



**SOCIEDADE
CRISE E RECONFIGURAÇÕES**

VII CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA

19 a 22 Junho 2012

Universidade do Porto - Faculdade de Letras - Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação

ÁREA TEMÁTICA: Arte, Cultura e Comunicação

TÍTULO DA COMUNICAÇÃO: Cultura e comunicação na contemporaneidade

IDENTIFICAÇÃO DO(S) AUTOR(ES):

PAULINO, Vicente

Doutorando em Comunicação e Cultura,

Universidade de Lisboa

vlino78@yahoo.com

Resumo

Neste artigo pretende-se apresentar algumas ideias e sugestões sobre diversas modalidades de relações que empreendem e envolvem todos os elementos necessários para uma clara abordagem sobre a noção de cultura e de comunicação na sociedade contemporânea. A cultura e a comunicação são instrumentos condições humanas que engloba o labor, a diversão e todos os demais aspectos da vida, pois o homem na sua plenitude serve-se dela para enfrentar o universo e exprimir as suas competências dentro dos grupos sociais a que pertence. Mas, será possíveis os dois conceitos – cultura e comunicação – podem ajudar-nos afastar o conflito que se encontra todos os dias? Serão a violência humana e guerra também uma prática cultural? Será o conflito como a guerra é também influenciada pelo poder da comunicação e influenciada pela cultura do outro? Estas questões vão ser abordadas também neste artigo.

Palavras-chave: Cultura, comunicação, identidade, violência e a guerra

DATA ENVIO DA COMUNICAÇÃO: 01-06-2012

NÚMERO DE SÉRIE:

[0228]

Introdução

No campo da comunicação, a discussão sobre a independência entre os campos da ‘cultura’ e da ‘comunicação’ constitui um dos elementos estruturantes do pensamento sobre a modernidade. Este pensamento tende a oscilar entre o relativismo e a hierarquização destes campos, onde a ‘cultura’ surge em valores sociais (como a língua, organização familiar e produção simbólica das festas populares) e a ‘comunicação’ se apresenta como dispositivo tecnológico. *Grosso modo*, a comunicação, não exclui a cultura, mas produz o contexto específico da cultura. Portanto, o que significam a cultura e a comunicação para nós? Segundo Tony Schirato & Susan Yell (2000, p.1): “Communication can be understood as the practice of producing meanings and the ways in which system of meaning are negotiated by participants in a culture. Culture can be understood as the totality of communication practices and system of meaning” Neste sentido, podemos dizer que a relação que se estabelece entre comunicação e cultura parte do princípio de que as designadas ‘cultura de massa’ e ‘alta cultura’ estão inter-relacionadas por dispositivos de mediação e mediatização. São estes dispositivos que, portanto, lhes atribuem valores éticos e estéticos, efectivando-se no quotidiano por meio de práticas coletivas e individuais.

A noção de comunicação e de cultura deve ser perspectivada na relação com os outros por ser deste modo que o *nós* se define, entendendo-se *outros* num sentido genérico decorrente de uma acção que resulta dos posicionamentos e condutas de cada sujeito em relação ao *outro* e ao *todo social* em que se integra, já que é um operador de produção de sentido com uma significação próxima do conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu (1989) caracterizada como estruturas interiorizadas, esquemas comuns de percepção e de acção da realidade sócio-política e sócio-económica. Como por exemplo, a mercantilização da cultura ou a culturalização da economia, inerente à hegemonia da indústria de entretenimento norte-americana no interior da globalização económica, como é o caso de internacionalização do ‘McDonald’ e no campo de produção cinematográfica é o ‘hollywood’. Com isto, os americanos pretendem expor o seu poder em todas as actividades culturais, gastronómicas, políticas e económicas.

A cultura contemporânea insere-se na época contemporânea e para falar da *cultura e suas dimensões* temos de saber o que é a *cultura* e tudo o que é relativo ao humano. Homem e cultura (cada um no seu sentido plural) são sinónimos. Quando se fala de cultura humana começa-se por opô-la à natureza. No século XV havia uma definição que opunha cultura e natureza, embora se passasse de uma a outra. Para os iluministas o homem é cultural porque transcende a natureza. Uma outra distinção é entre o rumo da necessidade (natureza) e o rumo da verdade (humano). A distinção entre a natureza e a cultura é fundadora do pensamento daquela época. Em pleno século XX as ciências sociais começaram a ser postas em causa por tentarem resolver ou dar uma solução a essa distinção.

A cultura não só diz respeito ao aspecto social, mas contempla também o aspecto individual. Com efeito, a cultura é uma fonte de aprendizagem e de socialização das ideias de pessoas diferenciadas, de valores relativos, da forma de ver a vida e relativamente revestida pelo tempo e pela sociedade em geral: a cultura desenvolve-se a partir da possibilidade da comunicação oral e da capacidade de fabricação de instrumentos. Por outro lado, é evidente a utilidade da cultura através da qual o homem vê o mundo e interfere na satisfação das suas necessidades fisiológicas básicas, isto tendo em conta o sistema de orientação nos quadros lógicos culturais do ser humano.

Nas ciências sociais, em particular na sociologia, o que se considera diferenciador de acção social é o processo de um comportamento que distingue o instinto daquele que faz parte da programação genética, biológica ou instintiva – que ela requer e é relevante para o significado. Isto é, os seres humanos são seres interpretativos, instituidores de sentido, onde o labor, trabalho e acção retribuem o valor social para aqueles que os praticam e observam. Todo isto tem a ver com as práticas costumeiras da sociedade tradicional e/ou pós-tradicional, porque o termo ‘costumeiro’ é um *software* da cultura, ou seja, faz parte da “culture as mental programming”.

A customary term for such mental software is culture. [...] In most Western languages culture commonly means ‘civilization’ or ‘refinement of the mind’ and, in particular, the results of such refinement, including education, art, and literature. [...] culture as mental software, however, corresponds to a much broader use of the Word that is common among sociologists and, especially, anthropologists” (Hofstede & Hofstede, 2005, p.3).

A este respeito, recordaremos as palavras de Stuart Hall acerca da definição da cultura por ele considerada como um conjunto de estruturas de significados, ou um processo que tenha a ver com a aplicação dos conjuntos de práticas e depende “[...] on its participants interpreting meaningfully what is happening around them, and making sense of the world, in broadly similar ways” (Hall, 1997, p.2).

1. A cultura como elemento de apropriação civilizacional

A cultura é um instrumento apropriado para pôr termo às explicações naturalistas dos comportamentos humanos, designadamente, a relação e ligação do ser humano com a natureza. Devido à integração do homem na natureza e os seus modos de vida inteiramente guiada pela cultura, ainda hoje os antropólogos discutem entre si sobre a forma como definir a cultura enquanto tal, como escreve Adam Kuper (1999, p.228):

Anthropologists have been doing a lot of complaining that they are being ignored by the new academic specializations in ‘culture’, such as cultural studies, and by both academic and extra-academic manifestations of ‘multiculturalism’,” writes the anthropologist Terence Turner. “most of us have been sitting around like so many disconsolate intellectual wallflowers, waiting to be asked to impart our higher wisdom, and more than a little resentful that the invitations never come.

Esta linha de pensamento esboça, sem dúvida, uma crença do determinismo cultural em prol de uma identidade cultural geograficamente constituída, que antes de mais, tinha sido abordada por alguns antropólogos, como Bronislaw Malinovsky, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss e outros. Entretanto, para estes autores existem as diferenças culturais no mesmo ambiente físico, de acordo com o pensamento de Sahlins, que cita Laraia (2004, p.24): “A posição da moderna antropologia é que a ‘cultura age selectivamente’, e não casualmente sobre seu meio ambiente, explorando determinadas possibilidades e limites ao desenvolvimento, para o qual as forças decisivas estão na própria cultura e na história da cultura”. É por isso, possível afirmar que através desta visão antropológica, a cultura depende também das condições climáticas e geográficas do território de um povo. Esta é um resultado do processo histórico – quer de cada sociedade tradicional quer de sociedade pós-tradicional – que tende a considerar a cultura como um processo de construção e reconstrução.

A cultura surgiu no momento em que o homem estabeleceu a primeira regra e norma como uma passagem do estado animal para o humano, isto é, segundo Robert Clarke (1995, p.28): “em virtude do seu legado cultural, o homem afastou-se do animal, mas tornou-se estreitamente dependente dos outros homens. Para que ele se converta realmente num homem, é indispensável que viva a sua existência social no meio dos seus, sob a influência de todos os estímulos que lhe fornecem a sua família e a sua tribo”. Acrescenta ainda o autor que “a cultura é o meio de adaptação mais eficaz do homem ao seu meio ambiente. Ela desempenhou um papel decisivo no acréscimo do duplo carácter da espécie humana: a sua unidade e a sua diversidade. Ela

foi um cimento que não cessou de unir entre si grupos humanos que tinham naturalmente tendência para se separar geograficamente, para viver a sua diferença, nos quatro cantos do planeta” (Clarke, 1995, p.31).

Todavia, Bronislaw Malinovsky (1976) em *Uma teoria científica da cultura* fez uma ampla observação sobre as sociedades e estuda as vivências de sociedades, comparando-as para saber o que há de comum a todas elas. Para ele a cultura é como um conjunto integral de bens de consumo, das ideias e das artes, das crenças e costumes humanos. Neste contexto, a técnica é um instrumento que permite ao homem fazer face aos problemas que se lhe deparam. São elementos que servem para a satisfação das necessidades básicas dos homens que têm de ser satisfeitas enquanto estão a viver no mundo, ou seja, obedecem a satisfações orgânicas naturais. Isto significa satisfazer as nossas necessidades de forma não natural, e as necessidades básicas começam por ser naturais. Assim, os impulsos satisfazem-se com actos que têm por efeito a sua satisfação e as necessidades naturais são satisfeitas culturalmente. Por isso, retenhamos que não existe uma sociedade que não tenha uma tradição que dê uma resposta cultural às necessidades naturais.

Salientando também o termo ‘civilização’ surge no século XIII e XIV com duas categorizações fundamentais: *civil e civilização* e respectivamente depositadas no sistema jurídico. Mas perde-se esse sentido e torna-se logo num sentido moderno, através do qual a acepção moderna que teve origem no século XVIII em França, que de facto considera a religião como o grande sustentáculo da civilização moderna que começa a ser associada ao bom comportamento. A palavra civilização passou as fronteiras francesas e expandiu-se para o resto da Europa aliada a outra designação do termo com origens ainda mais antigas que é a palavra ‘cultura’. Desde os inícios, a cultura que era um instrumento fundamental do ser humano nos trabalhos do cultivo da terra passa lentamente para os campos dos actos do espírito; e, por isso, cultura passa a ser tida como esforço de civilização.

A civilização é também considerada como espaço, pois em qualquer lugar ou circunstância pode ser localizada num mapa, depende de grande parte da sua realidade e da localização geográfica. Poderemos ver isto através da moradia do ser humano que tem sido bem tratada ao longo dos séculos e mesmo milénios; por isso não há uma paisagem que não tenha marcas dessa continuidade do trabalho através das gerações. É por isso necessário desfrutar de vantagens imediatas que nascem das primeiras civilizações, por exemplo, as civilizações fluviais como a civilização egípcia, em que tudo está ligado ao rio Nilo, ou as civilizações talassocráticas, ligadas aos benefícios do mar, como as civilizações fenícia, grega, romana, tão dependentes do Mediterrâneo como a egípcia do Nilo, como *a civilização timorense está ligada às uma-lúlik (casas sagradas) e aos cultos dos lúlik*¹. Nas práticas rituais às casas sagradas liga-se normalmente a origem de vida e a relação da vida social do ser humano. Por exemplo, no caso das casas austronésias, James F. Fox (2006, p.1) destaca que

The house itself, and not just the objects and elements within it, can also constitute a ritually ordered structure. As such, this order can be conceived of as a representation of a cosmological order. In some Austronesian societies, the house is regarded as the ancestral ‘embodiment’ of the group it represents. As either representation or embodiment, the house may become a centre — a combination of theatre and temple — for the performance of the ceremonies of social life.

Na Alemanha, principalmente na Universidade de Berlim, Hegel fez uma clara distinção entre a cultura e a civilização. Para este filósofo, a cultura está ligada ao campo de espiritualidade e a *civilização* mais aproximada ao campo *material*. Esta distinção de Hegel, bem vista na evolução dos comportamentos do ser humano em relação ao mundo e à sua cultura, leva a que o homem deve defender a cultura dos efeitos da civilização e da técnica. É, por isso, possível, no contexto da evolução tecnológica a que assistimos hoje, oferecer uma clara justificação que a cultura pertence ao homem e a civilização assenta na máquina; logo, a cultura corresponde à verdadeira civilização e está associada à mecanização. É claro que uma nova dimensão

¹ *Lúlik* significa *sagrado, venerando e intocável*.

da actual vivência social com as suas profundas transformações está ligada ao conhecimento técnico produtivo e às representações sociais.

De facto, há outra maneira de entender a vida civilizacional em torno da qual o processo será unificado pelo conceito, como nos adverte Raymonds Williams (1997, pp.332-333).

[...] Any predictable civilization will depend on variety of highly specialized skills, which will involve, over definite parts of a culture, a fragmentation of experience. A culture in common, in our own day, will not be the simple all-in-all society of old dream. It will be a very complex organization, requiring continual adjustment and redrawing.

A sugestiva formulação deste argumento tem de relacionar a cultura com a soma de descrições disponíveis através das quais as sociedades dão sentido e reflectem as suas experiências vividas, por isso, consideramos tal definição como uma ênfase primitiva sobre a conceptualização das ideias, mas de maneira socializada e democratizada.

Nos processos de representações sociais, a experiência civilizacional da humanidade está regulada pelas concepções fundamentais na história da humanidade: civilização e cultura, pois ligando os três estádios pode-se considerar que “civilização e a cultura não se limitam a ser uma tradução da antiga relação entre o útil e o gratuito, entre o necessário e o belo, e ao transformá-los através da qualidade de obrigatoriedade geral em valores culturais [...] a cultura afirma e oculta as novas condições sociais da vida” (Marcuse 1970, p.58). Por outro lado, Raymond Williams em seu famoso livro – *Culture and Society 1780-1950* (1993) – fez uma nota preferencial sobre a cultura e a sociedade. Para conjugar dois termos o autor esboçou a natureza das relações que se pode estabelecer numa aproximação directa entre o indivíduo e a sociedade, tendo em conta também as práticas comunicacionais que os envolvem. A condição de relacionar cultura e sociedade terá de constituir a pedra-de-toque que redefine a cultura como uma forma *especial* de processo social globalizante, isto é, o sentido *especial* na redefinição da cultura como *ordinária*. Como nos adverte o autor, importa ter presente:

Culture is ordinary: that is the first fact. Every human society has its own shape, its own purposes, its own meanings. Every human society expresses these, in institutions, and arts and learnings. The making of a society is the finding of common meaning and direction, and its growth is an active debate and amendment under the pressures of experience, contact, and discovery, writing themselves into the land (Williams, 1993, p.6).

A civilização é também considerada como um espaço, pois em qualquer lugar ou circunstâncias pode ser localizada por um mapa, depende de uma grande parte da sua realidade e da localização geográfica. Deve ser visto isto através da moradia do ser humano que tem sido bem tratado ao longo dos séculos e mesmo milénios; por isso não há uma paisagem que não tenha marcas dessa continuidade do trabalho ao longo das gerações.

2. Globalização e Cultura como um processo contínuo

Nos tempos primordiais “a humanidade não era numerosa na terra e os pequenos seres existentes viviam isolados, de modo que nada espanta que cada um tenha de ver como desenvolver e construir as suas próprias características, tornando-se diferentes uns dos outros. Mas isso não era uma finalidade sentida pelos grupos ”

(Leví-Strauss, 1979, p.39). Isso são factos isolados da humanidade e deveriam ser considerados sinais dos certos tempos onde os fenómenos colectivos foram provocados pelas emoções de um acontecimento em tempo real, que se estendem pouco a pouco a toda uma colectividade, uma geração, um povo e uma civilização.

A colectividade aludida por Leví-Strauss pode englobar toda a série de factos que são culturalmente suscitados e se compreendem por um sentimento de consciência colectiva. Assim, podemos definir os fenómenos generalizados da globalização, incluindo toda uma esfera de actividades que exprimem as necessidades e as aspirações da humanidade. Em todo o caso, globalização é um processo de interacção que tem base na sociedade a partir das suas culturas diferenciadas e um resultado da nova criação do espaço que vem transformar a sociedade e o mundo nos seguintes pontos: política, económica, cultura e tecnológica. A esta luz, Grant Jarvie (2006, p.93) define:

Globalization is the process by which interaction between humans, and the effect of that interaction, occurs across global distances with increasing regularity, intensity and speed. Much of the debate about globalization gives the impression that the process is relatively new and yet most analysts tend to agree that globalization has in fact been underway of centuries.

Anthony Giddens, por seu lado, destaca a globalização como “worldwide social relations”, que é por ele designado do seguinte modo: “Globalisation can [...] be defined as the intensification of worldwide social relations which link distant localities in such a way local happenings are shaped by events occurring many miles away and vice versa” (Giddens, 1990, p.64). Para este autor, a relação humana no seu todo remete para o modo de interacção com a sociedade local e global através da rede de comunicação. Porém, importa recordar que a globalização não traz só as coisas boas e não só define algo que tenha a ver exclusivamente com o mundo económico e financeiro. Os seus agentes não são apenas os Estados, como acrescenta o autor “é um erro pensar-se que a globalização só diz respeito aos grandes sistemas, como a ordem financeira mundial. A globalização não é apenas mais uma coisa que ‘anda por aí’, remota e afastada do indivíduo. É também um fenómeno ‘interior’, que influencia aspectos íntimos e pessoais das nossas vidas. [...] A globalização é política, tecnológica e cultural, além de económica” (Giddens, 2002).

Por outro lado, Claudio Baraldi, identifica a globalização como um processo de interdependência entre a sociedade e a cultura, que é por ele abordada nos seguintes termos:

Globalization is process creating interdependence among societies and culture that were previously separated. Interdependence and intensity of relations in the world are the key terms in understanding how globalization has been observed by sociologists. Robertson (1992) defines globalization as the structure of the world as a unique set of meanings. Giddens (1990) observes that globalization gives an extraordinary intensity to social relations at a world level, resulting from different types of process and creating interdependence in the world. Even if the expansion of economic markets and capitalism in the world has been the primary aspect underlined in globalization, it has quickly become clear that this aspect is combined with other process, without linear causal relationships. Consequently, a more general ‘culture’ understanding of globalization has been promoted by the majority of sociologists (Baraldi, 2006, p.54).

A globalização não é propriamente boa nem má para a sociedade actual. É simplesmente um processo que está em curso e tem aspectos positivos e outros negativos, onde a vivência social da sociedade do século XXI é conduzida pela dimensão cultural dos *mass media*. De acordo com Jhon Tomlinson (1999, p.1): “a globalização está no coração da cultura moderna; as práticas culturais estão no coração da globalização”, isto é, o *background* do processo de globalização cultural é a extensão planetária dos meios de comunicação social de massas, os *media*, com as transformações que coloca a troca de informações imediata e

universalmente disponível (através da internet, televisão, rádio e dos jornais) para os grupos sociais mais vastos.

O caso específico como Timor-Leste foi beneficiado pelas potencialidades da força que é a globalização, obtendo resultados impensáveis na sua luta contra a ocupação da Indonésia, e que os líderes timorenses reconheceram a sua habilidade em se moverem e exibirem nos grandes espaços. Num momento em que a crise económica e financeira abalou as instituições financeiras da Ásia, especificamente afectada na Tailândia em Julho de 1997 teve maior impacto na zona do sudoeste asiático, incluindo a Indonésia. Esta repercussão global surge na Ásia pela ineficácia das instituições financeiras em prevenir e até reagir aos seus efeitos nefastos. Isto é, a dinâmica da globalização alterou completamente as estruturas económicas dos países asiáticos (sobretudo dos países do sudoeste asiático), mas modificou também os seus sistemas políticos, a ordem social e os valores culturais. Com estas repercussões Timor-Leste beneficiou claramente dos aspectos positivos mas também dos negativos da globalização, numa feliz conjugação conjuntural oportunamente aproveitada.

Não se pode ignorar que o processo de globalização teve seu início no campo político e cultural. No campo político, a globalização é indissociável da história dos impérios e das colonizações, é um facto histórico de séculos e séculos até chegar às grandes guerras (I Guerra e II guerra) do século XX. Após a II guerra mundial, os ocidentais impõem a política de democratização e dos direitos humanos em alguns países asiáticos, latinos e africanos; é como uma nova dimensão política de controlar as políticas dos outros. No campo económico, a globalização surge já não no sentido histórico concreto, mas baseia-se na lógica da transformação do sistema comercial que começou a pôr em contacto áreas produtivas relativamente autónomas. O aparecimento da moeda facilita o contracto dos comerciantes na troca dos produtos, no entanto, devido à evolução dos transportes marítimos, terrestres, aumentou a escala de alargamento das actividades comerciais e dos serviços bancários (Melo, 2002)

No contexto cultural, a ideia de “aldeia global” destacada por McLuhan foi uma teoria imaginada que nos traz as redes supranacionais que o autor previa não de televisão, mas sobretudo a Internet. A este respeito, relembramos as palavras de Melville Herskovits:

Nem o pequeno número de indivíduos, nem o isolamento, nem a simplicidade do equipamento técnico provocam a estagnação completa da vida dum povo. As regras de conduta podem ser rígidas, podem-se invocar as sanções mais rigorosas para reforçar estas regras e a submissão a estas regras absolutas [e] verificam-se constantemente mudanças como uma geração sucede à outra, novas ideias, novas linhas de conduta, novas técnicas introduzem-se no pensamento dos membros; com efeito, nenhuma cultura viva é estática (*apud* Alarcão & Santos, 1970, p.39).

É possível, portanto, afirmar que o grau de mudança tecnológica é uma experiência frequente da humanidade actual, pois enfatiza uma ligação entre a inovação cultural e a preservação das culturas tradicionais. Sabendo que a globalização é uma porta para a mudança cultural e cria as novas oportunidades para o diálogo, simultaneamente ameaça a sobrevivência das culturas tradicionais. É de facto um processo de experiência quotidiana que está sempre em evolução nesta era da *Sociedade da Informação* (Castells, 2007), a noção da cultura ganha mais pertinência, e torna-se cada vez mais fundamental no processo de aprendizagem e de comunicação, como explica Robert Bellah: “a transformação da nossa cultura e da nossa sociedade teria de ocorrer em diversos níveis [...] Os indivíduos necessitam do apoio de grupos que carreguem consigo uma tradição moral capaz de reforçar as suas próprias aspirações” (Castells, 2007, p.81). Isto é, a aprendizagem e comunicação são elementos que determinam os processos de afirmação da identidade e da representação. Sem estes elementos seria impossível aceder a uma razoável compreensão do mundo. Na medida em que apreende e comunica com os outros, o homem assume-se como ponto de partida nos seus processos culturais e como mediador por excelência entre os seus pares. A determinação dos processos de identidade e de representação são elementos fundamentais de uma definição dinâmica de

cultura nos campos de comunicação, segundo a qual se estabelece a interacção pessoal (face a face) à interdependência dos processos de transferência ou mediação, presentes no mundo globalizado, não é menos verdade que todos estes fenómenos se encontram inseridos em páticas e culturas particulares, promovendo formas distintas de apropriação apesar da sua aparente homogeneidade.

3. Globalização e a sociedade de risco na contemporaneidade

Glocalização é o resultado de uma “comunicação intercultural sistemático” (Baraldi, 2006, p.54) que envolve todos os participantes de diferentes camadas sociais. É produzida por um sistema de comunicação que envolve as especificidades e as diferentes culturas das sociedades estruturadas. Que sociedades estão envolvidas neste processo de comunicação? A propósito, é necessário salientar que a sociedade contemporânea está em crise, como defende Ulrich Beck na sua tese “Risikogesellschaft” (1986)², “Gegengifte” (1988) e “What Is Globalization?” (1999). Na verdade, já em 1986, Ulrich Beck, em *Risk society - Towards a new modernity* (1992), desenvolveu uma ideia que distingue a ‘primeira modernidade’ da ‘segunda modernidade’. Caracteriza a ‘primeira’ “como uma sociedade do estado nacional, de estruturas colectivas, com pleno emprego, rápida industrialização e um aproveitamento da natureza não ‘visível’. O modelo da ‘primeira’ modernidade é ‘simples’ e ‘industrial’, pois assenta nas revoluções políticas e industriais de Setecentos. Actualmente, encontramos-nos perante a opinião de Ulrich Beck que define a modernidade como “modernização da modernização” ou “segunda modernidade” ou ainda “modernidade reflexiva”. Trata-se de um processo no qual são colocadas em questão e transformam-se em objeto de ‘reflexão’ as assunções fundamentais, as insuficiências e as antinomias da primeira modernidade. A tudo isto estão coligados os problemas cruciais da política moderna. A modernidade iluminista deve enfrentar o desafio de cinco processos: a globalização, a individualização, o desemprego, o subemprego, a revolução do género, os riscos globais da crise ecológica e da turbulência dos mercados financeiros. É um novo modelo de capitalismo e um novo estilo de vida, muito diferentes das fases precedentes de desenvolvimento social. É por estes motivos que devemos criar um estudo ‘emergente’ nos quadros de referência, seja no plano sociológico, seja no político bem como no plano dos *media*.

O termo ‘modernidade’ na sociedade contemporânea é encarada pelas descontinuidades, incertezas e crises, porque a “modernidade reflexiva” e a “problemática da mesma” é o facto de que devemos encontrar respostas radicais aos desafios e aos riscos globais produzidos pela própria modernidade. É neste contexto que Beck e Giddens utilizam o termo *incertezas fabricadas* perante a “idade dos efeitos secundários” (*apud* Areosa, 2008) que se encontra na vivência social das sociedades contemporâneas. Os desafios podem ser controlados e ultrapassados, se cada pessoa humana consegue produzir mais (e melhor) tecnologia, de modo a poder criar as melhores diferenças funcionais. Estas condições são as condições para combater o desemprego, a destruição do ambiente natural e o egoísmo social de cada indivíduo, mas, na realidade torna-se difícil porque a resolução do problema está na base das decisões políticas e económicas.

Encontra-se actualmente um debate intenso e estimulante sobre a sociedade de risco. A esta realidade, os ocidentais têm em conta o facto de que há em curso os debates alargados – na Ásia, na África, na China, na América do Sul – sobre a nova formulação do conceito ‘modernidade’ denominada “modernidades divergentes”. Em “What is Globalization?” (1999), Ulrich Beck defende que o diálogo global entre os académicos e investigadores de diversas áreas do saber é muito importante para compreender a dimensão das “modernidades divergentes”, por isso, é necessário estabelecer uma distinção entre o “contextualismo universal ou relativismo”, que é um comportamento pós-moderno, e o “universalismo contextual”, que supera a alternativa rígida entre a afirmação de um universalismo único e a negação de qualquer outro possível universalismo. Na *sociedade global de risco*, as sociedades não-ocidentais têm em comum com as

² A versão inglesa sob o título *Risk society: Towards a new modernity*, publicado em 1992 pela sage editora

sociedades ocidentais não só o mesmo espaço e o mesmo tempo mas também alguns dos desafios fundamentais da ‘segunda modernidade’, mesmo que percebidas em âmbitos culturais diferentes e segundo perspectivas divergentes com uma mudança de “paradigma da compreensão mútua” (Habermas, 1987, p.296), prevenindo o desaparecimento do humanismo e apelam ao “desconstrutivismo” da tradição filosófica ocidental sobre o risco que a sociedade contemporânea está a viver.

Estamos a viver num mundo onde tudo é fortemente acelerado e dificilmente controlável, como o sociólogo Anthony Giddens nos faz saber que a mudança tecnológica pode mudar o modo de pensar da sociedade actual, porque, segundo ele, “somos apanhados em experiências quotidianas cujos resultados, num sentido genérico, estão tão em aberto como o estão aqueles que afectam a humanidade no seu conjunto. As experiências quotidianas reflectem a mudança de papel da tradição. [...] Dizem respeito a aspectos essenciais relacionados com o *self* e a identidade, mas implicam, também, uma multiplicidade de mudança e adaptação na vida diária” (Giddens, 2000, pp.56-57). Por este motivo ou por outros, a atenção pública mundial concentrou-se na questão de como controlar o mercado financeiro global e seus riscos globais. Neste contexto o risco não é particularmente uma ameaça concreta socialmente selectiva, mas também não é um elemento exacto ou preciso para render a probabilidade das realidades sociais.

Perguntamo-nos como poderia, ou deveria ser, uma globalização responsável e como se pode transformá-la, é isto que constitui um problema. O fundamentalismo mercantil, naturalmente, assume que os mercados financeiros sejam sistemas capazes de auto-regulamentação e que tendam constantemente ao equilíbrio. Mas, estes não se auto-regulam, isto é, um facto de turbulência e, ao mesmo tempo, uma viagem de desgovernação em direcção à desconcentração do poder internacional, à crescente distância entre países ricos e países pobres e à depressão das diversidades culturais. Tudo isto porque estamos a viver numa sociedade mundial de risco (Beck, 1998; Beck & Beck-Gernshein, 2002) e o mundo em si, está cada vez mais caótico. Neste sentido, o risco da sociedade actual é, acima de tudo, uma radioactividade que evade as capacidades humanas, mas também a poluição dos produtos químicos se expandem no ar, na água, na alimentação, juntamente com os seus efeitos a curto e a longo prazo sobre as plantas, os animais e as pessoas.

Não é de estranhar, entretanto, que na sociedade actual se encontre grande número de desastres (Turner & Pidgeon, 1997), porque a civilização contemporânea está culturalmente cega e numa fase de ‘desmoralização dos valores tradicionais’, onde se verifiquem vulnerabilidades diferenciadas dentro do próprio sistema político, económico, consoante a sua forma de organização, o seu modo de distribuição e a constituição de um sistema social assente para além das condicionantes sociais que decorrem nos domínios de tecnologia de informação e de sistema de segurança. Aliás, podemos dizer que, ironicamente, a época em que estamos a viver é um tempo de alteridade, onde a ciência e a tecnologia vão mais longe do que se pôde imaginar, os indivíduos ficam vulneráveis e com menor controlo sobre as suas vidas e o mundo que as rodeia, afectando desta forma, não só as promessas de felicidades provenientes na modernidade, mas também todas as comunidades independentemente da sua condição sócio-económica.

4. A violência e a guerra no quotidiano

A violência é cada vez mais assustadora, pois é uma matéria que está a ser reportada por jornais e canais televisivos. A história relata-nos ciosamente os acontecimentos mais violentos desde as remotas guerras dos reinos de Deus faladas na Bíblia, as guerras de grandes civilizações (chinesas, romana, egípcia, Grécia, e persa) até aos dias de hoje. Não é necessário olhar mais para a violência praticada na antiguidade, basta ver apenas o exemplo da Segunda Guerra Mundial, onde Hiroshima e Nagazake foram destruídas pela bomba atómica dos EUA; a violação e o bombardeamento dos territórios vietnamitas pelas forças dos EUA; a violação, a fome e a matança dos timorenses inocentes pelo regime indonésio desde 1975 até 1999. Estes acontecimentos foram marcados pelo comportamento agressivo por parte dos abusadores do poder (nomeadamente, dos países ocidentais ditos defensores da democracia e da liberdade). Até que ponto chegarão a violência e a guerra? Às vezes, não somos capazes de responder a este tipo de pergunta, por acaso

Deus, ou o demónio. Sendo assim, nem Deus nem o demónio estão preparados para acabar com a violência e a guerra que os seres humanos criam, pois o reino de Deus e o reino do demónio também estão em plena guerra. É por isso que a violência continua, não unicamente nas guerras, mas ainda existem outros instrumentos violentos utilizados pelos seres humanos na disputa do poder político e económico.

Assistimos hoje, à ‘violência organizada ‘por alguns indivíduos ‘conhecidos’ e ‘desconhecidos’ despertando em todos os lugares (nas escolas, no lar, nas ruas e em todos os recantos do globo onde surgem os contrários, tais como: patrões e operários, ricos e pobres, homens e mulheres, pais e filhos). Além de tudo isto, as discriminações raciais são um tipo de violência que aparece numa forma subtil e algumas vezes visível, como exemplo, têm-se as discriminações raciais nos Estados Unidos da América, na Austrália e na África do Sul. É lógico quando afirmamos que a violência não é propriamente negada e reprimida, mas sim, reconhecida como um problema que pede soluções e remédios imediatos através do “agir comunicacional” (Habermas, 1987) e do enquadramento da comunicação intercultural (Baraldi, 2006) assente na glocalização dos sistemas políticos e económicos.

A violência em si faz parte dos fenómenos sociais ‘cínicos’ e ‘desencantados’, segundo os quais as sociedades contemporâneas fizeram dela como um instrumento banal e submeteram-na ao ‘cálculo probabilístico’ e ‘lógico inquietante’, à gestão e ao controle; mas também podemos espantar-nos de seus recursos sempre renovados para controlá-la, neutralizá-la, redirecioná-la, utilizá-la – e frequentemente reduzi-la. Não podendo, porém, ignorar que a violência e a guerra são factores que implicam a perda de identidade cultural, além de que a influência das novas tecnologias de comunicação elevando mais a cultura internacional ‘sem futuros definidos’ do que a cultura local, pode enfraquecer as identidades nacionais. Aí, os poderes locais perdem força, permitindo espaço ao poder do mercado internacional, revestido pelo projecto político da globalização no novo cenário geopolítico.

Se a violência é o uso da força, então, ela é estabelecida pelas regras e convenções e praticada pelo Estado, instituições, grupos sociais e religiosos, organizações públicas e privadas, sistemas de comunicação e económico. O que parece ser muito simples é arranjar as novas relações do sistema produtivo para fazer uma profunda mudança na racionalidade humana, na forma como fazer política, na forma como construir o Estado, a soberania nacional, a identidade cultural, a produção de sentidos e simbólica. Perante estes aspectos, podemos pensar a relação entre a dialéctica das violências e globalização, segundo a qual Ulrich Beck (1999) entende que as sociedades de informação, de segurança e de controlo das fronteiras territoriais surgem na sequência da multiplicação das organizações internacionais, mas essencialmente é da exclusão política do quadro conceptual do Estado nacional, e até mesmo do papel esquemático daquilo que se entende por acção ‘política’ ou ‘não-política’; enquanto Boaventura de Sousa Santos (2002) justifica que estamos perante um acontecimento multifacetado de dimensões económicas, sociais, políticas, culturais e jurídicas, de algum modo, interligadas, mas complexas. Isto significa que a globalização configura-se num vasto e intenso campo de conflitos entre grupos sociais, Estados e interesses dominantes, por um lado, e grupos sociais, Estados e interesses subalternos, por outro.

4.1. A violência humana e a guerra são práticas culturais?

A guerra provoca a violência, ou vice-versa, dependendo do modo como ela surge e se expande. Se alguém perguntasse, será que a violência humana e a guerra são práticas culturais? Não hesitamos em responder ‘sim’, talvez, nem por isso. Para quem esteja habituado a resolver um determinado problema através da violência e da guerra, neste caso, elas são formas de ‘práticas culturais’. É uma prática cultural ‘demoníaca’, ou seja, ‘imoral e selvática’ que tem sido manifestada na vida real e na ficção, tal como aconteceu na história do rei *Édipo* da Grécia Antiga, na história de amor entre “Romeu e Julieta” no período do romantismo italiano, a violência e a guerra no período colonial e até aos dias de hoje.

A destruição e o caos causados pelo avanço impetuoso da chamada ‘modernidade globalizada’ criaram o caldo de cultura ‘terrorismo político, económico e religioso’ para o renascimento do fanatismo fundamentalista, do isolacionismo, da xenofobia e intolerância e da propensão à ‘guerra santa’, ou *jihad* contra os ‘infiéis’. Entretanto, por altura da criação da Al-Qaeda, o conselheiro de Bin Laden, A. Azzam, afirmou que “a “jihad” afegã não era senão o início de um longo processo que levaria à reconquista de todas as terras do Islão ocupadas por infiéis [...], passando pela Andaluzia” (Ramos, 2004: 21; *apud* Pereira, 2005:12) em busca do ‘paraíso perdido’ no deserto ilimitado deixou que milhões

de pessoas solitárias aderissem aos falsos profetas da violência, individual ou colectiva. Neste sentido, chegamos ao ponto de uma encruzilhada da evolução da espécie humana, onde as ameaças da ‘remota idade’ das trevas, tornou-se visível nas actividades do nosso quotidiano, a partir do ataque de suicídios aos símbolos de poder militar e económico norte-americanos e, em seguida, pela guerra desencadeada contra o Afeganistão, logo conotada falsamente como um conflito de culturas (Huntington, 1996), entre o Ocidente e o Oriente. A propósito disto, em 1993, o autor dizia que há ‘conflito cultural’ dentro do Estado-nação, esclarecendo que:

It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future. Conflict between civilizations will be the latest phase in the evolution of conflict in the modern world (Huntington, 1993).

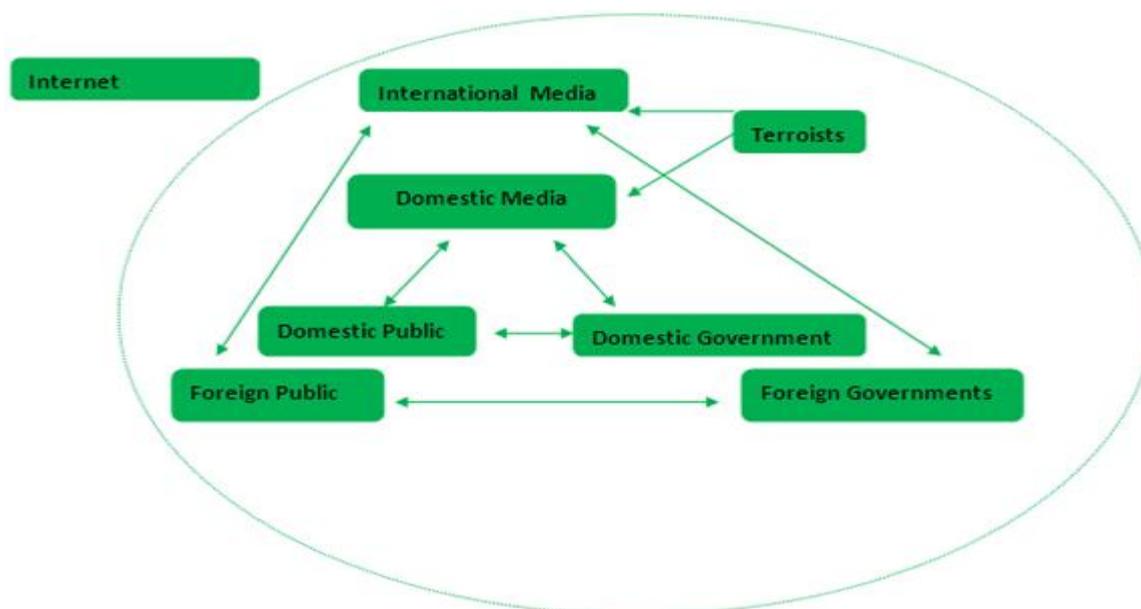
Para os terroristas como *Al-Qaeda*, a violência e a guerra são práticas culturais de carácter “político e religioso”, onde o uso da força e da violência é uma forma de “salvar” os filhos de *Alá*. É uma prática cultural aceitável no panorama da civilização muçulmana ‘tradicional’ que não está disposta para entrar na nova dimensão civilizadora segundo o critério da ‘segunda modernidade’ defendida por Ulrich Beck. Os responsáveis de *Al-Qaeda* usam os *media* a promover o seu movimento de terrorismo, infiltrando no sistema informático das redes comunicacionais a expandir anarquicamente a “propaganda of the deed” (Nacos, 2006:84). Será isto uma regra de ‘salvação’ dos valores humanos? Nem por isso, porque segundo Sergio Marchisio (2006:144):

In fact, acts of terrorism have the purpose, by their nature or context, of seriously intimidating a population or unduly compelling a government or an international organisation to perform abstain from performing any act, or of seriously destabilising or destroying the fundamental political, constitutional, economic or social structures of a country or an international organization.

A este facto, os líderes mundiais cooperam mutuamente a declarar guerra contra o terrorismo dentro da lei internacional (Oeter, 2006). Sendo assim, a estratégia política tomada pelos líderes internacionais não consegue controlar a acção dos terroristas, porque o facto de que a relação entre os *media* e o terrorismo não é linear, como dizia a ex-primeira ministra britânica Margaret Thatcher, “a publicidade é o oxigénio do terrorismo” e é certo que os terroristas parecem muitas vezes actuar em função da cobertura mediática dos seus actos (Pereira, 2005).

Os “gate-keepers” dos meios de comunicação não controlam apenas o acesso das notícias, mas controlam também todos os movimentos de indivíduos da classe de mais alto nível até aos mais vulneráveis. Os *media* são meios que os terroristas como *Al-Qaeda*, usam para espalhar a ‘violência política’, a ‘violência económica e a ‘violência de informação – espalhar os vírus informáticos para todas as redes de comunicação digital’, como se fosse um levantamento esporádico contra a humanidade inteira. Contudo, os *media* são campos estratégicos dos terroristas a lançarem o seu grande programa político de violência.

Figura 1 – O triângulo da comunicação política no esquema dos terroristas (Nacos, 2006:85)



De acordo com o esquema acima, salientarmos que o interesse dos terroristas a atacar os pilares fundamentais das instituições sociais e a cultura humanística é – como já dissemos – uma política de ‘tradicionalismo fundamentalista’, que se torna pública através do agendamento dos *media*, nomeadamente da Internet. Os terroristas consideram a Internet como um ‘meio’ útil para determinar a agenda pública das notícias em redes, com o fim de espalhar as suas ‘práticas culturais’ da violência. É um acto desumano que deve ser combatido com a estratégia política de “tolerância zero” e, em alternativa, estabelecer um diálogo construtivo com a noção de construir a paz no mundo.

4.2. Será o conflito como a guerra é influenciada pelo poder da comunicação e da cultura do outro?

Há um século, o conflito entre a imprensa e o poder é uma questão da actualidade. A comunicação política não será restabelecida pela habilidade de conselheiros sob todas as máscaras socioculturais, como arte, cultura, tecnologia. Um universo que tenha perdido pelo caminho qualquer outro referente. Como é óbvio, o conflito como a guerra é sempre influenciado pelo poder da comunicação e da cultura do outro. Não podendo, porém, deixar de sublinhar que nem todo o conflito ou a guerra é influenciado pelos poder dos *media* e da cultura do outro, dependendo do contexto em que o próprio conflito está inserido. É óbvio que a questão política não ocorre toda em via directa como assistimos nas produções de filmes em série sobre questões da guerra, por exemplo, os períodos da Primeira e da Segunda Guerra; nem sempre vão ser desnudadas aos olhos do receptor. Ao contrário, na maioria das vezes, passam de forma subtil, são sedutoras por outras maneiras, e não precisam de manifestos para se manifestar, nem de operários nem de políticos tradicionais (Neder, 2001:20). Isto quer dizer que a política não está nos poderes, na ideologia, na técnica, na organização social e nas rupturas geo-históricas. A política está também e sobretudo nas nossas utopias e nos nossos afetos, as nossas escatologias e visões do mundo que se defrontam em cada um de nós e cujas lutas

partidárias não passam de ecos ensurdecadores. A parada é alta, trata-se aqui do fim da comunicação. Trata-se do aparecimento do *tautismo*, dos seus fundamentos, do seu sentido, do seu futuro (Sfez, 1990:34).

Nos anos 30 e 40 do século XX, a Alemanha era um dos países mais avançado na indústria, economia e tecnologia de informação e de conhecimento, com a infra-estrutura científica e educacional bem desenvolvida. Mas não lhe impediu praticar as barbaridades cometidas, exemplo concreto é na véspera da Guerra Mundial, o regime nazista através da sua ‘limpeza geral’ extirpou os grupos étnicos culturalmente considerados ‘inferiores’, plantando-se assim, o racismo puro na Alemanha. No contexto histórico actual, o aparecimento dos novos conflitos e das novas guerras é um “risco calculável e incalculável” (Dean, 1999), que supostamente opõe a cultura ocidental e cristã à islâmica e oriental, segundo a qual os países ricos em nome da liberdade individual e democracia pluralista não estão concientes do irrealismo conceito dos “senhores da terra” (Wenstein, 1980).

Obviamente o desafio para a humanidade nos finais dos anos 80 do século XX e neste milénio do século XXI é na forma como superar a contradição entre a valorização da cultura própria, tradicional ou moderna, e a intolerância, o preconceito e o desprezo pela cultura dos ‘outros’ ou, em outras palavras, como se pode assegurar a aceitação dos ‘outros’, se o modo de convivência e das práticas culturais dos cidadãos do mundo sejam diferentes?

Os grupos que entram em conflito ou em guerra podem restringir a realização das metas organizacionais. *Grosso modo*, alguns destes grupos podem ser totalmente influenciados pelo grupo e as instituições políticas e económicas. O conflito e a guerra são notícias de grande dimensão para os jornalistas e os meios de comunicação, são ambos que atraem os *media*. O caso da guerra do Iraque foi manipulado pelos próprios meios de comunicação social, apoiando a campanha da ‘política oculta’ dos EUA e alguns países ocidentais (Inglaterra, França, Portugal, Espanha). Enquanto na guerra da Líbia, os ocidentais e os meios de comunicação fizeram uma dura campanha contra o regime de Kadhafi, apoiando o movimento popular do povo de Líbia. Tudo isto é o jogo político e económico dos ocidentais para controlar os recursos minerais existentes naquele território.

Diferentemente do entendimento de cultura, pelo senso comum, o aparecimento do novo conflito em escala global, que supostamente se opõe à cultura ocidental e dos seres humanos, fortemente influenciados pelo ambiente social, cultural e pelos meios de comunicação electrónica e de transporte supersónico se generalize. A qualidade das notícias transmitidas pelos meios de comunicação social é também influenciada pelo conflito entre o ego pacífico (jornalistas) e o ego guerreiro (actores do conflito) que estão em contacto permanente com a realidade vivida.

Considerações finais

Em jeito de conclusão, podemos dizer que a comunicação e cultura são pilares fundamentais da sociedade, a definem e a limitam. Há interacção entre culturas diferenciadas nos processos sociais, acontecendo o mesmo no que se refere à comunicação e é fácil ver que os poderes constituídos ou não têm isto em conta para disso tirar proveito, por exemplo nas vendas dos seus produtos.

Vimos que é inegável que a globalização trouxe nova acuidade à questão das identidades. A inserção do indivíduo, do grupo e da nação numa sociedade global – nomeadamente nos aspectos linguísticos, territoriais (identidade) e económicos (identidade económica global) – leva-o a ter necessidade de redefinir e recompor todos os seus modos de relacionamento com os outros. Este novo modo de relacionamento veio reforçar os laços culturais, religiosos e históricos dos países do mundo. Não podendo ignorar também que a globalização significa abertura à mudança cultural e cria novas oportunidades para o diálogo, mas também ameaça a sobrevivência de tradições culturais.

Percebemos que a violência e a guerra acontecem por falta de equilíbrio do poder político e económico, dos ricos e pobres, além disso, por improbabilidade da comunicação (Niklas, 2001) entre os políticos e a

sociedade civil. É isto que provoca o “risco da cultura” (Lash, 2000). Neste caso, temos que salientar a noção de ‘sorte’ e de ‘azar’ que já não é propriamente a vontade divina, mas, alguma coisa que se pode ter compreendido racionalmente é a intervenção do próprio ser. Aí temos coisa como feiticeira, que, pretende intervir sobre os factos aleatórios, dando-lhes uma ordem, e mais do que isso, provocar efeitos desejados sem ter pensado no efeito de improbabilidade da comunicação que vai prejudicar o senso comum de todos os agentes sociais. Por isso, há certamente a cultura de risco em qualquer contexto social (Douglas, 1985).

Vimos que o desafio enfrentado pelas sociedades contemporâneas assenta na lógica de como construir o novo mundo, se o desafio em si, repleto de alternativas que contemplem todas as organizações e movimentos encruzilhados em diversidades culturais. Portanto, o que está em causa aqui é uma globalização contra a hegemonização das experiências humanas em que caibam as diferentes concepções de identidade cultural e emancipação social, ou seja, o ciclo infundável de conflito, de violência e a guerra é a justiça social que ainda não está a ser aplicada de forma justa.

Referências bibliográficas

- Alarcão, Jorge & Santos, Álvaro Miranda (1990), *Aculturação: Aspectos gerais da interpretação de culturas*. Lisboa: Editorial L.I.A.M.
- Areosa, João (2008), “O risco no âmbito da teoria social”, in *actas do VI congresso português de sociologia – mundos sociais: saberes e práticas*, Lisboa: FCSH-UNL.
- Adam, Barbara., Beck, Ulrich & Van Loon, Joost (2000), *The Risk Society and Beyond: Critical Issues for Social Theory*. London:Sage
- Bourdieu, Pierre (1989), *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL.
- Baraldi, Claudio (2006), “New forms of intercultural communication in a globalized world”, in *International Communication Gazette*, nº 68, p.53-69.
- Beck, Ulrich,
(1999), *What Is Globalization?.* Cambridge: Polity Press.
(1998), *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich & Beck-Gernsheim, Elisabeth (2002), *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London:Sage.
- Clark, Robert (1995), *O nascimento do homem*. Lisboa: Edição Gradiva, 1995.
- Castells, Manuel (2007), *A era da informação: economia, sociedade e cultura – o poder da identidade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Dean, Mitchell (1999), “Risk, calculable and incalculable”, in Lupton, Deborah Ed.), *Risk and Sociocultural Theory: New Directions and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas, Mary (1985), *Risk acceptability according to the social sciences*. New York: Russel Sage Foundation.
- Fox, James F (2006), *Inside Austronesian Houses: Perspectives on domestic designs for living*. Camberra: Australian National University, 2006.
- Giddens, Anthony
(2002), *O mundo na era da globalização*. Lisboa: Editora Presença,

- (2000), “Viver numa sociedade pós-tradicional”, in Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash, *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna* (pp.53-104), Lisboa: Celta Editora.
- (1990), *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Grant, Jarvie (2006), *Sport, culture and society: An introduction*. London: Routledge.
- Hofstede, Geert & Hofstede, Gert Jan (2005), *Introduction: The rules of the social game*, in , Geert & Hofstede, Gert Jan, *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. New York: McGraw-Hill professional, pp.1-36,
- Hall, Stuart (1997), *Representation: Cultural representation and signifying Practices*. London: Sage, in association with the Open University.
- Habermas, Jürgen (1987), *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*. Cambridge: MIT Press.
- Huntington, Samuel P
 (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Simon & Schuster
 (1993), “The Clash of Civilizations?”, in *Foreign Affairs* [online] - <http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations> (acedido em 15/5/2012).
- Luhmann, Niklas (2001), *A improbabilidade da comunicação*. Lisboa: Veja
- Lash, Scott (2000), “Risk Culture”, in Adam, Barbara., Beck, Ulrich & Loon, Joost Van (eds.), *The Risk Society and Beyond: Critical Issues for Social Theory*. London: Sage.
- Laraia, Roque de Barros (2004), *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,.
- Levi-Strauss, Claude (1979), *Mito e Significação*. Lisboa: edições 70.
- Kuper, Adam (1999), *Culture the anthropologist's account*. Cambridge Press: Harvard Universities Press.
- Melo, Alexandre (2002), *O que é globalização e cultura*, Lisboa: Quimera.
- Marchisio, Sergio (2006), “Recent developments in anti-terrorism law: how to fill normative gaps”, in Hamilton, Daniel S (edit), *Terrorism and international relations*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Marcuse, Herbert (1970), “Sobre o carácter afirmativo da cultura”, in Adorno, T.W., Marcuse, Herbert & Max Horkheimer, *Cultura e sociedade*. Lisboa: Editorial Presença.
- Nacos, Brigitte L (2006), “Terrorism and media in the age of global communication”, in Hamilton, Daniel S (edit), *Terrorism and international relations*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Oeter, Stefan (2006), “Terrorism as a challenge for international law”, in Hamilton, Daniel S (edit), *Terrorism and international relations*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Pereira, Andreia dos Santos Marques (2005), *O 11 de Setembro na imprensa portuguesa: a semana seguinte* (dissertação de mestrado), Coimbra: FLUC.
- Ramos, António Fontes (2004) “Do 11 de Setembro ao 11 de Março: duas agendas em debate”, in revista *Relações Internacionais* 3, pp. 19-27.
- Tomlinson, Jhon (1999), *Globalization and Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Turner, Barry & Pidgeon, Nick (1997), *Man-made disaster*. Oxford: Butterworth-Heinemann
- Schirato, Tony & Yell, Susan (2000), *Communication and Culture – An introduction*. London: Sage Publication Ltd.

Santos, Boaventura Sousa (2002), "Processos Globais", in Santos, Boaventura Sousa (org.), *Globalização e ciências sociais*, São Paulo: Cortez, pp.25-102.

Sfez, Lucien (1990), *Crítica da comunicação*. Lisboa: Epistemologia e Sociedade.

Weinstein, Neil (1980), "Unrealistic optimism about future life events", in *Journal of Personality & Social Psychology*, 39, 806-820.

Williams, Raymond

(1993), *Culture and society 1780-1950*. Great Britain: Chatto & Windos Ltd.

(1997), *Studyng culture an introductory reader*. London: Arnold.