os autores de maneira complementar. Quando Foucault afirma que para pertencer a uma disciplina uma proposição deve poder inscrever-se em certo horizonte teórico, ele exemplifica a busca, muito presente no século XVIII, da língua primitiva, e que já na segunda metade do séc. XIX, não havia um rigor e uma tentativa de validade tão presente nessa investigação.

Tal panorama é explorado em Said ao abordar o processo de secularização do Orientalismo, ou seja, seu caráter moderno. Quando aponta os aspectos essenciais da teoria e da práxis (conceito também presente em Gramsci e em todo o marxismo como a

atividade teórico-prática em que a teoria se modifica constantemente com a prática e vice-versa) orientalista moderna, podem ser compreendidas como um conjunto de estruturas herdadas do passado, secularizadas, redistribuídas e reformadas por disciplinas como a filologia, substitutas modernas do sobrenaturalismo cristão. Essa mudança se dá por volta do final do séc. XVIII e início do XIX, quando surge a nova filologia, que iniciou a gramática comparada, a reclassificação das línguas em famílias e, por fim, a rejeição das origens divinas da linguagem, ou seja, da língua primitiva. Said aponta que a “descoberta da linguagem”, presente em Foucault, foi um acontecimento secular que substituiu a concepção religiosa de como Deus entregou a linguagem ao homem no Éden (SAID, 2008. p. 193).

Essa disciplina moderna, não somente a filologia, mas toda disciplina como conjunto de métodos restritivos do discurso, se constituem de proposições que devem preencher exigências complexas e pesadas para poder pertencer ao conjunto de uma disciplina; antes de poder ser declarada verdadeira ou falsa, afirma Foucault, ela deve encontrar-se “no verdadeiro” (FOUCAULT, 1999. p. 33.). Porém, esse verdadeiro só é encontrado obedecendo às regras de uma “polícia discursiva” que sempre reativamos em cada um de nossos discursos. Dessa maneira, a disciplina nada mais é que um princípio de controle da produção do discurso (FOUCAULT, 1999. p. 36). Ela tem o papel de fixar os limites pelo jogo de uma identidade que tem forma de uma reatualização permanente das regras.

É a partir dessa conceituação, desse mecanismo de controle como Foucault reconhece, que Said aponta o Orientalismo também como disciplina, aliás, a disciplina pelo qual o Oriente é abordado de maneira sistemática como um tópico de erudição, descoberta e prática. Também é explanado como essa disciplina designa o conjunto de imagens e vocabulários disponíveis para qualquer ocidental que tente falar sobre o que existe ao leste do mundo (SAID, 2008. p. 115). São esses dois aspectos, afirma o autor, que a Europa usou para conseguir avançar de forma segura, forte e não-metafórica sobre o Oriente.

Foucault também se utiliza de uma anedota para ilustrar todas as coerções do discurso presentes. Essa anedota, aliás, também se passa no Oriente (Japão), e narra um encontro entre o Xogum (imperador) e um marinheiro inglês. Basicamente, o imperador teria ouvido que o segredo do domínio europeu sobre as guerras e as navegações se devia ao seu conhecimento matemático. Com isso, encontrou um marinheiro inglês que

dominava as artes da geometria, levou-o para seu palácio e o prendeu, para assim tomar lições de matemática. A versão europeia da mesma história, que personifica o mito do discurso universalista, diz que o tal marinheiro não tinha esse conhecimento prévio antes de trabalhar nos navios, vindo a ter domínio desse discurso da geometria pelo trabalho e convivência. Ou seja, ao contrário do saber monopolizado, secreto e tirano do Oriental, a Europa teria a comunicação universal do conhecimento, a troca indefinida e livre dos discursos. Essa história nos demonstra, entretanto, a partir dessas duas óticas, todo o poder que o discurso tem na vontade de verdade: as que limitam seus poderes, as que dominam suas aparições aleatórias e, mais explicitamente, as visões, as que selecionam os sujeitos que falam. Mesmo com todo o mito universalista europeu, Foucault aponta como o discurso necessita de um caráter restritivo para selecionar a verdade.

A forma mais visível desses sistemas de restrição é o que o autor chama de ritual. O ritual,

Define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam; define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se divergem, os limites de seu valor de coerção (FOUCAULT, 1999. p. 38).

Assim, mesmo um discurso que seja publicado e que parece livre de qualquer ritual, ainda tem formas de apropriação de segredo e não-permutabilidade. Assim, os discursos jurídicos, religiosos e, em parte, políticos, não podem ser dissociados dessa prática de ritual que determina para os sujeitos que falam propriedades singulares.

Foucault aponta as chamadas “sociedades do discurso” como algo parcialmente diferente do conjunto que cria o ritual e estabelece sua doutrina. A função dessa sociedade do discurso era produzir ou conservar discursos, mas para fazê-los circular em espaços fechados, e distribuí-los somente regras estritas, com ligação direta aos detentores daquele saber (FOUCAULT, 1999. p. 38).

Um trecho da discussão de Gramsci nos traz um panorama de como uma instituição antiga e que detém várias maneiras da produção da verdade, como a Igreja católica, também estabelece em suas doutrinas alguns grupos de sociedades do discurso. De maneira a controlar de maneira bem excludente as camadas sociais que domina. Gramsci aponta que havia uma hegemonia apenas parcial das classes dominantes na Itália, pois a mediação essencial dessa hegemonia era a Igreja Católica. Essa última, utilizando duas linguagens, duas teologias e duas ideologias, mantinha sob controle as forças

dominantes e as classes subalternas. Assim, ela sempre atentava para não haver ao mesmo tempo ruptura entre as ideias e também surgir um nivelamento entre as pessoas simples e os intelectuais (GRUPPI, 1978. p. 70).

Essa estrutura se fez tão forte, que mesmo quando os intelectuais começaram a tratar de um idealismo do tipo imanentista⁴, Gramsci aponta que essa concepção era de intelectuais para intelectuais, não sabendo criar uma unidade ideológica entre o baixo e o alto, incapaz de dirigir uma reforma intelectual e moral no país. Dessa forma, até mesmo a resposta da doutrina se fez para uma sociedade do discurso, o que necessariamente não acarretava nenhuma mudança na base social. Não se fez uma mediação política do discurso.

Assim, as classes subalternas e também as dominantes da Itália do século XX ficaram ainda atreladas à doutrina. A doutrina em Foucault é exatamente o inverso de uma “sociedade de discurso”: nesta última, existia uma limitação do número de indivíduos que falavam (o que ocorria com os filósofos idealistas na Itália). A doutrina, pelo contrário, tem a tendência de se difundir, e é dessa partilha de um só discurso ou conjunto de discurso que os indivíduos, sem limitação de lugar de fala, definem seu pertencimento recíproco. A doutrina não é só religiosa, mas pode ser também política e filosófica. Nesse caso, a doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e tem caráter proibitivo, conseqüentemente, a todos os outros.

Dessa maneira, Foucault aponta que

Os rituais da palavra, as sociedades do discurso, os grupos doutrinários e as apropriações sociais são os grandes procedimentos de sujeição do discurso. O que é afinal um sistema de ensino senão uma ritualização da palavra; senão uma qualificação e uma fixação dos papéis para os sujeitos que falam; senão a constituição de um grupo doutrinário ao menos difuso (FOUCAULT, 1998. p. 44)

Em suma, essa passagem, aplicada à tese de Said, exemplifica bem onde ele norteia sua crítica. Um sistema tão abrangente como o Orientalismo sujeita uma grande parte do globo a uma fixação imaginativa e coercitiva do mundo ocidental, que para seus interesses, seculariza, cria, recria e disciplina toda uma gama de conhecimento que é válida como o filtro de pensamento para reflexão do Outro.

⁴ Concepção metafísica, segundo a qual a presença do divino é pressentida pelo homem, mas não pode ser objeto de qualquer conhecimento claro.

Entretanto, não poderia cair em um reducionismo com o argumento de que Said, então, nada mais é que um bom foucaultiano. Nas suas bases metodológicas, ele aponta uma discordância interessante sobre o papel do autor individual para a construção do orientalismo e também o seu contraponto. Utiliza, então, de autores individuais e os grandes interesses políticos modelados pelos três grandes impérios que ele recorta: o britânico, o francês e o estadunidense, cujo território intelectual e imaginativo a escrita foi produzida. Afinal, o autor explana, podemos compreender a persistência e a durabilidade desses sistemas hegemônicos saturadores como a cultura quando se percebe que essas coerções internas sobre os escritores foram produtivas, e não unilateralmente inibidoras (SAID, 2008. p. 34). Nessa passagem, ele ainda concorda com Gramsci e Foucault, mas ela serve para embasar também seu ponto sobre a discussão sobre o conceito e uso do Autor neste último.

Foucault entende o Autor como “princípio do agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 1999. p. 26). Esse princípio, porém, não vale de modo constante. Ele aponta que, até o século XVIII, o autor, ou a atribuição a um autor, era indispensável para a validade de uma verdade. A partir da modernidade, essa função foi ficando cada vez mais enfraquecida, principalmente no discurso científico: o autor só funciona como para dar nome a um teorema, um efeito ou um exemplo. Entretanto, no discurso literário, ocorre o inverso: o nome do autor é o que definirá na linguagem da ficção suas unidades, sua coerência, sua inserção no real.

Nos dois casos, portanto, o indivíduo que escreve um texto no qual pode vir a se tornar uma obra possível retoma a função do autor: tudo aquilo que ele escreve ou não escreve, seu título provisório e seus desenhos vão cair como conversas cotidianas, pelo comentário, podem desaparecer facilmente. O comentário, segundo Foucault, limitava o discurso pelo jogo de uma identidade que teria a forma da repetição e do mesmo. O princípio do autor limita esse mesmo acaso pelo jogo de uma identidade que tem a forma da individualidade e do eu (FOUCAULT, 1999. p. 29)

Quando vai falar de seu enfoque metodológico, porém, Said contrapõe esse argumento, mas especifica que estritamente no Orientalismo se dá nessa maneira. Ele acredita na marca determinante do autor individual sobre o que seria um corpo coletivo e anônimo de textos que constituem uma formação discursiva. Conceituando que é o Orientalismo, afinal, um sistema para citar obras e autores. E observa:

Foucault acredita que em geral o texto individual ou o autor tem pouca importância; empiricamente, no caso do Orientalismo (e talvez em nenhuma outra parte) não acho que seja assim. Por isso, minhas análises empregam leituras textuais minuciosas, cuja finalidade é revelar a dialética entre o texto individual ou o escritor e a complexa formação coletiva para qual sua obra contribui (SAID, 2008. p. 54).

Ele complementa que a autoridade europeia traduzida em universidades, instituições e governos pode ser acrescentada nestes autores, garantindo-lhe um prestígio ainda maior na produção da verdade. No caso, esses textos orientalistas podem criar não só conhecimento, mas também a própria realidade que parecem descrever. E com o tempo, e Said retorna a Foucault, esse conhecimento e essa realidade produzem uma tradição, o próprio Discurso debatido exaustivamente até aqui. E, no caso estudado, a presença do autor, seja qual for sua originalidade, é responsável pelos textos que dá origem.

Said também afirma, para embasar o panorama descrito, que, quando um europeu ou estadunidense estuda o Oriente, sempre haverá como primeira circunstância a sua realidade: o autor se aproxima primeiro como um europeu ou americano, e em segundo lugar como indivíduo.

Mas quando expõe seu argumento a partir de uma relação dialética, o autor palestino coloca-se evidentemente em outro ponto que não o de Foucault. Pois esse último, ao analisar o poder enquanto um exercício e o saber como seu regulamento, já que o estudo da formação das disciplinas científicas revela que seu avanço se dá através de diferenças de nível, de descontinuidades e rupturas, ele desqualifica a dialética e ao mesmo tempo a consciência-sujeito:

Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito de todo devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo, em tal sistema, é concebido em termos de totalização e as revoluções que nele ocorrem nunca passam de tomadas de consciência (FOUCAULT In: CHATELET, 1982. p. 374)

Esse é um ponto em que há uma discordância entre os dois autores, pois afinal o Orientalismo se baseia justamente nessa desconstrução proposta por Foucault para compreender o poder sem o viés estruturalista, afinal, sua obra centraliza na discussão que refunda o pensamento social: o poder é uma estratégia, ele está em toda parte. E nesse conceito, ele critica todo o marxismo, o que enviesa ainda mais o sentido Gramsciano, já que toda sociologia marxista busca na classe dominante a autoridade legítima que edita a Lei e assume o poder. E, neste caso, tem-se apenas de discorrer sobre as condições

formais da legitimidade, ou da hegemonia, ou, no máximo, de discorrer sobre a norma. Para Foucault, essa análise deixa de lado o essencial: o exercício do poder é, em cada oportunidade, algo singular, em seus mecanismos, objetivos e efeitos (CHATELET, 1982. p. 375).

É a partir dessa perspectiva que Foucault então direciona sua pesquisa para as práticas disciplinares, constituídas desde a época clássica, seus poderes próprios e em função de saberes dotados de regras específicas. Tais saberes institucionalizados instalaram-se com o objetivo de obter o adestramento dos corpos e das palavras, de atingir o enquadramento da existência. E, a partir dessa perspectiva que concebe a microfísica do poder, a instituição do Orientalismo se mostra muito clara.

Porém, acredito que tal dialética que Said pretendeu demonstrar se vale por seu posicionamento na origem da pesquisa, e mesmo com a visão de Foucault, isso não a invalida, já que sua perspectiva foi justificada não como contraponto à noção foucaultiana. As afirmações sobre a hegemonia também não se invalidam, pois ficam evidentes de que isso se dá de uma maneira extremamente desigual e centralizada, ocorrida no recorte geográfico em que ele desde o começo propõe: Grã-Bretanha e França com toda sua política imperialista pré-Segunda Guerra. E o imperialismo estadunidense que refunda a problemática que permeia toda a construção do Orientalismo antes de seu caráter moderno do século XVIII: a formação e influência cultural do Islã, não se dando no exemplo de classe ou formação de uma classe, como no pensamento ocidental. Aliás, a análise que a hegemonia de Gramsci traz sobre os intelectuais é a parte complementar que dá a bagagem teórica em que Said se funda para sua originalidade em relacionar tais autores tão divergentes conceitualmente, e a hegemonia enquanto problemática da cultura não estabelece o pano de fundo classista, e sim um aspecto de discutir o próprio pensamento colonialista.

Uma passagem de Said condensa essa discussão sobre como rearranjar tais conceitos, assim como a aplicabilidade destes em um contexto que é o objeto de crítica da obra, e também a problemática que situa o agir do Orientalismo: essa capacidade de empregar o discurso e garantir sua hegemonia para outros povos, traçando uma unidade a partir do que foi escrito e também essa filtragem que legitima a dominação do Ocidente sobre o Oriente (SAID, 2008.p. 102).

Said aponta que quando Napoleão parte para a conquista do Egito, tudo o que ele sabia sobre o Oriente vinha de livros escritos na tradição do orientalismo, colocados em

sua biblioteca de *idées reçues*⁵. É demonstrado como, para um imperador francês, o Oriente era apresentado como algo que deveria ser encontrado e tratado, exatamente pelo discurso que ele teve acesso. Foram os textos que tornaram esse Oriente possível. O Oriente presente nas obras era silencioso, “disponível” para a Europa para a realização de projetos que implicavam os habitantes nativos. De certa forma, o que os Estados Unidos fizeram com todo o Oriente Médio não foge dessa regra, mesmo que o discurso tenha sido maquiado com conceitos universalistas e ideias liberais, em prol de uma mesma dominação. Contudo,

O discurso do Orientalismo, e o que o tornara possível – no caso de Napoleão, um Ocidente de longe mais forte militarmente que o Oriente – dava-lhes orientais que podiam ser descritos em obras como a *Description de l'Égypte*. Além disso, o orientalismo proporcionava-lhes os seus sucessos – pelo menos do ponto de vista deles, que não tinha nada a ver com os orientais (SAID, 2008. p. 104)

Nesta passagem, se reconhece quatro elementos descritos por Said que fazem a base do Orientalismo moderno: expansão, confronto histórico, simpatia e classificação. E também como essa conquista fez o que o autor chama de “autometamorfose”, de um discurso erudito para uma instituição imperial. Completava-se, dessa forma, a hegemonia do Ocidente sobre o Oriente com a expansão europeia sobre o mundo em busca de mercados, recursos e colônias. A mediação feita entre o povo e o Estado, a hegemonia realizada pelos intelectuais na política, toma definitivamente a forma aplicada de um sistema de pensamento *sobre* o Oriente. Como discurso, ele sempre se fez e teve aprofundamentos. Sai do humano para o chamado transumano: “uma observação sobre um poeta árabe do século X multiplicava-se em uma política para (e sobre) a mentalidade oriental no Egito, no Iraque ou na Arábia” (SAID, p. 105). O oriente não era mutável, somente os interesses acerca dele vindos do Ocidente poderiam mudar. A forma orientalista, que Napoleão dominou no século XVIII, não mudou desde então.

Esse argumento pode configurar o que reconheço como a originalidade de Said quanto as suas principais referências: o reconhecimento da aplicabilidade do Orientalismo na política, e que confirma o caráter que ele discorre como hegemonia. Traçando dessa maneira, evidencia-se como sua base teórica se complementa ao transpor para o real a sua discussão acerca do aparato de dominação europeu.

⁵ Ideias recebidas, em tradução livre.

Na arena política, o orientalismo segue firme e forte nas concepções acerca de qualquer discussão sobre aquela região, mais precisamente sobre a violência, o “atraso” e o terrorismo em que são afetados e que hoje podem vir a afetar o ocidente. Edward Said aponta como “extremamente sensível” (SAID, 2008. p, 106) essa utilização política das ideias orientalistas, já que pode navegar pelos extremos da inocência ou culpa, do desinteresse erudito ou cumplicidade até mesmo dos denominados grupos de pressão como os estudos de negros ou de mulheres. Adiante, confirmando a utilização maciça de um Orientalismo em tempos de crise migratória e xenofobia, ele afirma o que parece mais evidente na atualidade, “mais do que qualquer outra coisa, as circunstâncias políticas e culturais que floresceu o Orientalismo ocidental atraem a atenção para uma posição envilecida que se encontra o Oriente ou o oriental como objeto de estudo” (op. cit. p. 106).

Essa “posição envilecida” pode ser apontada como o produto do discurso hegemônico do Ocidente sobre o oriente. Apesar de sua conclusão partir de uma perspectiva otimista, visto que seu estudo é considerado, pelo próprio, um estudo humanista, o que o faz acreditar positivamente que muito está sendo feito nas ciências humanas atuais (o livro foi escrito em 1978), para dispensar os estereótipos raciais, ideológicos e imperialistas fornecidos pelo discurso e pela política do Orientalismo. Isso teve como resultado uma perda da identificação do Orientalismo como experiência humana (SAID, 2008. p. 236). A partir disso, ele crê que a hegemonia mundial do Orientalismo pode enfim ser desafiada, colhendo os benefícios de uma ampla conscientização política e histórica que de certa forma se iniciou ou se popularizou com esta grande obra.

Entretanto, o que observamos decorrente desse processo histórico é mais uma etapa do Orientalismo presente na política e na filtragem que demonstram as relações estabelecidas para essa parte do mundo. Aliado a um processo histórico advindo de correntes religiosas fundamentalistas que não priorizam nenhum dos valores universalistas denominados de Direitos Humanos.

A hegemonia disputada no Oriente e nas lutas de libertação e até mesmo Revolução não foram caracterizadas por uma ampliação do discurso humanista no campo político. O que se vê são as academias ocidentais onde os intelectuais não mais são mediadores da política, e sim cada vez mais sociedades de discurso, inclusive dos debates Pós-coloniais. São espaços privilegiados onde se produz discussões e pesquisas na linha

imaginada por Said, mas que não reverbera em nenhuma política nacional e nem transnacional neste sentido. Muito menos na questão do imaginário construído e reproduzido do Orientalismo envilecido, no sentido de se ver o Oriente, principalmente o cerne da problemática de Said, o oriente islâmico, como vilão.

Um exemplo é a Revolução Iraniana, ocorrida no mesmo ano da publicação do Orientalismo. Se visualizar como o discurso hegemônico na política, e da intelectualidade na política são construções que não vem para salvar ou confirmar uma práxis, mas provocam crises, conflitos e uma reafirmação do Orientalismo como discurso carregado de racismo e xenofobia. É o ponto onde o discurso de Said e a participação de Foucault na política permeia e ganha uma dinâmica inédita de configuração mundial e de disputa de hegemonia. Assim, ao tempo em que se é consolidado um modelo de Estado contra o domínio ocidental, se tem na política implantada no Irã uma supressão dos direitos individuais e humanos.

A Revolução Islâmico-Iraniana ocorreu entre setembro de 1978 e maio de 1979, instaurando na então Pérsia, governada pelo Xá Reza Pahlavi com o apoio dos Estados Unidos e dos países ocidentais, uma revolução completamente diferente a todo modelo construído pelo ocidente para uma “tomada de consciência”. Pela hegemonia dominada pelo Islã, os revolucionários iranianos proclamaram um Estado teocrático, a ser governado pelo aiatolá Khomeini.

Nesse contexto, Michel Foucault interioriza esse processo e viaja para o Irã, a fim de escrever e presenciar uma revolução que parte do seio da sociedade iraniana como visto em suas entrevistas com variadas esferas sociais do país. O intelectual francês tenta elaborar uma visão ampla, “exata” dos acontecimentos políticos instituintes de um novo modelo. Um modelo que saía da dominação ocidental, ou nos termos aqui apresentados, uma Revolução contra a hegemonia do Orientalismo. Foucault, então, já aponta um dos nortes que Said também defende, afirmando que o “Islã, como força política, é um problema essencial da nossa era e dos anos vindouros. A condição necessária para nos aproximarmos dele, mesmo sendo com uma pitada de compreensão, é não começar impulsionando o ódio contra ele (FOUCAULT, In: NARODOWSKI, 2004. P. 71)”.

Essa “pitada” de compreensão que Foucault apontava, e Said teoriza, transformou-se para o intelectual francês uma fascinação, pelos moldes dessa Revolução estar justamente sem uma roupagem ocidental, sem o filtro Orientalista. Afinal, a revolução iraniana não se fez pela classe, o que já configura como um ponto fora da filosofia da

História marxista e que permeia todo o pensamento ocidental de Revolução. Para Foucault, representava um movimento que suspeitava diretamente dos valores da modernidade do ocidente.

Fascínio que rendeu o ponto que Foucault observava de original neste movimento social islâmico: a espiritualidade na política (Idem, p. 71). A partir da insurreição ele observa novas dinâmicas sobre a vida e a morte ocorrendo no período revolucionário (com altos índices de assassinato político), e que a Revolução Iraniana trazia como fundamento central. Paralelo a isso, desde o final da década de 1960, um grupo de teólogos iranianos desenvolvia uma reinterpretação do xiismo e de um capítulo central do Islamismo – a luta contra o demônio.

Esse ponto histórico que me atenta no sentido de se haver um processo que barra o Orientalismo, fundamentado por um discurso que também luta por hegemonia, e tem seus intelectuais nesse plano. Entretanto, o ponto religioso e de quebra do Orientalismo, também se traduz em uma visão envilecida do islamismo sobre o Ocidente. Pois, ao mesmo tempo em que a Revolução Iraniana tem seus fundamentos revolucionários não estabelecidos por qualquer base marxista de “revolução”, e que traz o entusiasmo de Foucault por seu caráter de resistência ao pensamento e ao domínio ocidental, o caráter que se fez o governo teocrático pôs em xeque uma série de direitos individuais (alguns intelectuais apoiadores da Revolução e próximos a Foucault foram perseguidos por Khomeini), por exemplo, no que se refere a respeito da luta das mulheres naquele país.

Tal perspectiva humanista de Said, e da “pitada de compreensão” de Foucault, restringem-se cada vez mais a campos que não permeiam o pensamento do senso comum e muito menos da política. Visto as inúmeras sanções feitas ao Irã, que continua um mistério para o Ocidente, os conflitos que atingem diretamente os países do Oriente-Médio e a irreparável crise migratória nos países ocidentais. Dessa perspectiva, o Orientalismo se reinventa mais uma vez, se é que deixou em algum momento de perder sua filtragem, até mesmo no processo de “globalização”. Ao tempo que as maneiras que irrompem contra a modernidade ocidental não trazem nem de perto uma perspectiva humanista em seu quadro geral. Assim, temos a obra e a discussão de Said como mais um ponto para reflexão de uma crise que, ao contrário de sua visão, enrijece as fronteiras e distancia mais o humanismo em qualquer perspectiva do Oriente.

BIBLIOGRAFIA

- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- CHATELET, François; PISIES-KOUCHNER, Evelyne; DUHAMEL, Olivier (Org.). *História das Ideias Políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- GRUPPI, Luciano. *O Conceito de Hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
- NARODOWSKI, Mariano. *Foucault, o Aiatolá, os Intelectuais e a Política*. Revista Educação e Realidade, UFRGS. 2004 (págs. 69 – 78). Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/viewFile/25419/14745>. Acesso em: 08/02/2017
- SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente Como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Artigo recebido em 09/10/2017.

Artigo aprovado em 21/11/2017.