

**LUCIANE LUCAS DOS SANTOS<sup>1</sup>**

## **A FOME COMO CERCEAMENTO DE DIREITO POLÍTICO: COMUNICAÇÃO CONTRA-HEGEMÔNICA E SOBERANIA ALIMENTAR**

**Resumo:** Neste artigo, procuramos mostrar que à alimentação estão vinculados importantes processos culturais que comunicam, em suas entrelinhas, modos de pertencer e se expressar. Deste modo, a situação de insegurança alimentar aponta para algo mais do que fragilidade nas condições de sobrevivência. Implica, antes, condição política negada, já que se retira do indivíduo sua condição de expressão em um dos atos mais simples e básicos que lhe garantem o sentido de humanidade. A fome, portanto, aponta para uma situação de desenraizamento no seu nível mais basal, evidenciando uso e produção desigual do espaço. Diante deste panorama, buscamos discutir o papel da mídia nesta legitimação e naturalização de um modelo de produção capitalista do espaço. As representações midiáticas da fome e dos que são por ela atingidos – congelados na figura de famintos e carentes – fortalecem as posições desiguais que separam dominantes e dominados. Assim, argumentamos que é preciso suscitar formas contra-hegemônicas de comunicação, comprometidas com a emancipação social e, no caso da fome, com o empoderamento de minorias na busca da soberania alimentar.

**Palavras-chave:** fome, representações sociais, mídia, emancipação social

### **1. BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO SOBRE A FOME: LENDO AS ENTRELINHAS DO MODELO OCIDENTAL DE PRODUÇÃO E CONSUMO**

O fenômeno do consumo ganha posição central nos circuitos globais de produção de sentido. E não há dúvidas de que sua importância como marcador social ganha força e fôlego diante de modos já consagrados de configuração identitária, como o mundo do trabalho, por exemplo. Não seria estranho constatar, aliás, que este mundo - o do trabalho e da produção - atende e se entrelaça a algumas máximas da sociedade de consumo, mergulhando os trabalhadores em um novo tipo de alienação: a busca ininterrupta de 'performance' com vistas à satisfação posterior que o acesso e a coleção de atos de consumo promete.

Estamos falando, portanto, de um jogo simbólico muito mais amplo e que nos remete à dinâmica de forças na construção dos sentidos sociais. Neste sentido, o consumo se configura como o mecanismo de eleição a partir do qual indivíduos e

---

<sup>1</sup> Profa. Doutora do Programa de Mestrado em Comunicação e Práticas de Consumo da Escola Superior de Propaganda e Marketing – ESPM e professora adjunta da faculdade de comunicação social UERJ.

grupos constroem e afirmam suas identidades, bem como estabelecem condições de pertencimento e diferenciação social (Featherstone, 1994).

Embora não se trate de um fenômeno novo, sua centralidade no mundo contemporâneo diz muito sobre os parâmetros de valoração social e, é claro, sua preponderância comunica algumas tendências importantes. Dois pontos merecem destaque, dado que o consumo constitui em torno de si uma semiótica e estabelece uma correlação com as engrenagens do mundo da produção: 1) toda a lógica de construção de sentido no consumo se alicerça na diferença simbólica que se estabelece a partir do seu exercício; 2) a força simbólica do consumo reside, principalmente, na sua condição atual de agir sobre os processos de subjetivação do indivíduo (Vaz, 1999), ou seja, sobre os modos de atribuição de valor socialmente aceitos e legitimados.

O mundo do consumo, entretanto, não existe sem o mundo da produção, embora este último pareça adquirir uma certa invisibilidade no contexto contemporâneo. Conformando-se à máxima de obsolescência programada que caracteriza o funcionamento das engrenagens do consumo (Baudrillard, 1995), a produção, silenciosa, escava caminhos, plasma as condições subterrâneas de circulação do capital e dos sentidos a que dá suporte. Ou seja, o mundo da produção está erodindo a seu modo – e de acordo com os princípios de obsolescência que o caracteriza – os ativos invisíveis a partir dos quais o simbólico se traduz: estamos falando do tempo, do espaço (com seus recursos) e da tessitura simbólica.

Dito de outro modo, o mundo da produção interpela permanentemente as temporalidades possíveis, introduzindo ritmos e cadências comprometidos com resultados economicamente produtivos. Do mesmo modo, uma produção estruturada globalmente redesenha a geografia em função de seus interesses e define valores segundo os quais nações e economias são validadas. Esta produção capitalista do espaço (Harvey, 2006) fica mais clara quando percebemos a velocidade com que o local perde sua condição de negociar sentidos: “os centros de produção de significado e valor são hoje extraterritoriais e emancipados de restrições locais - o que não se aplica, porém, à condição humana, à qual estes valores e significados devem informar e dar sentido” (Bauman, 1999, p. 9).

Ou seja, em uma geopolítica capitalista - onde modos de expressão dominantes desenham espacialmente a distribuição do poder -, os sentidos são conferidos de ‘fora’, imprimindo, muitas vezes, um processo de violência em relação àquilo que é de importância crucial: a autonomia simbólica, a condição de produzir e negociar sentidos. Este ponto merece atenção se considerarmos como os usos econômicos (e, por vezes, globais) do espaço podem acentuar fenômenos locais de desintegração

social, tais como a fome, a desertificação e a miséria. A ocupação e o valor atribuído aos espaços – bem como as consequências sociais de sua apropriação econômica – dependem dos atributos reconhecidos pelo sistema-mundo<sup>2</sup> num circuito de troca. Assim, os espaços se tornam mercadorias (Porto Gonçalves, 2007) e, como tal, boa parte de sua constituição sociopolítica e econômica atende a prerrogativas extraterritoriais e hegemônicas.

A produção do espaço<sup>3</sup> –, na apropriação de seus recursos, na definição identitária de uma vocação econômica e no desenho político das prioridades sociais – se submete aos valores e fluxos do capital. E, neste jogo, os espaços dominados têm seus destinos traçados pelo circuito hegemônico: ou reproduzem palidamente uma dinâmica que não é sua ou servem de base de produção para os espaços dominantes. Água, terra, energia e minérios são apenas algumas das matérias-primas de que os espaços dominados dispõem permanentemente para atender às complexas necessidades de seus pares dominantes. Neste sentido, o modelo de crescimento econômico adotado por algumas nações pode, facilmente, servir mais à consolidação de um circuito hegemônico (que usualmente as excluem) do que à própria autonomia sócio-econômica e política. Não é por outra razão que em certas regiões geográficas pode-se encontrar, contraditoriamente, fertilidade da terra e fome<sup>4</sup>, crescimento econômico e miséria.

A fome é um dos fenômenos sociais que mais retrata esta produção desigual do espaço. Ou porque ela convive com a abundância e o desperdício em regiões onde a concentração de renda desenha fronteiras, ou porque ela resulta de um modelo de exploração do espaço que esgota todas as possibilidades de garantir a soberania alimentar de comunidades e minorias. Paradoxalmente, a fome nem sempre é produto de uma impossibilidade geográfica, mas provém, sobretudo, como já nos advertira Josué de Castro (2004), de sistemas econômicos e sociais adoecidos. Esta relação mais estreita entre produção capitalista do espaço e fome fica mais evidente quando consideramos o cenário histórico em que certas estruturas econômicas e sociais se formam:

---

<sup>2</sup> Sistema-mundo é um termo que designa, segundo Immanuel Wallerstein e Aníbal Quijano, o modelo de poder que vigora e governa o mundo a partir da descoberta da América em 1492. Este seria o ponto para localizarmos o início do processo de globalização (PORTO-GONÇALVES, 2006).

<sup>3</sup> Cabe uma menção, aqui, à contribuição do geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto Gonçalves, cujo trabalho esclarece os processos de apropriação do espaço dentro de uma prerrogativa de globalização da natureza. Conforme explica Porto Gonçalves, “o processo de globalização traz em si mesmo a globalização da exploração da natureza com proveitos e rejeitos distribuídos desigualmente” (2006: 25).

<sup>4</sup> Alguns exemplos podem ilustrar esta estranha convivência, como é o caso da produção de morangos no Quênia, que não se destina à alimentação de sua população, ou da soja e pecuária brasileiras, que não se destinam ao abastecimento interno e sim à exportação. O caso do Quênia, na África, foi relatado em entrevista realizada com o Prof. Dr. Boaventura de Sousa Santos, no CES, em Julho de 2007.

(...) ao imperialismo econômico e ao comércio internacional a serviço do mesmo interessava que a produção, a distribuição e o consumo dos produtos alimentares continuassem a se processar indefinidamente como fenômenos exclusivamente econômicos – dirigidos e estimulados dentro dos seus interesses econômicos – e não como fatos intimamente ligados aos interesses da saúde pública (Castro, 2004: 13).

Os estudos de Josué de Castro foram imprescindíveis para uma compreensão do fenômeno da fome para além das condições ambientais. Isso não significa que o ambiente não interfira, mas, sim, que “a fome é, regra geral, o produto de estruturas econômicas defeituosas e não de condições naturais insuperáveis” (Castro, 2003: 51). Analisando o nordeste brasileiro, Josué provou que a tão conhecida fome do sertão não podia ser atribuída à aridez do solo, já que na Zona da Mata, região chuvosa por excelência e de terra fértil, a fome se mantinha como um traço característico<sup>5</sup>.

Paradoxalmente, a produção de alimentos muitas vezes divide o espaço com a fome – como acontece no Ceará e em áreas costeiras de países como Equador, Indonésia, Bangladesh, entre outros, onde o cultivo do camarão para exportação destrói manguezais e desaloja a população pobre cujo sustento advém da coleta, venda e consumo de caranguejos (Porto Gonçalves, 2004; Alier, 2007). Com isso, percebe-se que a segurança alimentar não mantém relação direta com a produção de alimentos em escala, como se poderia presumir. Antes advém de uma situação de soberania alimentar e independência, cujos contornos gravitam em torno do binômio ‘terra x trabalho’, e que podemos presumir ao comparar assentados rurais e bóias-frias que trabalham na lavoura<sup>6</sup>.

Cabe a pergunta: como é possível que grupos humanos sofram de fome em terras férteis? E a resposta pode estar na destinação destes alimentos e na função predominantemente econômica que cumprem. Não raro, pessoas e grupos passam fome porque todo o seu esforço de produção não é para gerar o que precisam, mas

---

<sup>5</sup> Josué de Castro apresenta outras razões que explicam a fome nas regiões menos inférteis: “a baixa do consumo de comida em certas ocasiões devia-se sobretudo à pobreza generalizada da população, incapacitada de fazer transportar produtos alimentares ao seu lugar de residência e até mesmo de fugir para outras áreas, pois lhe faltavam vias e meios de transporte e, mais simplesmente, dinheiro para comprar provisões de boca” (2004: 29).

<sup>6</sup> Em pesquisa recente da Universidade Federal de Minas Gerais, descobriu-se que a segurança alimentar dos bóias-frias chega a ser quatro vezes pior do que a dos sem-terra, evidenciando a importância da produção para consumo próprio e, como tal, da existência de um espaço que torne isto possível. Este estudo também mostrou que a conquista da segurança alimentar fortalece também os laços de solidariedade, de modo que, segundo o pesquisador Fernando Ferreira, “quem já produz alimentos sempre dá um jeito de doar comida para que está debaixo da lona ou enfrenta dificuldades”. Para mais detalhes ver: FOME de bóias-frias em Unai convive com produção de alimentos da reforma agrária. <http://www.agenciabrasil.gov.br/noticias/2007/05/02/materia.2007-05-02.1822364609/view>, acesso em janeiro de 2008.

para alimentar uma engrenagem cujas escolhas lhe escapam. O fato de ser um elo nesta cadeia nem sempre garante condições mínimas de sobrevivência, como vemos no caso da produção de morangos no Quênia ou da soja e da cana no Brasil. Nem os morangos se destinam aos quenianos, nem a soja tem a função de alimentar os brasileiros – a soja brasileira, aliás, tem como destino o mercado europeu e sua principal função é a de alimentar frangos.

O casamento inoportuno entre um modelo de produção tipicamente extrativista e uma estrutura social inibidora da autonomia política e econômica de minorias agrava o problema social da fome. Acrescente-se que muito do processo de desertificação que atinge regiões onde a fome e a migração são intensas tem como origem um progressivo e histórico esgotamento de solo causado pelas múltiplas formas de monocultura. Isso significa que por trás da fome e da desertificação que a condiciona, vamos encontrar, muitas vezes, modelos de produção – inclusive de alimentos – que vão intensificar a pobreza e antecipar o êxodo.

O semi-árido brasileiro, com seu histórico de seca e seu modelo econômico de agricultura irrigada - base para uma fruticultura de exportação - é um exemplo que permite verificar, em um mesmo caso, as costuras de risco entre consumo de alimentos, modelo de crescimento econômico e desigualdades sociais. Curiosamente, a produção de alimentos no semi-árido do Brasil não implica segurança alimentar, já que grande parte dos itens produzidos são para o mercado externo. Isto não significa, entretanto, que esta produção deixe de ter seus efeitos locais – dentre os quais destacaríamos o esgotamento de solo pelo modelo de exploração econômica, processos avançados de desertificação e a fome (ou êxodo) daqueles que não se encaixam às 'vocações' do capital.

Para surpresa dos mais atentos, o modelo de exploração econômica é justamente o que não se discute. Fala-se da fome como se ela fosse sempre uma função da quantidade de alimentos disponíveis ou de uma aposta incompleta no desenvolvimento. Ambos os argumentos, como veremos adiante, legitimam relações implícitas de dependência e servem de base para o jogo que países e organizações multinacionais desenrolam por trás de muitos de seus arranjos humanitários. Cumpre discutir os riscos invisíveis que habitam as entrelinhas do desmatelamento econômico da soberania alimentar. Em nome da atuação imediata sobre a fome de povos africanos, asiáticos e latino-americanos, muitas estratégias de fortalecimento do capital se consolidaram no competitivo mercado de alimentos.

Para assimilar o significado mais amplo da fome – e de tudo o que com ela se nega ao indivíduo e aos grupos – precisamos de uma compreensão anterior do sentido político implícito na alimentação. O que significa, em última análise, entendê-la para

além da sobrevivência pelo acesso básico aos alimentos, funcionando como mecanismo de tessitura do social. Como processo político de expressão e de experiência mais básica de sociabilidade. Pelas redes de subsistência e convivencialidade que se formam no ato de produzir e partilhar os alimentos, o processo social da alimentação encerra um importante ingrediente político – o da autonomia diante das condições materiais e simbólicas de produção da existência. Muitas soluções de mercado para o tratamento da fome são manipulações grosseiras que apontam na direção da concentração de capital e da otimização dos recursos globalmente dispostos. Mais que tudo: implicam duros golpes nas soluções coletivas locais, autônomas e não capitalistas de produção e consumo de alimentos. Entender este mecanismo de cerceamento político é importante. Só assim se poderá separar ajuda humanitária de estratégia de sobrevivência do grande capital pela aposta no agronegócio exportador.

## **2. O SENTIDO POLÍTICO DA SOBERANIA ALIMENTAR E O QUE ELA COMUNICA**

O sentido da fome e do seu oposto – a soberania alimentar – é, sobretudo, político. Assim, a alimentação não deve ser reduzida a uma questão de sobrevivência. A ela estão vinculados importantes processos culturais que comunicam, como em qualquer outra modalidade de consumo, formas de pertencer e se expressar. Por este motivo, falar de fome também significa falar de uma supressão das condições mínimas de expressão social de indivíduos e grupos.

Através da comida, os indivíduos constroem e afirmam suas identidades, consolidando relações de pertencimento a determinados grupos e buscando maneiras de se distinguir socialmente de outros<sup>7</sup>. Desta forma, os alimentos serviram, ao longo do tempo, como “marcadores identitários, apropriados e utilizados pelo grupo como sinais diacríticos” (Maciel, 2005: 49). A comida, portanto, narra a seu modo uma história: a das lutas pela sobrevivência, pela autonomia e pelo direito de pertencimento.

Mais do que isso, todos os rituais envolvendo comida espelham a dinâmica das relações sociais, da produção dos mesmos à preparação e consumo. Na preparação, por exemplo, o alimento se metaforiza em formas de expressar e constituir relações de afeto. Cozinhar é partilhar silenciosamente preocupações, cuidados e sentimentos. É confirmar gostos e materializar raízes, sedimentando, através da experiência do

---

<sup>7</sup> Conforme nos mostra Massimo Montanari, os sabores doce e salgado respondiam a “modelos alimentares socialmente distintos” (2006: 17). O açúcar, durante muito tempo, foi um ingrediente a que só tinham acesso as camadas mais ricas, enquanto o sal, utilizado para a conservação dos alimentos, pertencia originalmente a uma cozinha pobre e rural.

preparo, os valores que conferem corpo ao coletivo: “a cozinha de um grupo é muito mais do que um somatório de pratos considerados característicos ou emblemáticos. É um conjunto de elementos referenciados na tradição e articulados no sentido de constituí-la como algo particular, singular, reconhecível” (Maciel, 2005: 50).

Da mesma forma, o modo como consumimos os alimentos revela não só a dinâmica das relações sociais, como também os parâmetros de valor da sociedade em curso – neste caso, a instantaneidade das refeições e a experiência cada vez mais solitária de comer são sinais de uma crescente fragilidade dos laços humanos. Isto porque comer na companhia de outros pressupõe o desejo de demorar-nos entre os que consideramos iguais, compartilhando com eles modos de vida e expressão.

Sendo uma necessidade primária, o ato de comer se encontra entre as condições básicas do ser humano. Exatamente por isso, a situação de insegurança alimentar revela conteúdo ainda mais profundo: condição política negada, uma vez que se retira do indivíduo sua condição de expressão em um dos atos mais simples e básicos que lhe garantem o sentido de humanidade. Ou seja, a insegurança alimentar e a fome apontam para uma situação de desenraizamento no seu nível mais basal. Desenraizamento simbólico posto que o indivíduo não necessariamente abandona suas raízes geográficas (embora muitas vezes seja obrigado a fazê-lo); contudo, fica vedado de uma experiência primária de coletividade, ou seja, da forma mais elementar de convivência e partilha. O ato de comer, porque é costumeiramente coletivo, confirma uma situação de enraizamento<sup>8</sup> e de fortalecimento dos laços sociais, de modo que “as relações de amizade (...) são permeadas por uma troca de alimentos”, assim como as “relações de vizinhança também se caracterizam por trocas de comidas e novas receitas” (Daniel e Cravo, 2005). Comida é, assim, palavra silenciosa.

Por toda a sua carga simbólica, devemos entender a alimentação como um direito político. Não apenas no que diz respeito ao consumo de alimentos em si, mas também e principalmente à capacidade de produzi-los e garantir a própria subsistência. A soberania alimentar é um modo de fazer-se e reconhecer-se cidadão, assumindo o papel de protagonista na escolha das próprias soluções e intervindo no próprio destino, a despeito das condições externas desfavoráveis e do ambiente de dominação em que possa estar inserido. Assim, a cidadania não é uma condição que possa ser repassada, como um presente, ou possa ser conferida como uma espécie

---

<sup>8</sup> Devemos entender o conceito de enraizamento no sentido empregado por Simone Weil, referindo-se à necessidade humana de uma “raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro” (WEIL, 1996: 347).

de aprendizado. O que não significa, entretanto, que ela não possa ser impedida, à medida que relações de dominação tendem a suprimir os ingredientes básicos para sua constituição: estamos falando da palavra e também da ação que o empoderamento discursivo confere.

Cidadão é aquele cujo poder de 'iniciar' não se perde. E ser iniciador, por sua vez, pressupõe a capacidade de poder intervir nos automatismos sociais (Gonçalves Filho, 2007) e recriar história, o que só é possível quando estão asseguradas estas condições de expressão e ação. Significa, em última análise, reunir condições para a resistência sempre que as estruturas de poder consolidem domínios de saber e práticas sociais que naturalizem a hegemonia. A resistência, neste caso, representa uma aposta naquilo que Foucault (1994) chama linhas de fratura, capazes de fissurar as linhas de força que sustentam o poder constituído.

Neste sentido, soberania alimentar e caridade podem se opor. A primeira pressupõe ação e palavra. A segunda pode implicar um modo sutil de silenciar, mantendo aquele que recebe na posição de quem só pode agradecer. Comprometida com uma economia da dádiva - e assim reproduzindo, no cenário contemporâneo, as posições desiguais do modelo capitalista de produção -, a caridade, não raro, engessa indivíduos e minorias em posições subalternas. Naturalmente, não se trata, aqui, de uma argumentação em oposição à caridade, mas de uma análise crítica de sua face oculta, de modo a evidenciar os pontos em que ela interfere na condição de cidadania de indivíduos e grupos. Se a discursificação da caridade na mídia se baseia na idéia de que o agente consolida sua posição de cidadão sempre que ajuda as classes mais pobres<sup>9</sup>, cabe observar que: 1) sua ação raramente se compromete com mudança de quadro social, cristalizando o outro na posição de quem nada tem a oferecer; 2) dentro de uma economia do dom, sua ação não equivale aos impactos econômicos, sociais e culturais que seu modelo de consumo usualmente sustenta.

Ao mesmo tempo, a mesma discursificação da caridade costuma sinalizar que o outro, receptor da dádiva, pode adquirir o *status* de cidadão pela posse de coisas que lhe são dadas pelo agente – comida, água, luz, escola – como se estas coisas pudessem transformar magicamente indivíduos excluídos em protagonistas sociais. O que gostaríamos de ressaltar, aqui, é que a satisfação destas necessidades básicas não reverte a posição econômica/ simbólica desigual e ancestralmente humilhante a

---

<sup>9</sup> O que é típico de campanhas de grande impacto, sobretudo as televisivas, cujo apelo se concentra invariavelmente no casamento entre caridade e cidadania – casamento este que desejamos, aqui, analisar. Como exemplo poderíamos citar as recorrentes campanhas contra a fome e a miséria em determinadas datas festivas, como Natal e Dia das Crianças. Esta espécie de conversão do agente, proporcionada pelo rito mágico da dádiva, nos faz lembrar a dinâmica do sacrifício quando se deseja garantir os ventos propícios da prosperidade e da proteção dos deuses: “que a coisa consagrada sirva de intermediário entre o sacrificante (...) e a divindade à qual o sacrifício é endereçado. O homem e o deus não estão em contato imediato” (Mauss e Hubert, 2005: 17).

que certas minorias são submetidas pelo arranjo capitalista. Como nos lembra Paul Singer ao descrever a desigualdade inerente ao capitalismo, “os ganhadores acumulam vantagens e os perdedores acumulam desvantagens nas competições futuras” (Singer, 2002: 9).

Para entendermos melhor esta relação entre caridade e poder, o modo como ela interfere nas condições de soberania alimentar, bem como a necessidade de pensarmos a mídia criticamente como um espaço de cristalização de representações deste outro – o carente –, devemos, primeiramente, nos reportar ao conceito de dom enunciado por Marcel Mauss e, posteriormente, analisado pela lente marxista de Maurice Godelier<sup>10</sup>. Segundo Mauss, o dom pressupõe três obrigações: dar, receber e restituir. Estas etapas seriam inerentes a todo tipo de trocas simbólicas e desta forma podemos depreender que, na sociedade ocidental, elas reproduzem os sistemas de valores e de hierarquia presentes nas relações sociais. Godelier vai retomar esta questão e buscar uma resposta para o enigma do dom. Mais que isso: vai levantar questões a ele relacionadas que vão lançar as bases de uma reflexão política sobre o sentido da dádiva, já que o dom confere e distribui poderes no sistema de partilha.

Godelier demonstra que o dom não se desvincula de uma dinâmica de forças; ao contrário, pode confirmá-la à medida que a dádiva “não é apenas uma maneira de partilhar o que se tem, mas também uma maneira de combater com o que se tem” (2001: 15). O ato de dar estabelece uma relação desigual sempre que o agente considera que o receptor não tem nada a oferecer, desprovido que é – segundo os parâmetros do agente – de condições mínimas de troca. Neste aspecto, doar implica uma relação paradoxal em que se estabelecem dois tipos de vínculo – uma relação de solidariedade, “pois quem dá partilha o que tem e quiçá o que é” (Godelier, 2001: 23), e, simultaneamente, uma relação de superioridade que consolide uma história de dependência. Novamente é Godelier quem nos esclarece esta tênue distância entre a dádiva e a violência simbólica:

Dar parece instaurar assim uma diferença e uma desigualdade de *status* entre doador e donatário, desigualdade que em certas circunstâncias pode se transformar em hierarquia: se esta já existisse entre eles antes do dom, ele viria expressá-la e legitimá-la ao mesmo tempo. Portanto, dois movimentos opostos estariam contidos em um único e mesmo ato. O dom aproxima os protagonistas porque é partilha e os afasta socialmente porque transforma um deles em devedor do outro. Pode-se divisar o formidável campo de manobras e de estratégias possíveis contido virtualmente na

---

<sup>10</sup> Ao falar da ‘demanda’ por dons, Godelier insinua uma vertente de laicização da dádiva e aponta que a mesma se tornou, ao longo do tempo, midiática e burocrática, de modo a sofrer os impactos de uma espetacularização capaz de suplantar distâncias. Assim, “o dom tornou-se um ato que liga sujeitos abstratos” (Godelier, 2004: 12).

prática do dom e a gama de interesses opostos que ele pode servir (...) Ele pode ser, ao mesmo tempo ou sucessivamente, ato de generosidade ou ato de violência, mas nesse caso de uma violência disfarçada de gesto desinteressado, pois se exerce por meio e sob a forma de uma partilha (2001: 23).

Neste sentido, podemos enxergar melhor a face oculta da caridade e o quanto ela pode se distanciar da idéia de cidadania, calcada, necessariamente, no ato de conferir voz em detrimento do silêncio típico das relações de dependência e hierarquia. A exclusão simbólica que o dom - em condições desiguais de partilha - pode legitimar evidencia a atenção necessária para distinguir a dádiva que engessa o indivíduo em uma posição subalterna das iniciativas de empoderamento comprometidas com o estímulo à condição de resposta do sujeito. A soberania alimentar se inscreve como uma destas necessidades.

Se desejamos efetivamente suplantar as condições desiguais que o modelo hegemônico de mundo naturaliza, é preciso ir além da caridade e estimular a emancipação social de grupos a partir do empoderamento discursivo e da autonomia econômica - ação e palavra que representam estímulo às soluções coletivas contra a fome e a insegurança alimentar. É neste ponto que a comunicação pode fazer diferença, funcionando como alavanca de um processo de empoderamento ou reforçando as bases de dependência da caridade, em consonância com as representações de Outro tão típicas do discurso hegemônico.

Sabe-se que há um inegável desequilíbrio nas condições discursivas de grupos minoritários e, conseqüentemente, na sua participação quanto à definição dos valores e princípios norteadores da sociedade contemporânea. Essa condição de fragilidade se expande ainda mais se nada é feito para o empoderamento destas minorias, perpetuando a invisibilidade política<sup>11</sup> destes grupos e, em muitos casos, a repetição de cenários de humilhação social. Ao buscar resgatar o sentido de cidadania, somos convidados a repensar o sentido mais amplo de humilhação. Humilhado é todo aquele de quem se retira o valor da resposta ou o direito de indagação. A quem se engessa numa posição subalterna e dominada, própria “de quem perdeu a percepção social de si próprio como de um doador” (Gonçalves Filho, 2004: 43). Aqui cabe uma discussão sobre o papel da mídia – com sua contribuição tácita para a disseminação de representações sociais engessadas – e da comunicação, no seu sentido mais amplo, como alternativa contra-hegemônica.

---

<sup>11</sup> Entendemos política, neste texto, como condição de expressão e ação, base que também alicerça o conceito de cidadania. Neste sentido, os argumentos se amparam nos escritos de Hannah Arendt.

### 3. DA COMUNICAÇÃO MIDIÁTICA À COMUNICAÇÃO CONTRA-HEGEMÔNICA: EM BUSCA DA AÇÃO E DA PALAVRA PERDIDAS

Só é possível falar em cidadania se há aumento do espaço discursivo – ou seja, de um espaço que reconheça na alteridade os direitos de palavra e ação (ARENDDT, 2007). Isso significa, é claro, reconhecer temporalidades diversas, modelos de mundo alternativos, conhecimentos de outros que escapem aos domínios de saber que preponderam no formato hegemônico por nós digerido e (re) produzido. É preciso suscitar uma ‘sociologia das ausências’<sup>12</sup>, como nos propõe Boaventura de Sousa Santos, de modo a se evidenciar que o que se presume não existir – outras temporalidades, saberes locais, modos não capitalistas de produção – é “produzido ativamente como não existente, como uma alternativa não crível (...) invisível à realidade hegemônica do mundo” (Santos, 2007: 29).

O saber hegemônico legitima esta naturalização das ausências e, ele mesmo, institui - a partir de um modelo etnocêntrico e evolucionista de mundo - formas de produção de ausência<sup>13</sup> que se banalizam e penetram sorrateiramente nos modos de constituição de sentido da sociedade contemporânea. E a considerar a relação estreita entre comunicação e legitimação de saberes, entre comunicação e legitimação de um modo próprio de leitura do mundo, percebemos que estes cinco modos de produção de ausência são referendados e reforçados, todos os dias, por um modelo hegemônico de produção de sentido. Portanto, antes mesmo de falarmos de uma possível categoria adicional de monocultura – a monocultura da comunicação –, cabe-nos observar que a comunicação, no seu sentido mais amplo, perpassa a construção sógnica de todas as outras formas de monocultura.

Convém esclarecer que não estamos falando especificamente da mídia, mas, sim, do próprio *modus operandi* da comunicação como um dispositivo complexo de poder – dispositivo que configura a lente mediante a qual a opinião pública lê os fatos cotidianos, prioriza sentidos hierarquizantes nas relações sociais e, sobretudo, ocupa um papel preponderante naquilo que chamamos ‘produção simbólica’<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> A Sociologia das Ausências funciona como um “procedimento transgressivo”, evidenciando as leituras reducionistas de mundo que se naturalizam. ‘Ausência’ porque a razão indolente a que estamos usualmente submetidos “produz como ausente muita realidade que poderia estar presente” (SANTOS, 2007: 28). E é neste mecanismo naturalizado de produzir e definir sentidos para o mundo que reside a capacidade da razão indolente de alimentar, permanentemente, práticas de dominação.

<sup>13</sup> Boaventura de Sousa Santos fala de cinco modos de produção de ausência a que ele chama de monoculturas. Assim teríamos cinco tipos de monocultura: do saber, do tempo linear, da naturalização das diferenças, da escala dominante (onde o global se torna hegemônico) e do produtivismo capitalista. Estamos sugerindo, neste trabalho, um modo adicional de produção de ausência: a monocultura de comunicação.

<sup>14</sup> Produção simbólica é um termo importante nesta pesquisa. Refere-se ao modo de constituição de sentidos no mundo. Entendemos que há formas concretas e outras mais abstratas da comunicação dar corpo a esta constituição de sentidos. A mídia e a comunicação organizacional, por exemplo, são formas

Se entendermos que a condição de cidadão reside, também, na sua condição discursiva de intervenção nesta produção simbólica – ou seja, na sua condição de construir mundo e afetar valores correntes por meio da ação e da palavra –, então fica claro o papel que a comunicação pode adquirir no empoderamento de minorias, na confirmação de sua habilidade natural para construir autonomia a partir das próprias soluções. Entretanto, um ingrediente se torna essencial sempre que se pensa no fortalecimento de grupos e na alteração de um quadro de dominação hierarquizada<sup>15</sup>: estamos falando de “um novo modo de produção de conhecimento” (Santos, 2007), cujas prerrogativas se fundamentem em uma forma diferente de olhar a realidade e obter delas condições efetivas de emancipação social. O modelo epistemológico do qual partimos é viciado e reproduz, na construção de saberes sobre a realidade social, uma disputa desigual de sentidos: o tempo, o ritmo, a produção e o uso do espaço, os valores a perseguir, tudo acontece de acordo com os princípios de uma lógica dominante, a despeito de outras leituras de mundo possíveis.

A este respeito, Boaventura (2007) nos adverte quanto a um modelo de monocultura que se espraia por vários aspectos de nossa interação com o mundo, podendo, por consequência, inviabilizar o exercício da cidadania: monocultura do saber – ao se presumir um só modelo de produção de conhecimento –, monocultura do tempo linear, monocultura de naturalização das diferenças, para citar algumas. O modo de funcionamento destas monoculturas segue um mesmo princípio, constituindo uma espécie de cacoete do sistema: a parte é tomada como todo e a ele impõe sua lógica.

Com a comunicação não acontece diferente. Poderíamos discorrer sobre uma monocultura da comunicação, do mesmo modo que falamos de uma monocultura do saber – sobretudo se considerarmos que a comunicação é uma via de edição do mundo, em geral comprometida com um saber que é dominante. Se a produção discursiva não pode ser neutra, já que constitui “o lugar de manifestação de uma (...) rede de interferências” (Verón: 90), isso não significa que tais interferências não reproduzam, em sua maioria, perspectivas de leitura em consonância como formas

---

concretas de organização e consolidação de sentido. Há, entretanto, formas sutis. Por exemplo, quando dizemos que o consumo funciona como um sistema de comunicação é justamente porque ele expõe valores estruturantes da sociedade e configura formas (dominantes) de expressão dos grupos sociais e de atuação na produção simbólica. Com isso queremos dizer que a comunicação também é subjacente aos fenômenos sociais e não se manifesta apenas nas formas explícitas de construção de sentido. Ela está presente nas formas implícitas de construção de significado social e, como tal, confere território fértil e invisível para saberes dominantes. Assim, podemos falar de uma comunicação hegemônica e de outra, às avessas, interessada em ‘plantar’ significados de resistência, sentidos contra-hegemônicos. Substituindo uma monocultura da comunicação – e de acordo com a perspectiva das cinco ecologias de Boaventura –, podemos falar de uma sexta ecologia: a da comunicação contra-hegemônica.

<sup>15</sup> Boaventura de Sousa Santos fala sobre um sistema de dominação hierarquizada, onde a diferença serve de justificativa para inferiorizar a posição do indivíduo ou grupo nas relações sociais e de produção.

dominantes de saber. Naturalmente que as fraturas neste discurso hegemônico são possíveis e pode-se mesmo dizer que elas fazem parte da dinâmica de disputa dos sentidos que vão depois legitimar-se no seio das estruturas sociais. Contudo, embora o poder<sup>16</sup> tenha um caráter relacional – de forma que poder e resistência habitem o mesmo espaço –, parece evidente que as condições de disputa pelos sentidos são desiguais e guardam relação com a posição na lógica econômica e com as condições materiais de existência.

Na sua acepção mais ampla, a comunicação tende a conformar-se a este jogo desigual. Nenhuma novidade se tivermos em mente que “nenhum saber se forma sem um sistema de comunicação, de registro, de acumulação” (Foucault, 1997: 19). Poder e saber andam juntos e a comunicação ajuda a cimentá-los. Uma comunicação contra-hegemônica deveria, portanto, suscitar novos domínios de saber e constituir fratura nas relações de força. Mas uma análise mais detalhada sobre a lente que usamos para falar em transformação social nos mostra que o modelo de conhecimento de que partimos contém em si mesmo, e contraditoriamente, o antídoto à mudança. Como falar em ação e palavra, se o modelo de conhecimento hegemônico silencia soluções próprias e saberes alternativos? Como valorizar a voz se os sentidos foram previamente estabelecidos? Como estimular a ação de minorias quando os ritmos e os objetivos a que são submetidas não são reconhecidos como seus?

A comunicação tanto pode funcionar como um mecanismo legitimador das linhas de força e, como tal, dos discursos e saberes dominantes, como pode, na contramão, contribuir para a construção de novas formas de ver e fazer. No caso da mídia, pode-se dizer que ela usualmente funciona, por sua própria natureza, como um dispositivo que reproduz e legitima – nem sempre de forma evidente – as estruturas dominantes. Suas estratégias enunciativas refletem um contrato de leitura anterior, espécie de modelo enunciativo que “torne seus textos reconhecíveis por seus consumidores” (Semprini *Apud* Dutra, 2005: 46). Portanto é oportuno lembrar que a mídia não está desconectada de valores previamente plasmados no social, embora ela faça parte da constituição pública destes valores. Ou seja, se a mídia forma representações da realidade – e o sentido de representação em si implica não só uma reflexão desta

---

<sup>16</sup> Neste artigo, trabalhamos com o conceito de poder adotado por Michel Foucault, mas levando em consideração as críticas relevantes estabelecidas por Boaventura de Sousa Santos. Assim, adotamos, também, o mapa estrutural das sociedades capitalistas desenhado por Boaventura, estabelecendo quatro espaços/tempos estruturais onde o poder se mostra de modo evidente: o espaço doméstico, o espaço da produção, o espaço da cidadania e o espaço mundial (Santos, 2006: 125). Esclarecemos que também fazemos uso dos conceitos foucaultianos de linhas de força e linhas de fuga (ou fratura), que habitam, simultaneamente, os dispositivos de poder. As linhas de força são aquelas que alimentam a lógica temporariamente dominante e as de fuga as que fraturam esta lógica, constituindo aquilo que Deleuze chamaria ‘espaço liso’. Assim, linhas de fratura podem ganhar *status* de linhas de força, assim como um espaço liso pode estriar-se. Espaços estriados, por sua vez, também podem ser alisados, configurando o resultado de um processo de resistência.

mesma realidade, mas também sua própria construção<sup>17</sup> (Lima, 2004) –, convém não perder de vista, também, que este processo é cultural, de modo que os sentidos em fluxo são, antes, um produto de negociação no âmbito das relações sociais.

Embora este ponto não deva ser ignorado, de modo a não imputar à mídia o peso absoluto pelo modelo de constituição de sentido contemporâneo, a questão das representações sociais demanda um olhar crítico sobre a comunicação midiática corrente, considerando-se seus efeitos sociais. As estratégias de produção do discurso midiático evidenciam esta monocultura da comunicação, esta ‘tradutibilidade já comprometida’ dos fatos sociais. A mídia tem o poder indiscutível de construir e consolidar representações sociais – representações, estas, que podem engessar o Outro em posições públicas humilhantes: a de faminto, de miserável, de escravo. Retratá-lo nestas condições não o fortalece como cidadão, mas, ao contrário, o amarra simbolicamente neste lugar. Abdicar deste cacoete de espetacularização da pobreza e da miséria não parece uma tendência futura da mídia, mas acreditamos que outros modelos inovadores de comunicação sejam possíveis, suscitando novas visibilidades e rotas discursivas.

Deste modo, três pontos merecem destaque e análise crítica quando pensamos na abordagem midiática de fenômenos como fome e êxodo. Em primeiro lugar, a legitimação tácita e silenciosa de um processo social de naturalização das diferenças<sup>18</sup>, de modo que o mundo parece ser como é mais por condições naturais e de infortúnio do que por ação de humanos sobre outros humanos. Em segundo lugar, assinalamos a espetacularização da fome e do desenraizamento – fenômenos sempre abordados sob a perspectiva de uma descrição desconcertante e sempre à revelia de um contexto sociopolítico que esclareça a cadeia histórica de apetites de onde esta fome e este êxodo vêm. O terceiro ponto que merece atenção diz respeito ao efeito social do enquadramento que a mídia oferece a certas minorias, cristalizando-as, no imaginário social, como carentes irreversíveis, a quem só restariam a caridade dos indivíduos, a postura atenciosa das empresas e, é claro, as políticas compensatórias do Estado. A violência simbólica, que alimenta um sistema de dominação hierarquizado, se banaliza e naturaliza por meio de discursos – sendo o discurso midiático um destes exemplos.

Há um risco alto neste aspecto. Sabe-se que a mídia constitui um filtro através do qual a sociedade interpreta e confere sentido aos acontecimentos. Assim, o modo

---

<sup>17</sup> Trabalhamos com o conceito de representação midiática adotado por Venício Lima, nos seus estudos sobre cenários de representação (CR). Lima, para falar de representação, nos remete ao conceito de hegemonia gramsciano, lembrando que implica um “sistema vivido de significado e valores” e, portanto, constitui algo que se inscreve na cultura.

<sup>18</sup> Sobre este aspecto, ver SANTOS, Boaventura de Sousa (2007). *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo.

como a mídia seleciona, edita e relata faz toda a diferença na assimilação de conceitos e fatos, levando-se em conta que “há sempre a escolha do repertório léxico e simbólico usado na representação de um fato” (Martino, 2003: 90). Claro que esta representação proposta pela mídia não se desliga, como já vimos, de um contrato anterior estabelecido com seus leitores (Semprini *apud* Dutra, 2005) – e, de modo mais amplo, com a sociedade em geral. Se os meios de comunicação desempenham um papel no processo de naturalização de hierarquias, consolidando simbolicamente desigualdades, este processo se inicia antes, no contexto diário das trocas sociais.

Claro que o lugar que a mídia ocupa neste cenário é incontestável. A comunicação reproduz em discurso – e, assim, banaliza – um sistema de desigualdade que ganha corpo nas entrelinhas das práticas sociais. A ‘gramática de produção’ – que confere forma à proposição do enunciador – nunca é neutra. E a considerar as monoculturas de saber e de temporalidade que a gramática de produção incorpora e naturaliza na estratégia enunciativa, é de se esperar que a mídia se torne um importante eixo de sustentação para os valores dominantes.

Isto significa, por exemplo, que jornais econômicos dificilmente aprofundarão, em suas matérias, as inconsistências de empreendimentos, inovações e acordos, ainda que eles sigam na contramão do interesse público. O limite da liberdade para o enquadramento de temas sociais e ambientais em um veículo – como é o caso da fome atrelada a decisões econômicas calcadas no desenvolvimento do agronegócio, por exemplo – será sempre função do contrato de leitura estabelecido com seus leitores, ou seja, de certa garantia de uniformidade na estratégia enunciativa. E, neste caso, a abordagem será tanto mais ampla na revelação das relações de poder implícitas e na atribuição de responsabilidades aos agentes econômicos relacionados ao quadro de desintegração sócio-ambiental, quanto maior for o apetite da opinião pública pelo conhecimento destas cadeias de causa e efeito. Como nos lembra Verón, “um sistema produtivo de discursos midiáticos, organizado como um mercado, cria automaticamente um princípio de classificação da população segundo os comportamentos de compra/não compra das diferentes mercadorias discursivas propostas” (2004: 252). Deste modo, há um círculo vicioso difícil de romper: os leitores desconhecem muitas das questões intrínsecas às cadeias de produção (e de consumo); como decorrência, legitimam uma estratégia enunciativa calcada no anonimato dos agentes causadores dos problemas sócio-ambientais – através de relatos pretensamente científicos e quase impessoais<sup>19</sup> – e na reprodução dos sentidos hegemônicos.

---

<sup>19</sup> Vide as matérias de jornais e revistas sobre temas como aquecimento global e congêneres. Para mais informação, consultar: Santos, Luciane Lucas dos. Cadernos de Pesquisa ESPM.

Assim, as matérias que tocam nos grandes problemas sócio-ambientais tratam destes assuntos objetivamente, sem estabelecer maiores correlações com os temas econômicos e políticos discutidos todos os dias nas demais páginas dos jornais. Se assuntos como fome e (in)segurança alimentar ganham destaque na cena midiática, observa-se que sua cobertura descreve o cenário, espetacularizando-o, além de congelar o sujeito sem nome na imagem do faminto e do carente.

A relação entre modelos de produção/consumo e pobreza raramente é explicitada, da mesma forma que percebemos não ser comum que a cobertura de temas ambientais reconheça como problemas relacionados ao meio ambiente o crescimento populacional, os altos níveis de pobreza, a falta de saneamento básico e as questões de saúde pública, para citar só algumas. E se a mídia é considerada por muitos como principal fonte de informação sobre o meio ambiente, podemos imaginar que ela, a seu modo, é em parte estimuladora de uma concepção de meio ambiente “mais relacionada à visão das ciências da natureza, sem ligação com os problemas sociais” (Mattozo e Camargo, 2005: 129)<sup>20</sup>. Salvo raras exceções, estas matérias omitem geralmente os agentes econômicos cuja atividade influencia os fenômenos abordados - aquecimento global, trabalho escravo, trabalho infantil, exploração predatória de recursos naturais, entre outros. As matérias não só adquirem um tom informativo e impessoal, como o viés crítico desaparece quando se trata de nominalizar e atribuir sentidos aos agentes econômicos em causa.

A considerar o modelo de produção intrínseco aos veículos e o círculo vicioso que usualmente eles alimentam, cabe-nos pensar se novos modelos de comunicação não seriam mais adequados e necessários aos processos de emancipação social – comprometidos, por sua natureza, com a busca de uma democracia de alta intensidade. Assim, o sentido de comunicação que analisamos a partir daqui guarda relação estreita com a construção de laços sociais e com o resgate de identidade, tão necessários à superação de um sofrimento antigo - quando não ancestral - que marcou corpo, alma e condição de resposta de certos grupos. A comunicação de que vamos falar agora diz respeito, portanto, a um compromisso político com a desnaturalização das desigualdades e com a redução da exclusão<sup>21</sup>. Logo, trata-se de

---

<sup>20</sup> Em 2001, uma tese de doutorado pesquisou a concepção de meio ambiente de alunos e professores do ensino fundamental. Duas conclusões importantes apareceram: 1. a concepção de meio ambiente não mantém ligação direta com problemas sociais; 2. alunos e professores apontam a mídia como fonte prioritária de informação sobre meio ambiente, com televisão, jornais e revistas totalizando 44% da preferência. Ver: Mattozo, V. Camargo, C. Energia, Ambiente & Mídia. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, p. 129.

<sup>21</sup> Trabalhamos aqui com a diferença entre desigualdade e exclusão proposta por Boaventura de Sousa Santos, dentro da perspectiva de uma ecologia dos saberes. Segundo Boaventura, “o sistema de desigualdade é um sistema de domínio hierarquizado (...) mas onde o que está embaixo está dentro” (2007: 63). A exclusão, por sua vez, implica que “o que está embaixo está fora, não existe: é descartável, é desprezível, desaparece” (*idem*).

uma comunicação que permite o resgate da palavra forte e da ação emancipatória – condições arendtianas para que a cidadania seja mais do que um discurso de ocasião.

Se cada vez mais gente tende a ser excluída do contrato social, para além da naturalização das desigualdades que caracteriza o tom em curso, a comunicação pode, por outro lado, funcionar como evocadora e fomentadora de um mecanismo social que não desperdice as experiências emancipatórias; que, ao contrário, valorize e intensifique “os sinais, as pistas, latências, possibilidades que existem no presente e que são sinais do futuro” (Santos, 2007: 37).

#### **4. A COMUNICAÇÃO CONTRA-HEGEMÔNICA COMO VETOR DE EMANCIPAÇÃO SOCIAL**

Para que se possa falar em uma comunicação contra-hegemônica na sociedade contemporânea, é preciso, antes, discutir o sentido e a função que a comunicação pode adquirir em um contexto historicamente marcado - onde tempo e espaço se encontram naturalmente encapsulados pela lógica capitalista. Se, como nos adverte Da Matta (1987), tempo e espaço são categorias sociológicas, invenções sociais, no caso do Ocidente, tais espacialidades e temporalidades certamente nos contam de valores e ritmos que se alimentaram até então de uma lógica de acumulação. Um espaço cuja forma de ocupação reproduz um modelo civilizatório comprometido com práticas extrativistas e de dominação sobre territórios e culturas. E um tempo que atrela este processo de expansão a uma velocidade desconhecadora de qualquer lógica que não se fundamente na luta por resultados.

Assim, o modelo de comunicação que se alicerça em uma lógica de produção capitalista do espaço e do tempo traz consigo uma perspectiva viciada. O modo de produção de sentido que advém desta comunicação está naturalmente embebido nas idéias de concentração e acumulação – ainda que sob a égide do discurso de desenvolvimento nacional. Isto fica claro, por exemplo, quando identificamos a ênfase no aspecto econômico de vários fatos que a mídia brasileira noticia, seja pela referência aos ganhos de produtividade, seja pelo aumento da competitividade, ficando para segundo plano (quando não desaparece) a discussão sobre os impactos sociais e ambientais de decisões políticas ou de organizações<sup>22</sup>.

Uma comunicação contra-hegemônica, portanto, tem um compromisso prévio de ruptura com uma lógica de acumulação desigual entranhada no tecido social. Está menos ligada a uma consolidação de representações sociais e mais propensa à

---

<sup>22</sup> Esta discussão foi apresentada em projeto de pesquisa desenvolvido junto ao Programa de Mestrado Comunicação e Práticas de Consumo da Escola Superior de Propaganda e Marketing e consta no volume I, ano II, dos Cadernos de Pesquisa ESPM.

interrupção de um círculo vicioso de invisibilidade política e social de indivíduos e grupos. Dito de outro modo: esta comunicação contra-hegemônica aposta na ruptura de um circuito de violência e dominação simbólicas (e não só simbólicas), já que seu compromisso é com o resgate da palavra e ação que pode devolver aos usualmente dominados as rédeas de seu destino. Por violência e dominação simbólicas devemos entender, aqui, algo bem mais profundo e subjacente que, de onde fala, naturaliza formas sociais de ver e agir.

Esta comunicação – que é processo e nunca mera ferramenta – se baseia no fortalecimento dos laços sociais e no empoderamento de minorias. Tem menos a ver com a informação e mais com a construção coletiva de um saber mobilizador, capaz de revigorar ação e palavra perdidas. Para não dizer ancestralmente perdidas.

Em seu aspecto contra-hegemônico, ela adquire outras funções, tornando-se um vetor de disseminação daquilo que Boaventura de Sousa Santos chama 'ecologia dos saberes'. Porque ao mexer no modelo de construção de sentido e na condição de classes excluídas intervirem neste modelo, abre-se o caminho para novas bases de produção de conhecimento – novas temporalidades, novas produtividades, saberes alternativos. A comunicação assume um papel emancipatório à medida que inscreve indivíduos e grupos, discriminados e excluídos, como agentes na produção de sentido. Não se trata apenas de suscitar voz, mas de, pelo coletivo, legitimar esta voz na condição de fazer mundo.

Cabe a esta comunicação contra-hegemônica outras funções de que a mídia não deu conta: 1. criar visibilidade e circulação de saberes alternativos; 2. valorizar outros ritmos e rituais nas relações sociais e nas trocas simbólicas que as integram; 3. criar condições de troca que permitam revezamento de papéis (doação e recebimento) entre agentes sociais, de modo a não sustentar relações desiguais e de dominação. Estas e outras funções só são possíveis diante de um novo modelo de comunicação, entendido não como instrumento de poder e convencimento, mas como um processo de construção de laços e empoderamento de minorias. Só assim podemos falar em fratura no modelo hegemônico de mundo e de constituição de sentido.

Diante do fenômeno social da fome, não é da representação congelada da figura do faminto e do imigrante que precisamos. Precisamos, sim, de mecanismos capazes de suscitar no coletivo não só a identificação de vocações como também de saberes capazes de transformar a realidade e a paisagem locais. Neste caso, comunicação oportuna é aquela que prepara o coletivo, pelo fortalecimento das relações de confiança, para construir suas próprias soluções. Seja a construção de uma cisterna rural, que habilite a conviver com o semi-árido; seja a aposta em soluções agroecológicas – como é o caso do algodão no sertão nordestino –, de onde clubes de

mães e cooperativas tiram seu sustento. Nestas e em outras situações, a comunicação contra-hegemônica está na própria tessitura microsocia. Ou seja, na forma como se costuram novos sentidos e cotidiano. A revelia da lógica capitalista de espaço e tempo – e mesmo dentro dela – a comunicação redundaria na construção de pontes comunicantes entre indivíduos e grupos capazes de suscitar “formas de organização econômica e de sociabilidade não-capitalistas” (Gorz in Santos e Rodríguez, 2002: 30).

E se vivemos, de fato, um período de perguntas fortes e respostas fracas (Santos, 2008), é possível que esta comunicação contra-hegemônica seja o caminho para a fratura de já conhecidas linhas de força, suscitando linhas de fratura capazes de trazer à superfície novas formas de ver, fazer e interpretar. E de negociar os sentidos que, em seguida, vão estar em circulação.

## **LUCIANE LUCAS**

É pós-doutoranda no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, sob a orientação do Prof. Dr. Boaventura de Sousa Santos. Concluiu o doutorado em Comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2004. Atualmente é professor pesquisador do Programa de Mestrado em Comunicação e Práticas de Consumo da Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM) e professor adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Sua pesquisa está relacionada aos seguintes temas: consumo e modos de produção, práticas discursivas e representações sociais na mídia.

Atualmente, as atividades de pesquisa se concentram na área da sociologia do consumo. Neste sentido, investiga os modelos de produção e consumo no Brasil, bem como a forma pela qual são traduzidos e representados pela mídia. No projeto atual de pós-doutoramento, sob a orientação do Prof. Dr. Boaventura de Sousa Santos, tem estudado mais particularmente a fome e a produção de alimentos.

## **Referências bibliográficas**

- Alier, Joan Martinez (2007), *O ecologismo dos pobres*. São Paulo: Contexto. Tradução de Maurício Waldman.
- Andrade, Manuel Correia de (2005), *A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste*. São Paulo: Cortez.

- Arendt, Hannah (2007), *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. Tradução de Roberto Raposo.
- Baudrillard, Jean (1995), *A Sociedade de Consumo*. Lisboa: Elfos. Tradução de Artur Mourão.
- Bauman, Zygmunt (1998), *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar. Tradução de Marcus Penchel.
- Castro, Josué de (2004), *Geografia da Fome: o dilema brasileiro: pão ou aço*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Da matta, Roberto (1987), *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- Daniel, Jungla e Cravo, Veraluz (2005), "O Valor Social e Cultural da Alimentação", in Canesqui, Ana Maria e Garcia, Rosa Wanda Diez, "Antropologia e Nutrição: um diálogo possível". Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Featherstone, Mike (1995), *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel. Tradução de Julio Assis Simões.
- Foucault, Michel (1979), *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal. Tradução de Roberto Machado.
- Godelier, Maurice (2001), *O enigma do dom, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira*. Tradução de Eliana Aguiar.
- Gonçalves Filho e José Moura (2004), "A invisibilidade pública (prefácio)", in Fernando Costa, *Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social*. São Paulo, Editora Globo.
- Harvey, David (2005), *A produção Capitalista do Espaço*. São Paulo: Annablume. Tradução de Carlos Szlak.
- Maciel, Maria Eunice (2005), "Identidade Cultural e Alimentação", in Canesqui, Ana Maria e Garcia, Rosa Wanda Diez. *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Mauss, Marcel (2003), *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac-Naify. Tradução de Paulo Neves.
- Montanari, Massimo (2006), *A Fome e a Abundância: história da alimentação na Europa*. Bauru: EDUSC. Tradução de Andréa Doré.
- Porto-gonçalves, Carlos (2006), *A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (org) (2003), *Produzir para viver: os caminhos da produção não-capitalista*. Porto: Afrontamento.
- Vaz, Paulo (1999), "Corpo e Risco", in Villaça, Nízia e Góes, Fred, *Que Corpo é esse?*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Verón, Eliseu (2004), *Fragmentos de um tecido*. São Leopoldo: Unisinos.