

NOS ENTORNOS DA GLOBALIZAÇÃO: discurso, cultura e produção de identidades

Mônica da Silva Cruz¹

RESUMO: Este artigo propõe reflexões acerca dos efeitos da globalização sobre identidades e culturas locais e o papel das mídias nesse processo (GIDDENS, 2002). As discussões situam-se na Análise do Discurso francesa, de base foucaultiana, para a qual os discursos formam identidades (FOUCAULT, 2007; GREGOLIN, 2008). Metodologicamente, analisamos a inserção do local em meio ao global a partir da análise de dois *sites* (oficial e não oficial) que divulgam a festa do Bumba-meu-boi.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso. Identidades. Globalização.

ABSTRACT: This paper is about effects of globalization on local identities and cultures and the role of media in this process (GIDDENS, 2002). Discussions are in the Discourse Analysis of French, Foucault's base, for which discourses construct identities (FOUCAULT, 2007; GREGOLIN, 2008). Methodologically, we analyze the insertion of local amid the global from two sites (official and unofficial) that disclose the Bumba-meu-boi manifestation.

KEY-WORDS: Discourse. Globalization. Identities.

INTRODUÇÃO

¹ **Mônica da Silva Cruz** é doutora em Linguística e Língua Portuguesa pela Universidade Estadual Paulista (UNESP-FCL/Araraquara); é professora adjunta nível III do Departamento de Letras da Universidade Federal do Maranhão; professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Direito e Instituições de Justiça (PPGDir-UFMA) e professora do quadro permanente do Programa de Pós-graduação em Letras (PGLetras-UFMA). Atualmente, lidera o Grupo de Pesquisa em Linguagem e Discurso (GPELD), onde desenvolve pesquisas acerca de discursos e produção de identidades. É vice-coordenadora do Projeto de Extensão Entretextos (DELER-UFMA). E-mail: moni-casc.cruz@ig.com.br



O tema identidade tem se colocado como um dos grandes debates da sociedade globalizada, em uma época em que tudo parece ilusório, fluido, e a angústia e a insegurança causadas pela vida em sociedade exigem uma reflexão contínua da realidade e dos modos como os indivíduos nela se inscrevem. As indagações em torno desse conceito tornou-se um terreno fértil para discussões em várias áreas de estudo. Este artigo se propõe a refletir, ainda que brevemente, acerca dos efeitos da globalização sobre identidades e culturas locais. Examinamos de que modo identidades e discurso se relacionam e qual o papel das mídias nesse processo. Ancoramos nossas discussões situando-nos no lugar da AD francesa, de base foucaultiana, para a qual os discursos são formadores de identidades. Serão mobilizados conceitos como os de identidades (HALL, 2008), globalização (GIDDENS, 1990) e discurso (FOUCAULT, 2006; GREGOLIN, 2008). Metodologicamente, analisamos a inserção do local em meio ao global a partir da análise de dois *sites* (um oficial e outro não oficial) que divulgam a festa do Bumba-meu-boi.

1 NOTAS ARQUEGENEALÓGICAS SOBRE SUJEITO E IDENTIDADES

Em meio às transformações sobre as formas de entendimento das noções de sujeito e poder surge a proposta arqueológica de Michel Foucault. Do princípio de que tudo no homem é fugaz, pelo viés genealógico, o filósofo pensa, também, que a história acontece de modo descontínuo e ressalta que é principalmente por meio de práticas discursivas que o poder se impõe na sociedade.

Concebendo o discurso como acontecimento que nem a língua, nem a história podem esgotar, o discurso, para Foucault (2007), deve ser apreendido na consistência de enunciados que se entrecruzam em um dado momento. Para ele, as relações de saber e poder devem ser o objeto de estudo da história, pois elas nos direcionam a uma historicidade heterogênea e múltipla, em monumentos a serem interpretados, a serem constituídos em séries enunciativas. A análise genealógica se faz por descrição e interpretação simultâneas, ou simbióticas, buscando-se as relações que essas séries estabelecem entre si e que permitem recuperar o conjunto de enunciados efetivamente produzidos, na dispersão dos acontecimentos discursivos. Para o filósofo francês, é na dispersão das coisas realmente ditas, em dada época e por certos sujeitos, que a história se faz.



Na obra *A arqueologia do saber* (2007), o autor dialoga diretamente com os objetivos da Nova História, a qual não busca o estudo das personalidades históricas, mas os saberes. É, também, na perspectiva dos distanciamentos entre a história tradicional e a História Nova que Foucault enuncia sua proposta teórico-metodológica, seu “método” arqueogenealógico.

Esse modo de análise histórica ecoou em vários âmbitos das Ciências Humanas. Tem sido extremamente produtivo para os trabalhos de Análise do Discurso, os quais, desde seu início, nos anos 60, não se ocupam com a análise de documentos tidos como verdades absolutas, com a continuidade e a homogeneidade dos acontecimentos.

O método arqueogenealógico de Foucault busca desmonumentalizar os documentos, interpretá-los e reorganizá-los à procura do seu caráter de acontecimento, pois se firma na concepção de que a história se faz na multiplicidade dos acontecimentos, na pluralidade histórica. A análise arqueogenealógica discute as séries, os recortes, os deslocamentos, sem se ocupar das causalidades, das origens, mas das condições de possibilidades de irromperem os acontecimentos. O que está em pauta, nessa linha de análise, é o acaso, o surgimento aleatório e singular do acontecimento, uma história do presente, as curtas durações. Contudo, não afirmamos com isso que os trabalhos que se debruçam sobre o funcionamento dos discursos não se apoiaram ou possam apoiar-se em uma longa duração, mas analisam a longa duração, sem, entretanto, se prenderem à continuidade histórica ou à causalidade dos fatos (SARGENTINI, 2011).

Nessa perspectiva de análise, neste artigo propomos algumas reflexões sobre a valorização das culturas locais na sociedade globalizada.

Iniciamos então este percurso trazendo as reflexões de Giddens (1991), para o qual vivemos em uma era definida, sobretudo, como a experiência de convivência com a mudança instantânea, abrangente e contínua. Nesse período, denominado pelo autor de modernidade tardia, o ritmo e o alcance das mudanças ocorrem à proporção em que diferentes espaços “do globo são postos em interconexão uns com os outros, ondas de transformação social atingem virtualmente toda a superfície da terra” bem como a natureza das instituições modernas (GIDDENS, 1991, p. 6). Nesse cenário, deslocam-se relações sociais dos contextos locais de interação, emergindo novas formas de o homem lidar com o tempo e o espaço e sua reestruturação ao longo de escalas vagas. Movida pelas discontinuidades, a modernidade tardia abriga



transformações mais profundas do que a maioria das mudanças características dos períodos anteriores.

No plano da extensão, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos de intensidade, elas alteraram algumas das características mais íntimas e pessoais de nossa existência cotidiana (GIDDENS, 1991, p. 21).

A modernidade tardia, ou pós-modernidade, como preferem alguns autores, diz respeito a um eterno processo de rupturas e fragmentações internas no seu próprio interior. Esse período não mais pode ser pensado como portador de um núcleo, pois tem em seu bojo uma pluralidade de centros de poder. As sociedades ditas modernas, dessa forma, não possuem um princípio organizador único e não se desenvolvem de acordo com o funcionamento de uma única causa ou lei. Elas não são um todo unificado e bem delimitado, uma totalidade, produzindo-se através de mudanças evolucionárias, a partir de si mesma. Essas sociedades, assim, constituem-se principalmente a partir de um redimensionamento da noção de sujeito, o qual, segundo Hall (2006), passou a ser percebido como entidade constitutivamente fragmentada, opondo-se a duas visões anteriores que o compreendiam como portador de um centro.

Uma dessas visões surge no Iluminismo, momento no qual o conceito de sujeito ligava-se ao de pessoa humana, indivíduo, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior. Nesse sentido, o sujeito era pensado como uno, racional e totalmente centrado. Bem distinto da noção de sujeito trazida na modernidade tardia, agora tomado como constantemente deslocado, porque é descentrado, múltiplo, não unificado.

Essa noção de sujeito também se opõe a uma noção de sujeito que surge a partir de estudos da Sociologia, a qual elaborou uma visão interativa da identidade e do eu. Essa noção de sujeito espelhava a intensa complexidade do mundo moderno e propunha que o núcleo interior do sujeito não era autônomo, pois se formava na relação com outras pessoas, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos — a cultura — dos mundos que o sujeito habitava. Essa abordagem tornou-se um clássico da concepção sociológica. A identidade,



nessa perspectiva, forma-se na “interação” entre o eu e a sociedade. O sujeito é apreendido como ainda detentor de uma essência interior - o “eu real”. Esse eu é formado e alterado em um diálogo contínuo com os mundos culturais exteriores e as identidades propostas por esse mundo.

A partir da segunda metade do século XX tal concepção passa a ser problematizada, em razão de vários fatores – históricos, sociais, filosóficos etc. A ideia de que há ainda um centro unificador do sujeito fragilizou-se diante das mudanças estruturais e institucionais pelas quais a sociedade passava e o sujeito, imaginado como tendo uma identidade una, estável, torna-se fragmentado; composto por várias identidades, algumas vezes até contraditórias.

Hall (2006, p.34) explica que cinco grandes avanços na teoria social e nas ciências humanas abalaram esse entendimento do sujeito centrado, cujo maior efeito, argumenta, foi o descentramento final do sujeito cartesiano.

O primeiro grande movimento de descentramento do sujeito refere-se aos escritos de Marx. Da afirmação de que os “homens fazem a história, mas apenas sob as condições que lhes são dadas”, os novos intérpretes de Marx asseguravam a partir daí que os indivíduos não poderiam ser os “autores” ou os agentes da história, uma vez que eles agiam de acordo com condições históricas criadas por outros e sob as quais eles nasceram, valendo-se de recursos materiais e culturais que lhes foram dados pelos seus antecessores. Assim, interpretavam que o marxismo descartava qualquer noção de gerenciamento individual. Desse modo, ao colocar relações sociais como modos de produção, exploração da força de trabalho, os circuitos do capital, e não uma noção abstrata de homem no centro de seu sistema teórico, Marx deslocou proposições fundamentais da filosofia moderna, como a noção de que há uma essência universal do homem e que essa essência é uma propriedade de cada indivíduo.

O segundo marco responsável pelo descentramento do sujeito, no século XX, corresponde à descoberta do inconsciente por Freud e de sua teoria de que as identidades, a sexualidade e a estrutura dos desejos são formadas a partir de processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, o qual funciona de acordo com uma “lógica” muito diferente daquela da Razão. Esse princípio desestabiliza o conceito do sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unifica-



da— o “penso, logo existo”, do sujeito de Descartes. Nesses parâmetros, a identidade é algo construído, historicamente, por meio de processos inconscientes. Não é algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Nela, sempre há algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Mais uma vez as noções de sujeito racional e identidade fixa e estável são abaladas.

Outro descentramento examinado por Hall (2006) diz respeito ao trabalho do linguista estrutural, Ferdinand de Saussure, o qual defendia que por ser a língua um sistema social, nós não somos, de modo algum, “autores” dos significados que expressamos. Isso porque produzimos significados apenas nos posicionando no interior das regras da língua e dos sistemas de significado de nossa cultura. A língua preexiste a nós.

O quarto descentramento principal da noção de sujeito e identidade é atribuído ao trabalho do francês Michel Foucault, o qual, em toda sua obra, perscrutou a construção do sujeito e produziu uma espécie de “genealogia do sujeito moderno”, ao mapear um tipo de poder, por ele chamado de “poder disciplinar”. As mudanças que Foucault vislumbrou sobre as formas de o poder agir a partir do século XVIII repercutiram sobre vários aspectos da sociedade do século XX. Esse poder, denominado por ele de disciplinar, ia aos poucos microcapilando-se, ocupando-se, antes de tudo, da regulação, da correção, da vigilância.

O autor atribui a formação da sociedade disciplinar ao aparecimento, no final do século XVIII e início do século XIX, da reorganização do sistema judiciário e penal nos diferentes países da Europa e do mundo. Pontua que essa transformação não apresenta as mesmas formas ou amplitude, a mesma cronologia nos diferentes países. Avalia então os desdobramentos das leis e penalidades nesse intervalo temporal e conclui que “toda a penalidade do século XIX passa a ser um controle, não tanto sobre se o que os indivíduos fizeram está em conformidade ou não com a lei”, mas busca a compreensão do que eles poderiam fazer, do que seriam capazes de fazer, do que estariam sujeitos a fazer, ou na iminência de fazer (FOUCAULT, 2003, p.85).

Para o filósofo, a periculosidade foi a grande noção da criminologia e da penalidade em fins do século XIX, em termos de teoria penal. Essa noção baseia-se no fato de que o indivíduo deve ser considerado pela sociedade a partir de suas virtualidades e não de seus atos. Não são as infrações efetivas que importam, mas as virtualidades de comportamento que elas representam. Dessa forma, o controle dos indivíduos deve se estabelecer pela instituição penal, mas não pode mais se limitar



inteiramente ao poder judiciário. O controle dessas virtualidades dos indivíduos não pode ser efetuado pela própria justiça, mas por uma série de outros poderes, laterais à justiça:

como a polícia e toda uma rede de instituições de vigilância e de correção - a polícia para a vigilância, as instituições psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas, pedagógicas para a correção. (FOUCAULT, 2003, p.86).

É assim que, no século XIX, desenvolve-se, em torno da instituição judiciária e para lhe permitir assumir a função de controle dos indivíduos ao nível de sua periculosidade, uma série de instituições que vão produzir saberes e identidades. Foucault vê nessa rede um poder que não é judiciário, mas que desempenha uma das funções que a justiça se atribui neste momento: elas passam a ter a função de não mais punir as infrações dos indivíduos, mas de controlar suas virtualidades. Trata-se de um governo da espécie humana ou de populações inteiras e, em segundo lugar, do indivíduo e do corpo. Localiza-se em novas instituições que se desenvolveram ao longo do século XIX e que “políam” e disciplinam as populações modernas — oficinas, quartéis, escolas, prisões, hospitais, clínicas e assim por diante. O objetivo básico do poder disciplinar é produzir um ser humano que possa ser tratado como um corpo dócil. Esse poder se desenvolveu em uma espécie de ortopedia do poder e do saber que “individualiza” ainda mais o sujeito e envolve mais intensamente seu corpo (HALL, 2006, p.43).

O quinto deslocamento citado por Hall (2006, p.44-45) é o impacto do feminismo, tanto como crítica teórica quanto como movimento social. O feminismo faz parte de um grupo de “novos movimentos sociais”. Refletia o enfraquecimento ou o fim da classe política e das organizações políticas de massa com ela associadas, bem como sua fragmentação em vários e separados movimentos sociais. A partir desse movimento, as lutas sociais passaram a apelar para a identidade social de seus sustentadores. Assim, o feminismo apelava às mulheres, à política sexual, aos gays e lésbicas, às lutas raciais, aos negros, o movimento antibelicista aos pacifistas, e assim por diante. Não eram apenas questões econômicas que estavam em jogo, mas prioritariamente lutas identitárias. Isso constitui o nascimento histórico do que veio a ser co-



nhecido como a política de identidade — uma identidade para cada movimento.

Todos esses fatos reforçaram a apreensão da identidade como uma “celebração móvel”, formada e remodelada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (HALL, 2006). Desse modo, ela é definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito incorpora identidades diferentes em diferentes situações, identidades que não são unificadas em torno de um “eu” lógico, coeso. Dentro de nós há identidades conflitantes, movimentando-se em várias direções, de tal modo que nossas identificações são continuamente deslocadas. A sensação de que temos uma identidade integrada, do nascimento até a morte, resulta de uma história sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”, afirma Hall, (2006). Na visão do autor, a identidade completa, estável, inabalável e coerente é uma ilusão. À medida que os sistemas de significação (ressaltamos, neste trabalho, aqueles ligados às mídias), e as representações culturais se multiplicam, somos apresentados a uma pluralidade de identidades possíveis, com cada uma das quais podemos nos identificar — ainda que instantaneamente.

As transformações no entendimento sobre o sujeito e o poder afetaram muitos campos epistemológicos. O conceito de história, por exemplo, foi profundamente abalado por essa nova ordem. Diante da afirmação de que nada no “homem é tão fixo”, emergiu uma história descontínua, denominada de Nova História, em oposição à concepção e ao método da história tradicional.

A Nova História surge, portanto, da necessidade de trabalhar uma história não mais calcada em grandes nomes políticos, pois se reconhecia que havia outros poderes agindo na sociedade e aos quais era necessário perscrutar. Essa forma de pensar os fatos históricos busca verdades nos fatos que estão nas margens do olhar oficial. Nesse intuito, alguns pensadores desse movimento elaboraram uma Revista Científica sobre os assuntos e as vertentes históricas que lhes interessavam. Intitularam o periódico de *Annales d’histoire économique et sociale*. Essa revista normalmente é apontada como o marco inicial da “nova história” e consolidou a Nova História como um campo de diálogos (e duelos) entre várias vertentes das ciências sociais, como a própria História, a Sociologia, a Geografia e a Filosofia (REIS, 2000).

Antes de acontecer o diálogo entre a história e essas outras áreas, a História era elaborada apenas a partir de “grandes” feitos, normalmen-



te aqueles apresentados como sendo de autoria de algum líder político. Com o surgimento da Nova História essa perspectiva se desfaz e a história passa a ser avaliada a partir de diferentes planos e até de visões antagônicas, pois é buscada a interpretação da história do ponto de vista dos vencedores e dos excluídos socialmente, dos menos favorecidos economicamente, dos não alfabetizados, daqueles que têm vasta experiência de vida, do não religioso. A História Nova vislumbra, enfim, o ponto de vista tanto do “topo da pirâmide” como de suas bases.

Assim, o trabalho com a história ganha uma nova configuração. Os historiadores começam a criticar o método positivista, o qual era, para eles, extremamente político, pois era usado com o fito de realçar apenas os feitos realizados pelos “grandes” nomes da sociedade. Esse método questionava pouco, ou quase nada, a realidade, pois seu grande objetivo era datar o acontecimento ocorrido e o líder que o operou. A criação da Revista veio se consolidar no final da década de 20 do século XX, precisamente em 1929, em Estrasburgo, por *Lucien Febvre e Marc Bloch*.

Com o surgimento da Nova História, a história tradicional é problematizada. É praticamente abandonado o estudo sobre um único sujeito, o que esse indivíduo fez, de um único ponto de vista e passa-se a investigar quem ele foi ou o que ele fez, a partir de vários ângulos: psicológico, econômico, social, político, cultural, religioso, estatístico, o imaginário das pessoas sobre ele, as histórias orais, os documentos, etc. Tudo isso interpretado de várias formas. A Nova História rompe, dessa forma, com a história linear e estabelece uma história cíclica.

Febvre e Bloch, entre outros, buscavam a história do “presente”. Os criadores da nova história estavam dispostos a questionar, a problematizar, a indagar, a responder a esses e a outros inúmeros fatos históricos; eles sentiam a necessidade de extinguir a história “arcaica” onde só se narravam fatos “importantes”, datas e nome da autoridade política vigente. Os historiadores da Escola dos Annales conseguiram reavaliar a maneira de trabalhar a história e seus acontecimentos.

As mudanças na concepção de história, de poder e de sujeito desestabilizaram também outros conceitos, como o de Patrimônio. Segundo Carvalho (2009), no Iluminismo, a noção de Patrimônio filiava-se à ideia dos grandes monumentos isso por que nesse período o homem era pensado como o centro do universo, senhor de sua vontade, um período de intensa valorização da razão. Nesse regime, era preponderante a ideia do progresso – entendido como a passagem da barbárie à



civilização, da animalidade à humanidade. Era um momento de rupturas com a história e a tradição. O conceito de progresso alimentado no século XVIII fez surgir um sentimento de desenvolvimento e de felicidade, e a crença de que a civilização humana alcançaria em breve a perfeição. A sede de progresso era uma constante. O aperfeiçoamento e o avanço da ciência a serviço da humanidade, aliados às conquistas do homem, o elevariam a um nível de civilização e o distanciariam da barbárie. No século XVIII, tal pensamento associa-se à consciência do caráter progressivo do conceito de civilização. Nesse momento, mesmo havendo vozes dissonantes, como a de Rousseau, que questionou o conceito de progresso de sua época, destacando “o bom selvagem” e “mau civilizado”, a busca pelo progresso é um dado que se demonstra com a própria história geral da humanidade, marcada pela convicção num progresso linear e ilimitado, que destacaria a passagem de uma condição de imperfeição à perfeição da espécie humana. Mas logo as ações progressistas passaram a significar também ameaça às tradições, ao que era representativo do passado. Dessa maneira, os primeiros bens eleitos como patrimônio se associavam à elite, a exemplo de prédios de famílias ricas, das igrejas (bens religiosos), dos fortes (representativos do poder militar) etc.

A partir da problematização das noções de poder, de sujeito e com a emergência da Nova História irrompe uma outra concepção sobre o que poderia ser legitimado como bem patrimonial. Nessa esfera, modificou-se também a noção de cultura e elementos da cultura popular passaram a disputar lugar com os bens representativos do mundo erudito, da cultura de vertente elitista. Essa mudança na noção de cultura se materializa ainda no século XX, com o trabalho do antropólogo Claude Levi-Strauss sobre as culturas, no qual estabelece que não existem culturas melhores, nem piores que outras, mas apenas diferentes.

2 A GLOBALIZAÇÃO E AS IDENTIDADES

Esses movimentos envolvendo a noção de sujeito, poder e identidades trazem em seu cerne as mudanças constantes e instantâneas da sociedade provocadas pela globalização, muitas vezes definida como processo que leva a sociedade a enxergar o mundo como uma grande aldeia, como “um só lugar” (GIDDENS, 2002).

Pensada desse modo, a globalização foi inicialmente tomada como um movimento ameaçador às identidades “puras”, porque tornaria a sociedade unificada, anulando as diversidades e as culturas



regionais, o que tem levado a reflexões intensas por parte de autores como Hall (2006) e Giddens (2002). Para esses estudiosos, no entanto, o ritmo da integração global apresenta indícios contrários a essa perspectiva. Estudos sobre a globalização mostram que esse fenômeno vem provocando reações em direção a redescobertas das particularidades, das diferenças e dos localismos. Isso porque o processo de globalização instaura novas relações entre as culturas locais e a cultura global, impõe a necessidade de as culturas locais se territorializarem. Segundo Hall (2006), certas identidades locais ou particularistas são reforçadas pela resistência à globalização, e novas identidades - híbridas - tomam seu lugar (HALL, 2006, p.69). A cultura mundializada, assim, influencia padrões de comportamento, provocando, por vezes, a valorização da tradição e a consolidação de regionalismos manifestos na identidade cultural.

A dinâmica cultural revitaliza as particularidades e os localismos culturais, no atual momento histórico. À proporção que são incorporados costumes e valores de outras culturas aos hábitos do cotidiano, em todas as medidas, os localismos passam por uma valorização. São buscadas particularidades e o senso de diferença se intensifica cada vez mais em todas as regiões do planeta.

Na perspectiva de Hall (2008, p.17-18), as sociedades da modernidade tardia se caracterizam, então, pela “diferença”. São inúmeras as formas de atravessamentos que elas sofrem, são inúmeras as divisões, as incompatibilidades sociais que produzem uma variedade de identidades — para os indivíduos. Se tais sociedades não se desintegram totalmente não é porque elas são unificadas, mas porque seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados. Mas essa articulação é sempre parcial: a estrutura da identidade permanece aberta e isso é o que permite a história acontecer.

Essa observação aponta outro aspecto das identidades. Elas são extremamente relacionais. Segundo Silva (2000), toda identidade depende, para existir, de algo fora dela, de outra identidade. Uma identidade só é dada por meio de outra que ela não é, que difere da identidade, mas que, entretanto, fornece as condições para que ela exista. Desse modo, uma identidade local se distingue por aquilo que ela não é. Ser um sérvio é ser um não-croata, [a identidade é, assim, marcada pela diferença” (SILVA, 2000, p.9). Diferenças e identidades são elaboradas por meio de sistemas classificatórios que fabricam sistemas simbólicos através de exclusões. Por isso, ambas - diferenças e identidades - são



construídas e não dadas e acabadas, estão em constante construção. Mas existe sempre a tendência a nos prendermos às nossas identidades porque elas nos ajudam a compreendermos o nosso eu, a nossa subjetividade que envolve a psique humana.

A identidade, muitas vezes percebida por meio de diferenças, apresenta símbolos concretos que ajudam a identificar nas relações sociais quem é, por exemplo, nordestino e quem não é. Desse modo, a construção da identidade é sempre uma luta simbólica, social. Para afirmarmos uma ou outra identidade ou as próprias diferenças existem sempre causas e consequências materiais. A identidade é marcada, portanto, pela diferença, “mas parece que algumas diferenças são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares”. (SILVA, 2000, p.10-11). Identidade e diferença são sempre representações, pois é somente em meio a representações que elas adquirem sentido. Essas representações são na verdade resultado de uma trama de poderes que decide sempre o que pode ser a identidade e a diferença. “Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar identidade”. (SILVA, 2000, p.91).

O deslocamento das identidades tem características positivas, assegura Hall (2006), pois esse movimento abre a possibilidade de novas articulações, a criação de novas identidades, a produção de novos sujeitos. Nesse processo não podemos desprezar o papel das mídias. Segundo Giddens (2002, p.29), o desenvolvimento e expansão das instituições modernas estão diretamente ligadas aos meios de comunicação. As culturas, grande alvo da globalização, são trabalhadas no sentido de serem transformadas para que sejam consumidas e, nesse processo, os meios midiáticos têm papel fundamental, pois eles são uma reestruturação da forma pela qual os indivíduos se relacionam entre si e reelaboram simbolicamente a vida social. A mídia torna-se, nesse contexto, a grande mediadora entre a cultura mundial e a local, entre o público e o privado, reconfigurando feitos do local mediante um jogo que reforça a ideia do cidadão como indivíduo autônomo, senhor de si. Os meios midiáticos mais do que levar informações, são lugares de construção de sujeitos e significações, e a *internet* é uma grande ferramenta dessa engrenagem. Compreender como os sentidos aí se ordenam é entender também as distintas posições que os sujeitos ocupam, ou são levados a ocupar, em nossa sociedade.

A mídia, pensada a partir da noção de poder proposta por Foucault, tem um funcionamento disciplinador, pois se faz a partir de prá-



ticas discursivas que visam à produção de identidades. Ela indica a todo instante uma gama de identidades com as quais nós devemos nos identificar, reforçando que é impossível nos fixarmos num único território identitário. A mídia instaura-se, desse modo, como fonte inesgotável de produção de identidades (GREGOLIN, 2003).

Nesse contexto, percebemos que as identidades são mosaicos, e só podem ser percebidas em partes que vão se agregando ao longo do caminho. A identidade é assim sempre remodelada em diferentes formatos e que, diferente do conceito adquirido antes da sociedade moderna, não deve ser construída para durar eternamente, ao contrário, permite ser montada e desmontada a cada necessidade individual ou coletiva.

Gregolin (2003) ainda pontua que é por meio do imaginário que atingimos as aspirações, os medos e as esperanças de um povo. É nele que as sociedades esboçam suas identidades e objetivos, detectam seus inimigos e, ainda, organizam seu passado, presente e futuro. O imaginário social se expressa por ideologia e utopias que se materializam em símbolos, alegorias, rituais e mitos. Através dessas textualizações, instituem visões de mundo, modelam-se condutas e estilos de vida, em movimentos contínuos ou descontínuos de preservação da ordem vigente ou de introdução de mudanças. A autora destaca também que os trajetos simbólicos, construtores do imaginário social, dependem de um diálogo entre sujeitos, entre enunciadores (que fazem circular concepções de mundo) e enunciatários (que as interpretam, reconhecendo-as ou não). Nesses trajetos, através dos múltiplos imaginários traduzem-se visões de um mundo que coexistem, superpõe-se ou excluem-se enquanto formas reguladoras do cotidiano. O real é, pois, construído pelo imaginário; nele, os sujeitos vivem relações e representações reguladas por sistemas que controlam e vigiam a aparição dos sentidos.

Entre as práticas de construção da identidade está o consumo. O modo de produção capitalista não considera todos os indivíduos no conjunto da sociedade, mas os que têm poder aquisitivo, poder de decisão e escolha. Através dos diversos meios de comunicação, os indivíduos são estimulados a consumir não só para satisfazer necessidades básicas e marcar posições sociais, mas para se constituírem como sujeitos. Vão assim construindo suas identidades pela posse de bens, pelos atributos corporais que o consumo permite adquirir, como representações de si, por meio de roupas, acessórios e outros fetiches.



A identidade do consumidor é negociada nas complexas interações sociais em que está envolvido. O indivíduo, que não reconhece a si próprio, capturado por uma ilusão, acredita ser aquele eu a quem vê existir na representação e no reconhecimento do outro. O consumidor é levado a se inserir nas ilusórias cenas de felicidade plena das propagandas de carro, por exemplo, nas quais, a partir da aquisição do produto, todos estarão felizes e realizados (BAUMAN, 2001).

A mídia tem reconhecido a importância de se utilizar, em textos mistos, a construção de campanhas publicitárias eficientes. Prova disso é o constante uso de imagens, textos verbais e sistemas sonoros nos gêneros publicitários. Não por acaso a imagem vinculada em uma propaganda publicitária muitas vezes está relacionada aos atributos do produto ou aos benefícios ao consumidor.

3 AS IDENTIDADES CULTURAIS COMO EFEITOS DISCURSIVOS

A constituição das identidades é uma discussão que, embora muito exercida, ainda oferece muito a questionar. E, afinal, como definir ou conceituar as identidades nas sociedades ditas pós-modernas? Como se constituem e qual o papel da língua(gem) e do discurso nesse processo? Perguntas como essas suscitam os mais ardentes debates em diferentes campos de investigação científica.

Há algum tempo, a Análise do Discurso francesa, como campo do saber interdisciplinar, vem direcionando olhares para a compreensão dos movimentos das identidades no campo midiático, ao pensar as identidades como construtos históricos e, portanto, como efeitos de sentidos resultantes do entrelaçamento entre a linguagem, a história e as ideologias.

Para Gregolin (2008), o entendimento da noção de identidades passa pelo que ela define por “efeito de sentido produzido pela e na linguagem”. A Análise do Discurso, como um campo interdisciplinar, que se constitui no interior de saberes como a Linguística, a Psicanálise e o Marxismo, concebe o discurso como efeitos de sentidos, por entender que na linguagem não existe uma transparência. Esses efeitos derivam de uma relação não unidimensional entre enunciador e enunciatário, os quais, sempre atravessados pelo simbólico, são sujeitos sociais. Em certas condições históricas, os sujeitos são afetados por sua memória discursiva, isto é, por informações já ditas, produzindo sentidos a par-



tir de algo que fala antes. Os sentidos, dessa forma, constroem-se no discurso linguística e historicamente. Nos estudos discursivos, forma e conteúdo são indissociáveis e a língua é apreendida não só como uma estrutura, mas, sobretudo, como acontecimento.

Michel Foucault, autor que empreendeu grandes contribuições aos estudos do discurso, apresenta, em sua extensa obra, profundas e valiosas reflexões sobre a noção de discurso. Segundo esse autor, o discurso, enquanto dispositivo de enunciação, é o principal veículo de produção das identidades. Os discursos são práticas geradoras de significados, que se apoiam em regras históricas para estabelecerem o que pode ser dito, num certo campo discursivo e num dado contexto histórico (FOUCAULT, 1988). Por essa via, a noção de cultura é **entendida** como um dispositivo enunciativo, uma construção discursiva, a qual, conforme Santos (1994, p.45):

[...] é uma construção histórica, seja como concepção, seja como dimensão do processo social. Ou seja, a cultura não é algo natural, não é uma decorrência de leis físicas ou biológicas. Ao contrário, a cultura é um produto coletivo da vida humana. Isso se aplica não apenas à percepção da cultura, mas também à sua relevância, à importância que passa a ter.

Portanto, o que é dado como cultura de um povo é um recorte de suas experiências, geralmente, uma elaboração sempre permeada por relações de poderes. Nesse sentido, as identidades locais são frutos de jogos discursivos, históricos, investidos de poderes, que lhe determinam certos sentidos.

A Análise do Discurso (AD) teve sua fundação na França, na segunda metade da década de 60. Durante esse período, marcado fortemente por contestações políticas e ideológicas, principalmente pelos movimentos sociais deflagrados a partir do “maio de 68”, Paris era tida como capital intelectual da Europa, por ter em seu território grande parte dos pensadores do continente como Lévi-Strauss, Lacan, Pêcheux, Benveniste e Foucault.

A AD foi pensada inicialmente como uma ferramenta de leitura e de interpretação que auxiliaria a compreensão dos limites, das formas de funcionamento e dos gestos de interpretação possíveis na época. Assim, a questão fundamental da AD não era entender “o que se diz?”, mas “como se diz?” - o que ela busca não é entender os significados dos



textos, e sim os mecanismos que funcionam para que os textos signifiquem algo.

O objeto de investigação da AD, segundo Fernandes (2006, p. 20), é o discurso, o qual “não é a língua, nem texto, nem a fala”, mas uma instância que “necessita de elementos linguísticos para ter uma existência material”. O discurso “implica uma exterioridade à língua, encontra-se no social e envolve questões de natureza não estritamente linguística”. Para a AD, o discurso é efeito de sentido, pois é o resultado da interlocução entre sujeitos que vivem em sociedade, que estão colocados na história e que recorrem à língua(gem) para significar.

A natureza complexa de seu objeto de estudos explica o caráter transdisciplinar da AD, que teve de buscar a confluência de três diferentes e complementares áreas: uma teoria da história, mais especificamente do materialismo histórico, centrada nas releituras que Althusser fez das obras de Marx, para explicar as trans(formações) sociais, já que é na e pela história que busca observar as condições de produção dos discursos; uma teoria da psicanálise, derivada das releituras que Lacan fez das teorias freudianas, para explicar o a noção de sujeito e como este, em sua relação com o simbólico, é afetado pelo inconsciente e pela ideologia; e uma teoria da linguística, cujo ponto de partida são as releituras de Saussure, para explicar a linguagem e os processos de enunciação, já que a AD trabalha também com elementos linguísticos.

Uma das tarefas do analista do discurso no processo de compreensão da produção social dos sentidos, do simbólico, é o de entender como ocorre a articulação entre aquilo que diz o sujeito e o que é dito em outros lugares. É entender naquilo que o sujeito diz, aquilo que ele não diz explicitamente (ORLANDI, 2006).

A relação implícita entre os dizeres é chamada pela AD de interdiscurso (COURTINE, 1999), elemento que permite identificar vozes do outro (BAKHTIN, 2000), na busca dos sentidos que são retomados ou apagados, enfim, no entendimento das várias posições enunciativas possíveis.

Para a AD, o sujeito é historicamente determinado, pelo interdiscurso, pela memória do seu dizer. Nessas condições, algo fala antes, em outro lugar, independentemente. Palavras já ditas e esquecidas, ao longo do tempo e de nossas experiências de linguagem que, no entanto, afetam-nos em seu ‘esquecimento’. Assim como a língua é sujeita a falhas, a memória também é constituída pelo esquecimento (ORLANDI, 2006, p.21).



A memória se estabelece a partir da relação da linguagem com a história e pensá-la implica observar os diálogos entre a historicidade e os processos da linguagem. A memória discursiva, portanto, tem um estatuto importante no funcionamento de todo dizer, pois é a partir dela que, segundo Courtine (1999), a memória histórica é evocada quando se materializam os enunciados de um discurso, naquilo que ele chama de interdiscurso. A percepção desse domínio exige que consideremos não apenas o sujeito enunciativo, como sujeito simbólico, mas as condições de produção desse discurso enquanto condições contextuais. A memória situa-se no eixo vertical onde enunciações se diluem de tal maneira que qualquer formulação ocorre por meio de formulações já feitas. Uma particularidade define a natureza da memória discursiva - o fato de que quando enunciamos essas formulações já feitas comandam nossa formulação e formam o eixo de constituição de nosso dizer. Formulações já feitas e muitas vezes esquecidas.

Analisar o discurso é, pois, buscar na superfície das coisas efetivamente ditas os sentidos historicamente determinados. Nesse trabalho é basilar o conceito de enunciado estabelecido por Michel Foucault (2007), para o qual a análise do discurso deve verificar os enunciados em sua forma de existir, por meio da descrição das práticas sociais, em sua descontinuidade histórica, mergulhada em relações de poder, produzidas pelo discurso e, ao mesmo tempo, produtoras de discurso e de saberes.

Em *Arqueologia do Saber*, conforme já dito, o autor propõe uma investigação que não procura encontrar princípios de unidade nos discursos, que associem um discurso a outro, mas analisa-os como fragmentos, como dispersão. O discurso é caracterizado por Foucault como um conjunto de enunciados que se apoiam na mesma formação discursiva. Ao definir o conceito de formação discursiva como “um feixe de relações que funcionam como regra” (FOUCAULT, 2007, p.82), um princípio de dispersão e repartição dos enunciados segundo o qual se reconhece o que pode e o que deve ser dito, em certas condições sócio históricas (FOUCAULT, 2010, p.124), Foucault delineia aspectos cruciais para a compreensão da constituição do saber. Ao delimitar esses conceitos, o autor aponta como um discurso se constitui dentro de certas condições de possibilidade.

Em *A Ordem do Discurso*, Foucault vislumbra o discurso dentro de uma trama de relações de poderes. Para ele, “por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem



revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder” (FOUCAULT, 2010, p. 10). Enquanto poder, o discurso não só manifesta as lutas, mas é aquilo pelo que se luta, o poder do qual queremos tomar posse. Desse modo, para Foucault, é preciso considerar o discurso nas suas condições de possibilidade, considerá-lo circunscrito por procedimentos de controle e delimitação, que se apresentam tanto de modo externo (como exclusão), como de modo interno (como classificação, ordenação e distribuição). O autor alerta para o fato de que nossa sociedade, mesmo venerando o discurso, tem por ele temor, por isso construiu mecanismos que garantem o seu controle.

O filósofo classifica em três grupos as formas de controle dos discursos, cujos efeitos são a *exclusão*, a *sujeição* e a *rarefação*. A vontade de verdade está inscrita no primeiro grupo, ao lado da interdição e da segregação. A interdição retrata a ligação do discurso com o desejo e o poder, instaura o princípio de que “não se tem o direito de dizer tudo, [...] não se pode dizer tudo em qualquer circunstância, qualquer um não pode falar qualquer coisa” (FOUCAULT, 2010, p.9). A segregação é o modo pelo qual uma sociedade instaura fissuras entre o que é normal ou patológico, certo ou errado. Subjacente a esses dois procedimentos está a vontade de verdade, elemento constitutivo de todo discurso. Essa “vontade de verdade” tem a função de qualificar algo como verdadeiro. Vontade que deve ser interrogada, para a compreensão das condições de formação de um discurso e entendimento das razões pelas quais o sujeito luta.

Analisar o discurso, portanto, consiste em entender o silêncio de um discurso como manifestação de poderes que atuam nessa instância como acontecimento. Empreitada que para Foucault consiste em mostrar forças externas que agem sobre os discursos e validam como verdades o que neles se exprimem. Tomar o discurso como objeto de análise é compreender em que campo de relações entre saber e poder está inserido um sujeito e, também, entender como este faz do seu discurso um dispositivo de poder para convencimento e governo de outras pessoas. Trata-se de verificar normas que determinam o que pode e deve ser pensado e dito.

Segundo Foucault (2010, p. 12), em cada sociedade é preciso identificar qual o “regime de verdade” que legitima um discurso como autêntico, que discursos ela aceita e propaga como verdadeiro, que técnicas e métodos podem ser utilizados nesse processo. Enfim, é preciso perceber qual o poder que rege a verdade, pois em todo



discurso existe uma vontade de verdade que define não apenas o que pode ser dito e pensado, mas - como ser dito e pensado.

Em *A Arqueologia do Saber* (2007), Foucault delinea o método arqueológico como a descrição das regras que dirigem os discursos e a compreensão de como estes produzem os objetos sobre os quais falam. Nesse texto, o autor busca em uma proposta de análise do discurso que rompe com ideias como a de que há uma continuidade no discurso, “[...] que além de qualquer começo aparente há sempre uma origem secreta – tão secreta e tão originária que dela jamais poderemos nos reapoderar inteiramente” (FOUCAULT, 2007, p. 27).

Desse modo, a noção de sujeito é muito importante nas pesquisas que avaliam identidades, pois essa categoria, nos estudos discursivos, não diz respeito a um ser biológico, mas a um ente histórico, social, determinado pela língua(gem), afetado pelo inconsciente e interpelado pelas verdades produzidas em distintos momentos históricos. Daí resulta que, para a AD, o sujeito não é o centro do discurso, não é detentor da produção dos sentidos e muito menos possui uma identidade estável. Nesse sentido, Fernandes (2006, p. 43) afirma: “a identidade, assim como o sujeito, não é fixa, ela está sempre em produção, encontra-se em um processo ininterrupto de construção e é caracterizada por mutações”.

Neste ponto, os Estudos Culturais se aproximam da AD para uma abordagem discursiva dos efeitos identitários, já que propõem questionamentos e noções em comum. Nas palavras de Gregolin (2008, p.2), a principal dessas questões diz respeito ao fato de todos concordarem que ‘identidade’ é um processo que se desenvolve e se transforma com a História, de acordo com as concepções de *sujeito*.

Essa plasticidade singular das identidades só se tornou possível com o advento da *globalização* e foi reforçada com a reorganização do tempo e do espaço operada pelo desenvolvimento e expansão da mídia (impressa e eletrônica), dos veículos de comunicação em massa (TV, celular, *internet*) e das instituições modernas.

O discurso também é o lugar material em que certas verdades tomam corpo. O discurso depende da formação discursiva (FD) cujo um dos princípios de funcionamento é o *pré-construído*: o que permite a formação do discurso, aquilo “que é apresentado no discurso como



natural. Porém, observando as formas de circulação dos discursos, afirma Foucault (2010, p. 8-9):

em toda 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 pesada e temível materialidade.

Isso porque o autor observou que a produção discursiva ocorre em um sistema de controle e delimitações que acontecem por meio de três principais procedimentos: separação, interdição e a vontade de verdade. Esses procedimentos são explicados em *A ordem do discurso* (1999).

Michel Foucault foi um dos autores que mais se detiveram em investigar a constituição das identidades, e em sua obra (a partir do livro *Vigiar e Punir*, especificamente) relaciona a produção das identidades a um jogo de poderes, que na sociedade capitalista, tem produzido/definido identidades para o sujeito desde que este foi reconhecido como entidade descentrada, no final do século XIX. Nesse sentido, Foucault afirma que o poder no Estado Moderno (FOUCAULT, 2001), nas sociedades ocidentais, cria incessantes formas de produção de identidades, por meio de diferentes dispositivos, como o controle do espaço e do tempo, as confissões, as técnicas de escrita etc.

Em meio à cena contemporânea, em que jogos midiáticos promovem novos e distintos sentidos sobre nossas identidades, múltiplas representações sobre as culturas nacionais são trazidas para as telas dos computadores a fim de marcarem diferenças e sentidos de pertencimento aos povos. As diferenças regionais e étnicas são colocadas gradualmente, sob uma espécie de “teto político do estado-nação”, tornado uma fonte rica de significados para as identidades nacionais modernas (HALL, 2006, p. 49).

No intuito de pensarmos esses conceitos de forma mais concreta, avaliaremos movimentos discursivos que territorializam as identidades no âmbito de uma expressão da cultura popular do Maranhão - a festa do Bumba meu-boi. Apresentamos alguns resultados de uma pesquisa realizada entre os anos de 2010 e 2011 em *sites* oficiais e não oficiais. Partimos do princípio de que o homem é formado pela



linguagem quando conversa, lê, escuta seus interlocutores, assiste à televisão, ouve rádio, usa a *internet*, enfim, quando interage com seu meio. Por essa via, a linguagem não apenas informa o indivíduo, mas o constitui em sujeito. Desse modo, entra em discussão a construção das identidades, questão antiga, mas que adquire contornos impressionantes na atualidade, quando o homem vê suas sólidas certezas se desmancharem no ar.

4 MÍDIA E PRODUÇÃO DE IDENTIDADES: O LOCAL E O GLOBAL EM SITES

As identidades da cidade de São Luís, assim como as de inúmeros outros lugares, tornaram-se alvo de campanhas turísticas, que têm a *internet* como grande fomentadora. Com a consolidação da indústria do Turismo, a partir do século XX, e com a emergência de fatores como a patrimonialização da cultura, mudanças no conceito de história e a própria solidificação da globalização, São Luís tornou-se destaque em meios de comunicação do país e do mundo, apontada como lugar de cultura excêntrica, natureza exuberante e local de diversidade cultural.

Reportagens veiculadas em *blogs* e *sites* especializados, que fazem referência à cidade, dão-lhe as mais distintas identificações e ressignificam-na como um lugar encantador, em que os aspectos exóticos e o fazer popular singulares agregam valores ao espaço maranhense.

Em São Luís, festas populares sempre foram cultivadas como elementos constitutivos do cotidiano pelos moradores da cidade, construindo-se em torno dessas práticas uma tradição para o lugar. Com as exigências da sociedade globalizada, houve a necessidade de significarem essas práticas como marcas locais, em uma tentativa de territorializá-las, tornando-as, então, um dos principais cartões de visita da capital maranhense. Essa significação é realizada, principalmente, pelas mídias. A mediação que os canais midiáticos desenvolvem, no entanto, não é neutra, pois, como todo dizer, eles estão sempre presos a coerções sociais, históricas e culturais, de ordens diversas.

Sob essa égide, o Bumba-meu-boi, manifestação tradicional da cultura maranhense, tem passado por um profundo processo de reconfiguração de sentidos, no Estado (CRUZ, 2005), fato que se deve em grande parte à sua inserção na sociedade globalizada.

Em linhas gerais, a festa é a síntese de uma lenda sobre um casal de escravos, que trabalha para um fazendeiro. Certo dia, Catirina, a



escrava negra, grávida, deseja a língua do boi mais valioso da fazenda de seu senhor. Com medo de Catirina perder o filho que espera, caso o desejo não seja atendido, Chico rouba o boi de seu patrão para atender a vontade de sua mulher. Ao descobrir o feito, o dono da fazenda sai em busca do escravo, contando com a ajuda dos vaqueiros e dos índios, que para ele trabalhavam. Os vaqueiros nada encontram. Então, o fazendeiro pede para os índios que o ajudem na procura. Os índios encontram Pai Chico e o boi, que havia adoecido nesse ínterim. Os índios levam Pai Chico e o boi ao fazendeiro, que interroga o escravo e descobre porque ele havia levado o boi. Os pajés são chamados a salvar o boi, e após várias tentativas conseguem curá-lo. O animal ressuscita e então dança alegremente. O fazendeiro, assim, perdoa Pai Chico e tudo se transforma em uma grande festa.

Em torno desse enredo, os grupos de Bumba-meu-boi sustentam tradições, mantendo-se como prova da fé que têm em alguns santos católicos. Muitos grupos, no Maranhão, nascem como pagamento de promessa por bênçãos alcançadas por intercessão de São João. A temporada de apresentações dessa manifestação é o mês de junho, momento em que a cidade de São Luís é totalmente preparada para celebrar os festejos juninos. Ao entrar em uma rede de significações, tramada pela globalização e pela história, o Bumba-meu-boi adquiriu caráter universal, pois, conforme Hall (2006), na pós-modernidade, nada é tão local ou mundial.

Em uma incessante bricolagem de identidades pelas mídias, diferentes discursos interagem para constituírem identificações à festa, e com esses discursos, uma imagem para a cidade de São Luís é também construída. Para análise dessa construção, mobilizam-se alguns princípios da Análise de Discurso, de vertente francesa, de base foucaultiana.

De Foucault tomamos o interesse em buscar as relações entre discurso, saber e história: diferentemente do historiador positivista, que se propõe a descrever a continuidade do desenvolvimento de um pensamento, numa linha teleológica, a história, na visão foucaultiana, é constituída de múltiplos centros de estruturação, da dispersão dos sentidos.

Conforme acentuado, Foucault em sua arqueogenealogia – busca uma forma de história que relata a constituição dos conhecimentos, dos discursos, do campo de influência dos objetos, sem ter que se referir a um sujeito. Tanto a um sujeito transcendental em relação ao campo dos acontecimentos quanto a um sujeito que persegue sua identidade vazia



ao longo da história. A relação saber/discurso/história é analisada com base no que o filósofo denomina *prática discursiva*.

Como prática discursiva, o discurso, para Foucault, é elemento fundamental da produção de verdades e, portanto, de poder. O poder, em sua perspectiva, não está centralizado em pontos específicos, como na escola, na família ou no Estado, mas se dissemina e se localiza no cotidiano, em práticas discursivas, tais como a medicina, a psiquiatria, a economia ou a mídia, que se exercem na organização da vida em sociedade. São essas práticas que formam a verdade de uma época. Essas premissas auxiliarão a análise proposta neste artigo, que toma a mídia como lugar de produção de identidades.

Nessa dimensão, discutimos as configurações da festa do Bumba-meu-boi nos discursos que a divulgam em *sites*. Os *sites* foram escolhidos como *locus* de investigação por configurarem um regime de discursividade complexo, que se tornou imperativo em nossa sociedade. Os sítios constituem um programa de leitura que instaura leitores de identidades diversificadas e, por isso, precisam apresentar um conteúdo capaz de agradar muitas tribos.

A mídia, em especial a eletrônica, como um dos lugares de produção de sujeitos, tem uma ampla responsabilidade sobre a produção de identidades. A *internet*, como um dos principais meios de divulgação de informações, da atualidade, pode então ser pensada como parte de um processo de entrelaçamento e produção de identidades, uma vez que a rede mundial de computadores está presente em qualquer parte do planeta e é acessível a uma grande parcela da população. O texto na *internet* parte de muitas direções, de inúmeros planos. Construir uma leitura e compreender como os sentidos ali se ordenam é compreender como os sujeitos movimentam-se e ocupam distintas posições nesse espaço virtual, que transgride as leis do tempo e do espaço, pois é extremamente volátil, fluido.

No mundo da *internet*, os usuários estão constantemente explorando novas possibilidades de comunicação, articulando a linguagem que, por meio de irreverentes pontuações, *layout* de páginas, constroem nesse espaço diferentes realidades. Isso porque as questões textuais extrapolam os limites da estrutura, sendo, pois, necessário avaliar a linguagem a partir de um jogo de poderes que a elabora dentro de uma teia constantemente alimentada por relações culturais e históricas. A escrita é o suporte dessa teia tecnológica que edifica os sentidos em nossa sociedade. Na comunicação em rede, a comunicação valoriza intensa-



mente a escrita, torna-a, inclusive, mais eficiente, na medida em que permite a navegação entre textos afins instantaneamente (LEVY, 1999).

Na concepção foucaultiana, os discursos não podem ser entendidos como algo que possui um sentido oculto a ser exposto. O trabalho do analista é perscrutar os entornos do que é dito, para fazer emergir, na superfície desse dizer, as relações que o próprio discurso põe em funcionamento, pois um discurso nunca se inicia em si mesmo. Há sentidos que se formam antes mesmo de eles serem proferidos. Nesse aspecto, buscamos, nos *sites* selecionados, na face das coisas efetivamente ditas, os discursos que constroem identidades para a festa do Bumba-meu-boi; a que outros dizeres eles se filiam; que jogos de poderes são instituídos; que sujeitos são autorizados a se identificar com a festa nos *sites*.

Em http://www.cidadeshistoricas.art.br/saoluis/sl_boi_p.php, com acesso em 10 de outubro de 2011, declara-se que o Bumba-meu-boi:

arrasta maranhenses e visitantes por todos os cantos de São Luís, nos meses de junho e julho. **Longe de ser uma festa criada para turistas, os bois se espalham nas periferias e no centro.** Na parte nova ou antiga da cidade grupos de todo o Estado se reúnem em diversos arraiais para brincar até a madrugada. (grifos nossos).

O leitor, nesse trecho, é levado a acreditar que a manifestação não é um produto turístico, mas uma tradição local. Como todo enunciado está sempre ligado a outros dizeres, negando-os ou reforçando-os, identificamos na afirmação “Longe de ser uma festa criada para turistas (...)” o funcionamento de dizeres, que, por meio de uma memória discursiva, asseguram a estreita articulação entre festa e mercado turístico, no Maranhão.

A memória discursiva, conforme já afirmado, correspondendo ao que já foi dito antes, ao *já-lá*, funciona como aquilo que nutre o dizer. Desse modo, o enunciador situa a festa em uma rede de memória que a toma como mercadoria, produto feito para consumo e não apenas para o lazer.

O enunciador também, nesse parágrafo, edifica a festa como um espaço democrático, um lugar em que sujeitos do “centro” e da “periferia” com ela se identificam, fazendo emergir desse



enunciado uma imagem não só para o Bumba-meu-boi, mas para a própria cidade de São Luís, como lugar que abriga uma cultura em que a diversidade encontra abrigo. O discurso da diversidade emerge com acontecimentos como a problematização da história tradicional, com a emergência da noção de cultura, apontada por Strauss (1978) e os questionamentos sobre as identidades, na modernidade tardia (GIDDENS, 2002).

No terceiro parágrafo, o enunciador deixa entrever a trajetória difícil da festa, movimento que começou a se modificar apenas com as transformações de conceitos como os de História, memória e cultura, mudanças que também se devem à relação desses conceitos com os efeitos da globalização, das redes econômicas mundiais.

O *site*, assim, segue explicando de que modo a festa se revela atualmente e como era significada pela elite, no passado:

Pajés e curandeiros são convocados para salvar o escravo e, quando o boi ressuscita urrando, todos participam de uma enorme festa para comemorar o milagre. **Brincadeira democrática** que incorpora quem passa pelo caminho, o Bumba-meu-boi já foi alvo de perseguições da polícia e das elites por ser uma festa mantida pela população negra da cidade, chegando a ser proibida entre 1861 e 1868.

Para a Análise do Discurso, todo enunciado carrega uma memória, estabelece relações com outros enunciados, porque a linguagem é constitutivamente histórica.

A historicidade está inscrita na linguagem e isso é percebido quando se recuperam processos discursivos que perpetuam e cristalizam a memória de uma época naquilo que é dito, por certos sujeitos, em certas condições de produção. Nessa dimensão, o enunciado em análise traz à tona um momento da história da festa, em São Luís, em que as críticas a ela eram ácidas e, assim como muitas outras manifestações da cultura oriunda das camadas populares da sociedade, o Bumba-meu-boi era percebido como prática marginal. Percebe-se, então, uma vontade de verdade em apagar esse momento da festa, criando para ela uma identidade democrática, traço mais próximo ao que os discursos politicamente corretos preconizam atualmente. Ao constituir a festa



como lugar democrático, o enunciador entra na ordem do discurso da diversidade, o qual prega a convivência harmônica entre as diferenças. Enunciando desse lugar, esse sujeito se põe, também, na ordem de um discurso constitucional, o qual, na Carta magna do Brasil, de 1988, no artigo 215, que inaugura a seção intitulada “Da cultura” estabelece que “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes de cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”.

Ao prosseguir com a descrição da festa, novamente a diversidade é proposta como um traço característico do Bumba-meu-boi do Maranhão; a diversidade, desta vez, estará associada às múltiplas etnias constituintes da festa, conforme segue:

Para o maranhense, o bumba-meu-boi representa a tríplice miscigenação de seu povo, pelo entrelaçamento das culturas branca, negra e indígena, verificada nos personagens presentes no auto, no qual se destacam o dono da fazenda, Pai Francisco, Catirina, vaqueiros ou caboclos de fitas, caboclo real ou de pena, índios, doutor ou pajé, padre, Dona Maria (esposa do amo), os cazumbás (mascarados, espécie de palhaços) e o miolo, responsável por guiar o boi. As variações dos personagens ocorrem também por causa dos diferentes ritmos existentes no Maranhão. O que distingue esses sotaques, como são chamadas as músicas tocadas nos bois maranhenses, são os instrumentos musicais em destaque e a cadência do ritmo dada a cada tipo. [...]

Esse texto conduz o leitor à associação de sentidos da festa popular à ideia de diversidade, no que diz respeito à noção de miscigenação. No interior desse discurso estão os discursos que pregam a coesão social, por meio da convivência pacífica de opiniões divergentes, do respeito e valorização da diversidade, muitas vezes obscurecida pelos chamados discursos dominantes. Essa concepção heterogênea de sociedade é, portanto, um dos discursos que inscrevem a festa do Bumba-meu-boi nos meios midiáticos.

Essa heterogeneidade social passa a ser uma das marcas da condição pós-moderna, assegura Lyotard (2000), na qual impera a impossibilidade de qualquer compreensão de totalidade. É importante pontuar que é possível vislumbrar nesse enunciado, também, a edificação concomitante de uma imagem de cidade, para São Luís, como espaço da



diversidade, lugar em que várias identidades se entrelaçam, confraternizam-se. Essa confraternização é possível a partir da cultura popular, proposta como signo de democracia de São Luís.

A seguir, analisa-se outro texto do *site* <http://www.turismo.ma.gov.br/pt/>, um sítio de Turismo produzido pelo governo do estado do Maranhão. Nesse *site*, a festa é apresentada como espetáculo que se materializa em uma “explosão”, de “cores” e “ritmos”:

Verdadeira explosão de ritmos e cores, o Bumba-meu-boi é a mais importante manifestação folclórica do Maranhão. **Suas raízes são negras, indígenas e européias, e suas origens se perdem no tempo.** A brincadeira gira em torno de um auto, história encenada com muito humor pelos componentes, contando a história de Pai Francisco e Catirina. Ela, grávida, deseja comer a língua do boi Mimoso, o mais querido do patrão. Ele, para satisfazê-la, acaba cedendo, e mata o novilho. O crime é descoberto, Pai Francisco é preso e, em seguida, perdoado, quando o boi ressuscita, graças ao socorro de feiticeiros. (grifos nossos).

Nesse espaço, o sujeito enuncia de um lugar oficial - o *site* de Turismo do Governo do Estado. Observa-se, aqui, também, o destaque à diversidade cultural materializada no caráter plural das etnias que constituem uma das identidades maranhenses. Nesse sentido, convém observar o que afirma Hall (2006), ao relatar que ao lado da tendência em direção à homogeneização global, existe paralelamente uma fascinação pela diferença e pela mercantilização da etnia e da alteridade. Culturas até então deixadas à margem do processo de identidade nacional (no Brasil ressaltam-se negros e índios) passam a grandes atrativos da constituição de identidades. Desse modo, a miscigenação do maranhense aparece nesses textos como uma mercadoria que pode atrair consumidores interessados em encontrar diferenças.

O *site* segue expondo as características de cada sotaque, isto é, cada tipo de grupo de Bumba-meu-boi, que geralmente, tem simpatizantes de perfis bem diferentes:

Sotaque da Ilha - ocorre em toda a ilha de São Luís. Predominam as matracas e pandeirões. Boi da Maioba, Maracanã e Ribamar são alguns dos mais fortes representantes. São os chamados “batalhões pesados”.



Sotaque de Pindaré - ocorre na região do vale do Pindaré, nos municípios de Viana, São João Batista e Pindaré. Também usa pandeiros (menores que os utilizados pelos bois da ilha) e matracas. Seu ritmo é mais lento.

Sotaque de Zabumba - O nome decorre das zabumbas (tambores), que são utilizados na brincadeira. Para alguns pesquisadores é o mais original de todos os bois. Se destacam nesse grupo o Boi de Lauro, Boi de Leonardo e de Antero.

Boi de Orquestra - Usa instrumentos de sopro como saxofones, clarinetas, flautas e banjos. Valorizam as coreografias. Os bois de Axixá, Morros e Rosário são os que melhor representam este sotaque. (Disponível em <http://www.turismo.ma.gov.br/pt/>. Acesso em 23/02/2011, às 13:51 h)

Essa segmentação dos grupos é tradicionalmente conhecida, no Estado, mas não deixa de ser apresentada com uma divisão que pode atrair diferentes públicos. Assim, há nessa categorização dos sotaques uma espécie de *menu*, que o turista poderá escolher.

O próximo texto a ser avaliado é também produzido pelo *site* oficial do Governo do Estado, atualizado no ano de 2011. No trecho abaixo, observamos a inserção da festa em uma rede de sentidos históricos, econômicos e globalizantes.

Trata-se da principal festa popular do Maranhão e **seguramente uma das mais grandiosas do Brasil**. Tem início dia 13 de junho, dia de Santo Antônio. Segue-se o dia de São João (24), São Pedro (29) e São Marçal (30 de junho). **Nessa época a cidade fica repleta de arraiais e grande parte da população é envolvida nas comemorações**. A maior atração deste período é o bumba-meu-boi, a mais importante manifestação folclórica do Estado, que distribui exuberância com seus ritmos, danças e cores. (grifos nossos).

A festa é comparada a outras manifestações populares do país, logo no primeiro período, e colocada como festa de grande porte do Brasil, pontuando a identidade festeira do brasileiro.

O período de festejo do Bumba-meu-boi, que em São Luís acontece de maio a julho - com os ensaios dos grupos e apresentações oficiais



- é uma espécie de diferencial utilizado pelo Turismo local para atrair visitantes, aspecto que converge para uma biopolítica (FOUCAULT, 1988), a qual determina tempos e espaços para a produção e gerenciamento dos sujeitos.

A biopolítica é uma forma de produção de poder que, segundo Foucault, começa a se desenvolver no século XVIII. Por meio dela é possível gerenciar vida e morte, controlar a natalidade, a longevidade de uma sociedade. É principalmente por intermédio do controle do tempo e do espaço que os sujeitos têm seus corpos controlados e que um poder se organiza e organiza os indivíduos. Por esse princípio, a determinação do tempo para o trabalho e para o lazer, por exemplo, é uma forma de fazer os indivíduos produzirem riqueza. O tempo do lazer é cada vez mais importante em nossa sociedade, pois ele gera lucros. As festas juninas, por isso, são cada vez mais pensadas pela indústria do Turismo como uma forma importante de bem-estar.

Ao comentar a identificação da população com o Bumba-meu-boi, o enunciador afirma que “grande parte da população é envolvida nas comemorações”, pontuando que há também aqueles que não se identificam com os festejos juninos, evitando, desse modo, uma homogeneização da ideia de que todos os maranhenses simpatizam com essas manifestações.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto, propusemos reflexões acerca dos efeitos da globalização sobre identidades e culturas locais e o papel das mídias nesse processo. Analisamos alguns movimentos ocorridos em torno dos conceitos de sujeito e identidades ao longo da história. Vimos que houve três concepções de sujeito que emergiram de transformações científico-filosóficas e que, na dinâmica da contemporaneidade, as identidades adquirem contornos extremamente fluidos, líquidos.

Partindo de uma concepção arqueogeneológica da história, refletimos sobre a produção de identidades locais, ancorando nossas discussões em análises de dois *sites* que divulgam a festa do bumba-meu-boi. Essas análises demonstraram que o local, na dinâmica da globalização, adquire sentidos a partir do diálogo com o que é universal. Esse fato pode ser explicado nas análises dos *sites* pela presença constante de um discurso que coloca a festa do Bumba-meu-boi como espaço da diversidade.



Observamos que entre as preocupações do enunciador está a afirmação de que a festa não é feita para os turistas, mas para a população. Se de um lado há enunciados construindo essa verdade, como o *site* 1, por outro, encontram-se afirmações que instituem a festa como espetáculo, determinando o lugar que a manifestação ocupa na rede discursiva da indústria cultural do Turismo, no Maranhão, como o *site* 2.

Na superfície e nas margens do que é dito, os discursos sobre São Luís como cidade do Bumba-meu-boi adquirem o formato do discurso da diversidade, discursos que edificam a cidade como espaço em que múltiplas identidades confluem, periferia e centro, cidade nova e antiga, índios, negros e europeus se abraçam.

A emergência e o fortalecimento do Turismo, no Maranhão, bem como a consolidação da noção de patrimônio imaterial, acentuado na constituição de 1988, são acontecimentos que favoreceram o aparecimento do conceito de diversidade, o qual é mobilizado na divulgação da festa do Bumba-meu-boi e outras manifestações rítmicas, em São Luís.

A exposição e a promoção de manifestações populares, por meio de qualquer canal de comunicação, como a *internet*, por exemplo, é um mecanismo de construção de uma identidade cultural local. Desse modo, nos *sites* avaliados é construída uma imagem de espaço democrático das diferenças, não só para o Bumba-meu-boi, mas para a cidade de São Luís, apresentada como lugar em que várias identidades se confraternizam e se celebram. Essa confraternização, no entanto, é possível a partir da cultura popular, proposta como signo da diferença e da cidade de São Luís.

Na mídia eletrônica, os textos que falam sobre o Bumba-meu-boi colocam a festa como espaço democrático, lugar de diversidade porque são textos pensados para leitores de distintas identidades, de diferentes tribos, construindo, assim, uma história do presente, buscando fazer com que os sujeitos de diferentes localidades se identifiquem com manifestações construídas como tipicamente locais.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2000.

BAUMAN, Zygmund. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.



BELFORT, Conceição de Maria Belfort. **A genealogia do patrimônio em São Luís: da Athenas à Capital da diversidade**. Tese de doutorado. São Paulo (Araraquara): Unesp, 2009.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988**. Disponível em: < <http://www.planalto.gov.br> > . Acesso em: 25 out. 2011.

COURTINE, J. J. (1999).

O Chapéu de Clémentis. Observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. In: INDURSKY, Freda. FERREIRA, Maria Cristina Leandro (org.). **Os múltiplos territórios da análise do discurso**. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzato, 1999.

CRUZ, M. S. **O discurso pela f(r)esta: espaço e produção de identidades**. São Luís, centrograf, 2008.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do Discurso: reflexões introdutórias**. São Carlos (SP): Claraluz, 2006.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU EDITORA, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar Editor. 2002.

GIDDENS, Anthony. Foucault, Nietzsche e Marx. In: GIDDENS, A. **Política, sociologia e teoria social**. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Identidade: Objeto ainda não identificado?**. In: **Estudos da Língua(gem)**. Vitória da Conquista: 2008.



GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise (org.). **Discurso e mídia**: a cultura do espetáculo. São Carlos: Claraluz, 2003.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Raça e História**. In: *Os Pensadores*, vol. I, São Paulo: Abril Cultural: 1978.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

ORLANDI, Eni. Análise de Discurso. In: LAGAZZI Suzy; ORLANDI, Eni (org.). **Introdução às ciências da linguagem** – Discurso e textualidade. Campinas: Pontes editores, 2006.

REIS, José Carlos. **Escola dos Annales** - a inovação em história. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SANTOS, José Luís dos. **O que é cultura?** São Paulo: Brasiliense: 1994. (coleção Primeiros passos).

SARGENTINI, Vanice Maria de Oliveira *et all* (org.). **Discurso, Semiologia e História**. São Carlos (SP): Claraluz, 2011.

SILVA, Tadeu Tomaz da (org.). **Identidade e diferença** – a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

http://www.cidadeshistoricas.art.br/saoluis/sl_boi_p.php. Acesso em 10 de outubro de 2010.

<http://www.turismo.ma.gov.br/pt/>. Acesso em 23 de fevereiro de 2011.

