

CULTURA DIGITAL: UMA VIAGEM EM CONTRACICLO? DINÂMICAS CULTURAIS EM ANÁLISE

Amália Fonseca

Jean-Martin Rabot

Universidade do Minho

O atual debate das culturas locais e regionais face à globalização cultural dominante apresenta-se com uma configuração paradoxal que opõe a exaltação da cultura universalmente partilhada à recusa da uniformização das culturas locais. Se hoje em dia nos deparamos por todo a parte com a imparável invasão da cultura de massas e das tecnologias da informação, testemunhamos também, mais do que nunca, uma crescente preocupação em manter vivas as tradições locais, que tendem irremediavelmente a desaparecer e a ser suplantadas pela cultura global. Para Augusto Santos Silva (2000), a cultura e o desenvolvimento interpenetram-se, sendo a cultura o “lugar” mais adequado para pensar a integração das múltiplas dimensões do desenvolvimento, que tem necessariamente a ver com a transformação; mudança essa, porém, que não deve ser, segundo o sociólogo, concebida à maneira moderna, como aquilo que se opõe à tradição para que a modernização seja possível. No mundo globalizado em que vivemos, que nunca foi tão fragmentado e, ao mesmo tempo, tão homogêneo, há, de facto, um retorno às tradições, às localidades, aos rituais e a todos os elementos que compõem o quotidiano e o imaginário das pessoas, ou, como diz o sociólogo Dominique Wolton (2010), surge a necessidade imperiosa para o homem de se reencontrar com aquilo que

faz sentido para si. Existe, paralelamente à tendência uniformizadora global, uma fascinação com a diferença, e brota um novo interesse local (Hall, 1992). Ao invés de se pensar no global como substituto do local, parece mais acertado pensar numa nova articulação entre ambos. Efetivamente, toda a gente partilha saberes transversais, mas ainda que tudo pareça convergir para uma uniformização das práticas culturais, isso não implica uma homogeneização das culturas. Global e local não se opõem em termos lógicos; pelo contrário, são hoje em dia interdependentes e indissociáveis, como iremos tentar demonstrar nesta comunicação.

No mundo global em que vivemos, a cultura é o que distingue cada povo e cada sociedade. É aquilo que cimenta uma sociedade e permite aos homens viverem juntos, mediante a criação de valores e comportamentos comuns. A cultura constrói-se numa sociedade com base nos seus processos históricos e no contacto com outras culturas, não sendo fixa nem imutável, mas sim sujeita a alterações e evoluções. Dominique Wolton (2010) e Boaventura de Sousa Santos (2005) debruçaram-se sobre o conceito de “cultura global”, que interpretam como um projeto da modernidade e como o fruto da evolução do nível de vida, da educação, da comunicação, etc. Wolton arrazoa que a cultura é um meio para apreender um mundo cada vez mais acessível, mas também cada vez mais instável. O alargamento do património cultural comum, o lugar e o papel da cultura “média” como resultado da democracia de massas e a transformação das identidades e das referências culturais são três fenómenos essenciais que caracterizam as mudanças atuais. Por sua vez, por ser complexo e relativamente recente, o conceito de cultura digital não reúne consenso junto dos estudiosos. A envolvimento da sociedade pelo fenómeno da informação, motivada pela revolução tecnológica a partir de meados do século XX e acelerada depois da “invenção” da Internet, fez surgir expressões como “sociedade da informação”, “sociedade digital”, “sociedade em rede”, “sociedade bit”, “cibercultura”, “revolução digital” ou ainda “era digital”, entre outras. Esta sociedade da informação é caracterizada pelo desenvolvimento explosivo e ininterrupto das Tecnologias da Informação e da Comunicação, que introduziram novas formas de produ-

ção e, em consequência, novos modos de relacionamento entre as pessoas, fortemente mediados pelas comunicações digitais. A Internet, o *e-mail*, a televisão por satélite, a telefonia móvel, a videoconferência, etc., sedimentaram uma sociedade em rede, marcada pela ambivalência e pela interligação dos fenômenos sociais: intensificação e esvaziamento das relações sociais, aproximação das pessoas distantes e distanciamento das pessoas próximas, encurtamento das distâncias, aceleração do tempo, etc. Os acontecimentos ocorridos num determinado lugar reproduzem inevitavelmente uma série de ecos, reflexos e ressonâncias noutra qualquer ponto do planeta. Se atentarmos na definição do filósofo da informação Pierre Lévy (2000), a cibercultura explica-se como um movimento que oferece novas formas de comunicação, particularmente atrativas para as franjas mais novas das populações. Quanto a André Lemos, que se debruçou especificamente sobre o conceito de cibercultura, define-o como “a forma sociocultural que emerge da relação simbiótica entre a sociedade, a cultura e as novas tecnologias de base micro-eletrônica que surgiram com a convergência das telecomunicações com a informática na década de 70” (2003: 1). Mais do que uma cultura governada pela tecnologia, o autor entende a cibercultura como o resultado da sinergia entre as novas formas sociais emergentes na década de 60 (a sociabilidade pós-moderna) e as novas tecnologias digitais.

Longe de se caracterizar pela homogeneidade cultural, a sociedade global atual define-se portanto pela fragmentação de formas culturais, isto é, pela enorme diversidade de culturas que convivem lado a lado. As tradições e os valores estabelecidos estão a perder peso à medida que as comunidades locais interagem com uma nova ordem global. E as tradições locais que permanecem são revisitadas por formas culturais adicionais vindas do exterior, o que oferece aos indivíduos uma panóplia vertiginosa de estilos de vida. Mas não obstante as alterações provocadas pela globalização nas formas identitárias estabelecidas, vários estudiosos chamam a atenção para a necessária valorização dos esquemas tradicionais na sociedade atual. É o caso de Edgar Morin (1973), que evidenciou o duplo capital da cultura: capital cognitivo, por um lado, que encerra saberes e conhecimentos que podem

ser transmitidos a toda e qualquer sociedade, e capital específico, por outro lado, que constitui as características da sua identidade original e alimenta uma comunidade singular por referência aos seus antepassados, aos seus mortos e às suas tradições. Ora, este capital específico não deve de maneira alguma ser ignorado ou desvalorizado, como defende Christopher Lasch (2001: 64), já que uma cultura verdadeiramente moderna não pode repudiar os esquemas “tradicionais”; pelo contrário, é da sua resistência e da sua persistência que tira a sua força. A cultura deve ser pensada numa dialética permanente entre tradição e invenção, entre signos locais e globais, isto é, nos cruzamentos entre matrizes muitas vezes milenares e tecnologias de ponta. Também no-lo explica Maria de Lourdes Santos ao afirmar que para muitos estudiosos que se debruçaram sobre a questão, a cultura popular não está confinada a uma conceção restritiva de cultura pré-industrial (antigos jogos e ritos, festas, tradições orais, etc.), mas alarga-se e atualiza-se a práticas culturais ligadas à vida profissional contemporânea, à vida de família, ao uso dos tempos livres, etc. (Santos, 1988: 698).

De acordo com o sociólogo francês Michel Maffesoli, qualquer macroestrutura tem um fundo comunitário. Se as instituições da modernidade, caracterizadas pela racionalidade, parecem ter esquecido essa premissa, a pós-modernidade corresponde justamente à redescoberta desta verdade, através da ressurgência das mais diversas tribos (musicais, desportivas, associativas, religiosas, informáticas, etc.) e dos mitos que constituem o fundamento da cultura popular. Neste sentido, as redes sociais conferem uma nova vida às tradições locais, sendo a cultura popular o fundo comunitário de todas as formas de socialização, que se vai atualizando continuamente no tempo histórico. A pós-modernidade corresponde, de facto, ao desmoronamento das “grandes narrativas, correlativas de uma inalienável crença nas potencialidades da razão em guiar o mundo e a levá-lo no caminho de um progresso sem retrocesso” (Rabot; Oliveira, 2014: 96). Hoje, sabemos que a história nunca é linear, portanto, não existe progressão sem regressão. Com efeito, a pós-modernidade reinterpreta as crenças, os costumes e os mitos de origem. Mas também reincorpora a tradição, reinventa-a, e, neste

sentido, expressa continuidade; daí podermos advogar que existe uma inegável interconexão entre global e local, nos tempos atuais. Grande parte dos valores relacionados com a tradição permanece e reproduz-se no âmbito da comunidade local. A tradição vivenciada no *locus* do quotidiano, num espaço específico, é reconfigurada pela experiência do indivíduo vivida no tempo e espaço globais. De uma certa maneira, o pós-moderno reencontra o pré-moderno. Hoje em dia, vemos que a cultura popular não é destruída nem minorada; renasce sob outras formas e adquire uma nova dinâmica graças à sua incorporação nas novas tecnologias (Fonseca, 2014: 7).

Este culto do “regresso às origens” – ou “fenómenos de renascença”, como lhes chama Maffesoli (1979) – aparece como um dos mitos mais presentes na vida contemporânea. A história, como já havia dito Nietzsche, é o Eterno Retorno do mesmo. Em Nietzsche, aliás, a tese do Eterno Retorno, ou seja, a de um recomeço sempre perpetuado, assume a forma da circularidade, como no-lo testemunham as metáforas por ele empregadas do círculo, da roda, do anel e da bola. Nesse sentido, o presente é uma constante reatualização do passado, e nunca a sua superação. Encontramos essa ideia da ciclicidade do tempo e da repetição das estruturas dos primórdios em vários autores. Por exemplo, tal como para Maffesoli (1992) que fala de uma conceção cíclica do tempo, Augusto Santos Silva (2000) avalia também que a tradição representa uma continuidade do passado, uma transmissão ao longo do tempo, um elo entre gerações e que a sua dinâmica favorece a reprodução social. Acrescenta que, do ponto de vista antropológico, a tradição pode ser interpretada como uma referência cultural para entender e controlar simbolicamente os tempos. Ontem, a tradição opunha-se à modernidade e o seu conflito dava sentido à sociedade. Uma modernidade que continua, nos dias de hoje, a rimar melhor com urbanidade. É, de facto, nos meios urbanos que se têm desencadeado e amplificado os processos de inovação tecnológicos e sociais que definem a modernidade atual. Mas será que hoje em dia modernidade não pode começar a rimar também com ruralidade? Não estaremos, hoje em dia, a viver um período excecional em que, por um

lado, testemunhamos a afirmação de identidades locais por toda a parte, e, por outro lado, estamos em contacto, através da velocidade da informação veiculada pela globalização, com o resto do mundo?

Longe de afirmar a primazia do global sobre o local, a maior parte dos estudiosos prefere ver na globalização um terreno fértil para a afirmação das identidades e das especificidades locais. De facto, como todas as realidades, a globalização e o seu contrário, a exclusão, expressam-se sempre no local; ou como disse o poeta maior da trasmontaneidade Miguel Torga, “o universal é o local sem paredes” (1969: 69). Com a massificação dos produtos e a uniformização do consumo, aumenta a procura pelo que é singular. Assiste-se àquilo que vários analistas chamaram um “regresso ao passado”, sendo este fenómeno mais perceptível no interior rural, uma vez que aí os efeitos da globalização sobre as identidades, os hábitos, as tradições e os modos de vida são menos perceptíveis. Partilhando esta visão, Olivier Dollfus assegura que para uma boa compreensão do mundo, é fundamental associar a visão de conjunto ao estudo do local na sua diversidade. A globalização exprime e marca realidades locais, daí que não possamos viver no presente fazendo tábua rasa do passado: “Vivemos de heranças e de acordo com as heranças, o que significa que elementos vindos do passado pesam e condicionam em parte o presente e o futuro, traduzindo uma certa ‘viscosidade geográfica dos locais’” (Dollfus, 1999: 43-44). Num mundo de crescentes interações globais, a revitalização de culturas tradicionais e populares assegura a sobrevivência da diversidade de culturas dentro de cada comunidade, contribuindo para o alcance de um mundo plural. A questão da sobrevivência das culturas locais a que assistimos tem merecido, nas palavras da académica Maria Manuel Baptista, uma atenção redobrada nos últimos tempos, sendo que a temática da cultura local versus cultura mundializada se apresenta, vulgarmente, com uma configuração paradoxal: por um lado, exalta-se o valor da cultura mundializada, que pode ser partilhada por toda a humanidade; por outro lado, recusa-se a uniformização cultural por dissolução no global e no geral (Baptista, 2006: 173). Assistimos, de facto, a um incontestável retorno às tradições locais, que põe em causa a dominação do

global e do universal sobre o local. Quem o diz também é o sociólogo Michel Maffesoli, para quem a globalização não pode perdurar, sendo que se assiste na sociedade contemporânea a uma revalorização das muito poderosas culturas locais. O local é o principal vetor da heterogeneização crescente das nossas sociedades. Concomitantemente com o conceito de local, regressam termos como “país”, “território”, “espaço”, que realçam um sentimento de pertença reforçado e uma partilha emocional, o que levou à ideia de que o local estabelece uma ligação que, longe de ser abstrata ou teórica, subentende a partilha de valores comuns e enraizados nas nossas vivências: a língua, os costumes, a cozinha, as posturas corporais, etc. São, portanto, elementos concretos e vividos no quotidiano que, paradoxalmente, incorporam aspetos materiais e espirituais de um povo. Segundo Maffesoli, a pós-modernidade nascente recorda-nos que a modernidade foi uma “pós-medievalidade”, ou seja, permitiu uma nova composição do *estar-junto*. E por pós-modernidade, o sociólogo entende a “sinergia do arcaísmo e do desenvolvimento tecnológico” (Maffesoli, 2003: 13), reconhecendo a esta definição, apesar do seu carácter provisório, o mérito de estar em sintonia com todos os fenómenos musicais, linguísticos, corporais, religiosos, etc., que dão à natureza e ao primitivo o seu lugar na sociedade.

Analisando o papel dos meios de comunicação modernos na revitalização das culturas populares, é possível afirmar que colaboram no enfraquecimento das tensões entre modernidade e tradição, ou entre global e local. De facto, se, por um lado, conseguem aglutinar uma miríade de pessoas à volta de uma causa local, possibilitam, por outro lado, a congregação de comunidades locais em torno de assuntos globais. Como santuário da memória e das tradições locais, a Internet proporciona uma informação diversificada, imediata, prática, facilmente acessível e, até certo ponto, económica. Aqui, recordamos Jean-Martin Rabot que advoga que, na pós-modernidade, “o cimento da sociedade, aquilo que religa os homens, já não deve ser procurado nos lugares consagrados, tais como as igrejas, mas em ‘sítios extraordinários’”, que encontramos na banalidade da vida quotidiana (2009: 92). De facto, na sua qualidade plural, o sagrado transgride a ordem dos dogmas na qual foi

enclausurado e desloca-se nos mais diversos seres e coisas, penetrando no conjunto das relações que os homens tecem entre eles. À semelhança dos *halls* de hotéis onde os sussurros nos fazem lembrar orações, de aeroportos ou de outros lugares de passagem, as redes sociais podem também ser associadas, de forma metafórica, a lugares religiosos. Apresentam-se como o templo para onde converge diariamente uma romaria de fiéis seguidores; são comunidades de devotos que correspondem àquilo que Max Weber havia apelidado de “comunidades emocionais” (1971: 474-480). Comunidades essas que valorizam a herança cultural legada pelas gerações passadas e que preconizam um retorno àquilo a que Edgar Morin chamou de «núcleo arcaico (a conflituosidade e a comunidade, o sociocentrismo, o papel organizador do património cultural)» (2001: 165). Comunidades essas que encontram na banalidade da vida quotidiana a sua razão de ser.

A globalização parece ter conduzido ao desenraizamento através da dissolução das categorias de tempo e espaço provocada pelo desenfreado avanço técnico dos meios de comunicação e pela velocidade com a qual são transmitidas informações em todo o mundo. Pois o distanciamento entre o homem e as suas referências espaço-temporais desencadeou um processo de dissolução da sua identidade, fazendo com que ele não se reconhecesse no outro, ou, pior ainda, em si mesmo. Perante a consciência desta sinistra realidade, o enraizamento apresentava-se para Simone Weil como a única alternativa possível, sendo talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana e uma das mais difíceis de definir (Weil, 1949: 36). Ao contrário das situações de desterritorialização que provocam uma rutura e um desenraizamento quase patológicos, o enraizamento aproxima e une metaforicamente pessoas e lugares. Sobre esta questão, Michel Maffesoli advoga que as metamorfoses fazem parte da ordem natural das coisas e que se inscrevem nos múltiplos “espíritos do tempo”, que ora renascem, ora se sobrepõem, ora se justapõem num fluxo cíclico e incessante. O paradigma moderno, definitivamente saturado, deixou portanto lugar ao paradigma em curso, na pós-modernidade, definido pelo sincronismo entre as origens e o futuro, pela renovação e pelo reencontro com as raízes da tradição, pela con-

junção das novas tecnologias e dos arcaísmos. Neste caso, Maffesoli (2008) adverte que o regresso às origens não é sinónimo de retrocesso, na medida em que valoriza o papel da memória, dos arquétipos e do inconsciente coletivo na constituição de um povo. A tradição é, no seu sentido etimológico, aquilo que foi instituído, uma vez por todas, e que se transporta, se adapta e se ajusta à vida atual. Esta meta-historicidade da cultura faz com que a vida não seja destruída, mas sim transformada e reavivada. É a “cultura societal”, que se baseia na memória coletiva – constituída de produções culturais e de fenómenos da banalidade quotidiana – que servem de sustentáculo à civilização social. Maffesoli refere-se a esta sinergia do arcaico e do desenvolvimento tecnológico com o oximoro “enraizamento dinâmico”, que designa o regresso da experiência, do empírico e do pragmático, e que sedimenta o estar-junto; significa, por outros termos, aceitar o que *foi* como fundamento do que é. E por arcaico, o teórico entende “o que é antigo, primeiro, fundamental. Não está caduco mas está, lá, no substrato do viver-junto” (Maffesoli, 2010a: 138). Este enraizamento característico da pós-modernidade verifica-se na proliferação de ações viradas para a busca das tradições e da autenticidade, como se a sociedade atual procurasse, através dessa sensibilidade tradicional, garantir os seus alicerces e reencontrar-se consigo própria. Mas o teórico garante que “o sucesso desta sensibilidade tradicional é singularmente confortado pelo desenvolvimento tecnológico” (2012: 53). Nunca os homens estiveram tão perto e tão longe ao mesmo tempo, nem nunca o seu imaginário foi tão solicitado como com a proliferação de imagens e de jogos interativos disseminados através da Web. O enraizamento permite, por conseguinte, unificar as pessoas em torno de uma identidade cultural coletiva, a qual é, seguramente, um dos valores mais importantes, já que permite singularizar cada nação e diferenciá-la das outras.

Finalizemos como começámos, referindo Dominique Wolton (2007), para quem foi ilusório pensar que a virtualização da comunicação eliminaria as nossas ligações físicas com o território e com as nossas raízes. Ao contrário, ela ampliou a necessidade de se recuperar o sentido de pertença a uma comunidade espacialmente localizada, de se buscar a afirmação das tradições

herdadas dos antepassados, de valorizar a herança religiosa e cultural das gerações que nos antecederam. Não se trata portanto de aprisionar o passado nem de reproduzir aquilo que já foi, até porque, como advoga Edgar Morin, há em cada novo presente uma alteração do passado (1981: 234). O conhecimento do presente alicerça-se no conhecimento do passado e o passado carece do conhecimento do presente. Tal como as sociedades e os seres vivos, as tradições da cultura popular também estão instaladas na mudança e é impossível querer preservá-las todas ou impedir que se mutem; aliás, a sua mutação é precisamente a condição para que se alcance o progresso. O objetivo é perpetuar, criar e dar continuidade ao passado para inventar o próximo instante, ou seja, trata-se de resistir e de não deixar morrer as tradições, pois como relembra Charles Feitosa, todo o ato de resistência é uma resistência à morte (2007: 29). Significa também salvaguardar as características culturais que são a referência identitária de um povo, as suas singularidades e as suas vivências, no fundo a sua alma, através da sua reinvenção. E esta atualização da cultura popular faz-se, como vimos, através da sua apropriação nas pequenas coisas do quotidiano, assim como pela sua inserção nas novas tecnologias, que reintroduzem fantasia no quotidiano e concorrem para o “reencantamento do mundo” característico da socialidade pós-moderna (Maffesoli, 2010c; Rabot, 2009), por oposição ao desencantamento do mundo e da vida que havia sido anunciado por Max Weber. Se esta tecnologia da cultura popular é contestada por muitos, não nos esqueçamos que a técnica não é mais que o prolongamento da mão do homem, como no-lo recorda Michel Maffesoli (2010b: 30). Assim sendo, a cultura popular não morre nem se fixa no tempo; simplesmente reinventa-se e atualiza-se para melhor se afirmar. É caso para dizer que, não obstante a sua aparente contradição, global e local não se opõem em substância, mas completam-se.

Bibliografia

Livros e artigos

- BAPTISTA, Maria Manuel (2006). “A Questão do ‘Outro’ na Europa da Cultura”, in *Europa. Globalização e Multiculturalismo (Encontros de Outono)*, (ed.), N. C. Porto: Editora Ausência, Casa das Artes de Famalicão, pp. 165-179.
- DOLLFUS, Olivier (1999). *A Globalização*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- FEITOSA, Charles (2007). “Revolução, revolta e resistência: a sabedoria dos surfistas”, in Lins, Daniel (org.). *Nietzsche, Deleuze. Arte, resistência*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Fortaleza: Fundação de Cultura, Esportes e Turismo, pp. 17-31.
- FONSECA, Amália G. (2014). *A transfiguração da cultura popular pelas novas tecnologias. O concelho do Sabugal em tempos de mudança*. Tese de doutoramento em Estudos Culturais. Braga: Universidade do Minho.
- HALL, Stuart (1992). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A editora.
- LASCH, Christopher (2001). *Culture de Masse ou Culture Populaire?* Castelnau-le-Nez: Éditions Climats.
- LÉVY, Pierre (2000). *Cibercultura – relatório para o Conselho da Europa no quadro do projecto “Novas tecnologias: cooperação cultural e comunicação”*. Lisboa: Instituto Piaget.
- MAFFESOLI, Michel (1979). *La conquête du Présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris: PUF.
- MAFFESOLI, Michel (1992). *La Transfiguration du Politique. La tribalisation du monde*. Paris: Grasset.
- MAFFESOLI, Michel (2003). *L’instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Paris: La Table Ronde.
- MAFFESOLI, Michel (2008). *La République des bons sentiments*. Monaco: Éditions du Rocher.
- MAFFESOLI, Michel (2010a). *Le temps revient. Formes élémentaires de la postmodernité*. Paris: Desclée de Brouwer.

- MAFFESOLI, Michel (2010b). *Matrimonium. Petit traité d'écologie*. Paris: CNRS Éditions.
- MAFFESOLI, Michel (2010c). “Préface” à Hugon, Stéphane (2010). *Circumnavigations. L'imaginaire du voyage et l'expérience Internet*. Paris: CNRS Éditions, pp. 7-10.
- MAFFESOLI, Michel (2012). *Homo eroticus. Des communions émotionnelles*. Paris: CNRS Éditions.
- MORIN, Edgar (1973). *O paradigma perdido: a natureza humana*. Lisboa: Europa-América.
- MORIN, Edgar (1981). *As Grandes Questões do Nosso Tempo*. Lisboa: Editorial Notícias.
- MORIN, Edgar (2001). *La méthode*, Tome 5, *L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*. Paris: Seuil.
- NIETZSCHE, Friedrich (1972). *Also sprach Zarathustra*. München: Wilhelm Goldmann Verlag.
- RABOT, Jean-Martin (2009). “O que é a pós-modernidade?”, in Coelho, Maria Zahra (Org.) (2009). *Não poupes no semear. Trinta anos de comunicação*, Aníbal Alves. Coimbra: Pé de Página Editores, pp. 79-94.
- TORGA, Miguel (1969). *Traço de União: Temas Portugueses e Brasileiros*, 2ª ed.. Coimbra: Gráfica de Coimbra.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2005). *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, Maria de Lourdes Lima dos (1988). “Questionamento à volta de três noções (a grande cultura, a cultura popular, a cultura de massas)”, in *Análise Social. Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, Vol. XXIV, nº 101-102, 3ª série, 1988 – 2º e 3º, pp. 689-702.
- SILVA, Augusto Santos (2000). *Cultura e Desenvolvimento. Estudos sobre a Relação entre Ser e Agir*. Oeiras: Celta Editora.
- WEBER, Max (1971). *Économie et société*, tome premier. Paris: Plon.
- WOLTON, Dominique (2007). *É preciso salvar a comunicação*. São Paulo: Paulus.
- WOLTON, Dominique (2010). *L'Autre Mondialisation*. Paris: Flammarion.

Obras e artigos consultados na Internet

- LEMOS, André (2003). “Cibercultura. Alguns pontos para compreender a nossa época”, in Lemos, André; Cunha, Paulo (orgs.) (2003). *Olhares sobre a Cibercultura*. Sulina: Porto Alegre, pp. 11-23. <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/r1465-1.pdf>
- RABOT, Jean-Martin; OLIVEIRA, Mafalda (2014). “A colonização do Sul pelo Norte. A crise financeira na imprensa internacional”, in Baptista, Maria Manuel; Vidal, Sara (coord.) (2014). *Colonialismos, Pós-Colonialismos e Lusofonias – Atas do IV Congresso Internacional em Estudos Culturais* (Museu de Aveiro, 28 a 30 de abril de 2014). Aveiro: Edição do Programa Doutoral em Estudos Culturais da UMinho e da UAveiro, pp. 95-103. <http://estudosculturais.com/congressos/ivcongresso/wp-content/uploads/2014/04/atas-PT-final.pdf>
- WEIL, Simone (1949). *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris: Les Éditions Gallimard. http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/enracinement/weil_Enracinement.pdf