

# Para um 'politeísmo metodológico' nos Estudos Culturais

Moisés de Lemos Martins<sup>1</sup>

## 1. Ofício de sociólogo

Sendo eu um sociólogo, não são todavia as *ferramentas-fetichê* entre os cientistas sociais aquelas que por norma utilizo. Os historiadores utilizam fundamentalmente os arquivos. Os antropólogos fazem da observação participante a sua ferramenta principal. Os psicólogos sociais recorrem por regra a metodologias experimentais e empíricas, às escalas de atitudes, aos estudos focais e às entrevistas, e utilizam com a mesma mestria e eficácia os inquéritos. Sabemos como os geógrafos e os demógrafos se tornaram especialistas na utilização dos inquéritos. E também os cientistas políticos. Mas foram os sociólogos quem mais fez pela popularidade dos inquéritos e das entrevistas. Generalizando, talvez não seja excessivo dizer que não existem cientistas sociais para quem o inquérito e o seu tratamento estatístico não sejam uma importante ferramenta de investigação.

Sendo sociólogo, não têm sido estes, todavia, os meus caminhos. Tenho passado quase toda a minha vida académica a ler e a interpretar textos. E textos de variado tipo: textos de carácter político, mas também textos de natureza religiosa, e ainda textos pedagógicos e filosóficos, e mesmo textos literários. Ora, quem lê textos e se entrega à tarefa de os interpretar é um hermeneuta. E é assim que me vejo, como um hermeneuta. Interpreto textos, não apenas com preocupações académicas, mas igualmente com

---

1 Centro de Estudos em Comunicação e Sociedade (CECS) da Universidade do Minho. moisesm@ics.uminho.pt

preocupações cívicas. E comparo-os. Se não falasse do interior do campo das Ciências Sociais, ninguém veria nada de especial nesta minha estratégia de investigação. Quem se ocupa de literatura, por norma não faz coisa diferente: lê e compara textos. Mas que um sociólogo faça isso e que, com o decorrer do tempo, faça apenas isso, instala uma dúvida teórico-metodológica, dado o facto de o trabalho do sociólogo, deste modo perspectivado, o aproximar do trabalho do filósofo e do crítico literário.

Hoje ensino e investigo Sociologia da Comunicação. E também Teoria da Cultura. Apenas de há meia dúzia de anos para cá, me ocupo mais de imagens do que de discursos. E sobretudo tenho-me interessado pela importância crescente das imagens tecnológicas na cultura<sup>2</sup>, sendo esta uma cultura de «comunicação generalizada», no dizer de Gianni Vattimo (1991: 12), ou uma cultura da «rede», nas palavras de Manuel Castells (2002), depois de Olivier Donnat (1994: 284) lhe ter chamado «cultura do ecrã» e Lash e Urry (1994: 16) a terem caracterizado pelo «paradigma do vídeo». Mas durante uma dúzia de anos ensinei Semiótica e Teoria do Discurso. E apenas em meados dos anos oitenta, mesmo no princípio da minha carreira académica, é que trabalhei com o inquérito e a entrevista, que são, pois, para mim, uma espécie de arqueologia do meu modo de trabalhar.

Para simplificar, direi que o meu território é o dos Estudos Culturais, nos exactos termos em que Armand Mattelart e Érik Neveu (2003) os concebem. Instabilizando fronteiras entre disciplinas académicas, o que sempre enformou o meu modo de trabalhar foi a produção de um olhar que questionasse as implicações políticas do cultural. Nos Estudos Culturais este propósito estende-se da interrogação sobre o modo como o meio social, a idade, o género e a identidade 'étnica' afectam as relações que estabelecemos com a cultura, à indagação sobre o modo de compreender a recepção dos conteúdos dos média (programas televisivos, matérias da imprensa, filmes, publicidade) pelos diversos públicos, passando pela larga indagação sobre os estilos de vida,

---

2 O meu mais recente estudo: Martins, M. (2009), «Ce que peuvent les images. Trajet de l'un au multiple», *Les Cahiers Internationaux de l'Imaginaire*, 1: CNRS, pp. 158-162.

próprios da sociedade de consumo, uma sociedade globalizada e marcada pela experiência electrónica.

Vou inspirar-me no texto de Roland Barthes (1987) «Ao Seminário / no Seminário» para dar o tom à proposta que entendo fazer-vos. Vou, pois, falar do meu ofício e do modo como o exerço. Estive, há tempos, na Fundação Calouste Gulbenkian, numa Conferência sobre «A Regulação dos Média», organizada pela Entidade Reguladora para Comunicação Social (ERC). Apresentei e comentei um estudo feito por sociólogos, intitulado *Estudo de Recepção dos Meios de Comunicação Social* (2008). Foram seus autores principais os Professores José Rebelo, Cristina Ponte e Isabel Ferin.

O estudo deu conta de uma sondagem nacional feita sobre a recepção dos média. Aplicou inquéritos a alunos de escolas da grande Lisboa. Está, portanto, polvilhado de mapas e gráficos. E tem muitas observações de cariz etnográfico, autorizadas pela utilização da metodologia dos grupos de foco, que é feita a imigrantes e a idosos. Os investigadores são sociólogos experimentadíssimos na sua arte, sabem do seu ofício e têm um grande traquejo em estudos desta natureza.

Este estudo sobre a recepção dos média pelos portugueses em geral, e também por segmentos específicos da população, designadamente crianças e jovens, idosos e imigrantes, colocou-me a mim, pessoalmente, perante um aliciante desafio, sendo eu um investigador da comunicação, como aliás os autores do estudo que eu analisei.

Pus-me a pensar em algumas das conclusões a que tenho chegado em vinte anos de investigação sobre os média e confrontei-me com as conclusões do estudo. Uma das questões que me tenho colocado tem sido a de interrogar a relação que os actores sociais têm com os média, seja os média clássicos (imprensa, rádio e televisão), seja os novos média digitais (Internet, ciberjornalismo, blogues, etc). E era essa, também, exactamente, uma das questões que me colocava o estudo: que relação têm os distintos públicos com os distintos média? Que usos lhes dão? O que é que pensam deles? O que esperam deles? Como é que se sentem afectados por eles? Sentem-se muito ou pouco satisfeitos

com eles?

Tanto eu como os investigadores deste estudo interrogamos práticas sociais. Mas não o fazemos da mesma maneira. Quando falamos de práticas sociais, somos por regra confrontados com dois modelos de acção social, que constituem outros tantos modos de inscrever as práticas no tempo da comunidade. Por essa razão, nem sempre são de bom convívio, embora pudessem e devessem saber coabitar pacificamente.

## 2. A cinética do mundo e a construção do olhar

Um dos modelos de acção social insiste na ideia de que o indivíduo é autónomo, livre e racional. E é este, sem dúvida, o modelo adoptado pelos investigadores que referi. Mesmo «públicos sensíveis», como as crianças e os jovens, os idosos e os imigrantes, que tantas vezes têm visto ser coarctada, ou então ignorada, em todo o caso diminuída, a sua capacidade de acção autónoma, livre e racional, são neste estudo perspectivados em termos activos, com ideias próprias sobre a realidade social e como participantes e contribuintes na estruturação dessa mesma realidade.

Mas existe um outro modelo de acção social. Esse modelo articula as nossas acções com um quadro de constrangimentos histórico-sociais que nos são impostos. E tem sido esse o meu caminho. Inscrevo-me na grande tradição historiográfica de Fernand Braudel (1985) e sociológica de Georges Gurvitch (1955), que pensam as práticas humanas por relação à temporalidade, que é na verdade o seu grande escultor, como diria Marguerite Yourcenar. As práticas humanas têm um tempo local, que é o tempo da experiência. Podemos dizê-lo com as palavras de Nietzsche, o tempo da «intempestividade», o tempo que está em acto, o «inactual» (1988), e também o tempo das micro-narrativas (Lyotard, 1979), ou então, com as palavras de Foucault (*apud* Eribon, 1991: 45), o tempo biográfico: o tempo do nosso embate com as coisas, com os outros e com nós mesmos. As práticas humanas têm também um tempo contextual, o tempo de um dado campo social, com relações de força que correspondem a posições sociais assimétricas dos actores sociais, a posições de mais ou menos poder num dado campo social. Entre o tempo da experiência e o tempo

contextual anda o tempo da prática, ou seja, os constrangimentos da prática, a que se referem, entre outros autores, Wittgenstein (1995: I 202), que lhe chamou regras da prática: «“seguir uma regra” é uma *praxis*». Também Jacques Bouveresse (2003: 140-141) lhe é sensível ao assinalar a «prisão invisível» a que a prática está sujeita. E no mesmo sentido abonam André Joly (1982: 117) ao considerar uma «consciência pragmática», Anthony Giddens (1990: 278, 280) ao referir uma «consciência prática» e Pierre Bourdieu (1972) ao insistir num «sentido prático».

Tenho seguido a hipótese de que as práticas são determinadas por um «campo de forças sociais» (Bourdieu), e também por «estados de poder» (Foucault), que são forças sociais reificadas, forças sociais feitas instituição. Ou seja, as práticas sociais ocorrem no interior de uma estrutura com uma lógica social específica, onde se jogam, como já referi, relações sociais assimétricas, de mais ou menos poder, ocupando os indivíduos determinadas posições de força. No entanto, é o conhecimento da natureza e do modo de funcionamento das instituições, assim como o conhecimento dos mecanismos que governam os fenómenos culturais, que dão aos actores sociais uma possibilidade real para modificarem as suas ideias, atitudes e práticas.

Ou seja, pensando agora no caso dos usos que fazemos dos média, dos modos como os imaginamos e das expectativas que temos relativamente a eles, o meu questionamento difere do dos autores do estudo, uma vez que parte de uma interrogação sobre o quadro actual de constrangimentos que nos são impostos, ou seja, parte das regras da prática.

Este quadro de constrangimentos, por sua vez, não é dissociável daquilo a que chamo «tempo global», que é o tempo da «sociedade em rede», o tempo da «economia-mundo» (Wallerstein), o tempo da globalização. Uma pergunta, todavia: que quadro de constrangimentos globais são esses que enquadram a prática? Que regras são essas? Assinalo, por um lado, a importância crescente daquilo a que Mário Perniola chama «ordem sensológica»; assinalo também a implantação de uma sociedade de «meios sem fins» (Agamben); e assinalo ainda a actual cinética do mundo, um movimento de «mobilização infinita» para ao mercado global,

como se lhe refere Peter Sloterdijk.

Passo a explicitar.

**2.1.** Considero que a nossa prática social não é dissociável daquilo a que Mário Perniola chama a “ordem sensológica” (1993), que se impõe à antiga «ordem ideológica», com a sensibilidade e as emoções a levarem a melhor sobre as ideias e com a *bios* a misturar-se com a *techné*, podendo falar-se hoje, por exemplo, no *sex-appeal* do inorgânico (Perniola, 2004), num processo acelerado de estetização geral da existência humana, com toda a experiência a constituir-se em «experiência sensível». A nossa atmosfera é cada vez mais sensível e libidinal, com a emoção, o desejo, a sedução e a pele a constituírem-se como valores pre-valetentes na nossa cultura. Derrick de Kherckhove (1997) fala mesmo, neste contexto, de uma pele tecnológica.

**2.2.** Somos hoje também uma sociedade de «meios sem fins», como diz Giorgio Agamben (1995), depois do afundamento das verdades tradicionais, da quebra da confiança histórica e da deslocação civilizacional da palavra para a imagem, ou para o ecrã. «Meios sem fins», «história sem Génesis nem Apocalipse», uma história presenteísta, ou seja, uma história sem teleologia, que já não caminha para um fim, e também uma história sem escatologia, sem redenção.

Duas ilustrações sobre este constrangimento da prática, em que a sociedade é de «meios sem fins».

A primeira ilustração tomo-a do poeta austríaco Paul Celan (1996). Em o *Meridiano*, Celan assinala que nós somos seres do tempo e que ao tempo três acentos lhe convêm: o agudo da actualidade (o tempo do nosso confronto como outro e com as coisas); o grave da historicidade (o tempo da nossa responsabilidade pela permanência do sentido de comunidade); e o circunflexo - que é um sinal de expansão tempo - da eternidade (o tempo da promessa, que nos arranca à imanência). Simplesmente, o problema está em que nos encontramos hoje com todos os acentos em falta. A cota da cidadania baixou consideravelmente; o sentido de comunidade diluiu-se e perdeu para o tribalismo; e os cidadãos surgem esgazeados pelo vórtice da velocidade e a funcionam cada

vez mais como consumidores.

A segunda ilustração de que o nosso tempo deixou de ser o lugar da realização de um propósito narrativo, de um propósito de emancipação histórica, de redenção, está bem explícito em *O Homem sem Qualidades*, a monumental obra de Robert Musil (2008), que acaba de ser reeditada, em português, pela Dom Quixote (com prefácio, comentário e notas de João Barrento). A principal personagem da obra, Ulrich, tem consciência de que em nenhuma época como na nossa foi acumulado tanto conhecimento. Mas igualmente em nenhuma época como na nossa os homens se sentem tão incapazes de intervir no curso da história. E Ulrich somos nós.

A nossa época vê alterada, deste modo, a sua natureza, de uma estrutura dramática (de contradições com uma síntese redentora) para uma estrutura trágica (de contradições sem *happy end*). É esse o sentido do «regresso do trágico», de que fala Michel Maffesoli (2000), numa das suas obras recentes, *L'Instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés post-modernes*.

**2.3.** Existe ainda uma outra regra que se impõe à prática e que eu gostaria de convocar aqui. Refiro-me ao facto de o humano estar a ser investido, acelerado e mobilizado, pela tecnologia, para um mercado global. Já nos anos trinta do século passado, Ernest Yünger assinalara que a época estava a ser mobilizada pela tecnologia. Usava então uma metáfora bélica. Entretanto, Peter Sloterdijk (2000) fala hoje de uma «mobilização infinita». Esta mobilização infinita para o mercado global, através da tecnologia, vai colocar o humano numa crise permanente.

A conjugação destas regras da prática, ou por outra, destes constrangimentos (relembro-os, ordem sensológica, sociedade de meios sem fins, mobilização infinita do humano para o mercado) produz nos actores sociais o cérebro de indivíduos empregáveis, competitivos e *performantes*.

E eu diria que é essa hoje a nossa condição. O «rei clandestino» da nossa época (Simmel), ou seja, as grandes regras da prática são, em síntese, o mercado global e o pensamento da técnica. E como consequência do entendimento que faço deste quadro de

vez mais como consumidores.

A segunda ilustração de que o nosso tempo deixou de ser o lugar da realização de um propósito narrativo, de um propósito de emancipação histórica, de redenção, está bem explícito em *O Homem sem Qualidades*, a monumental obra de Robert Musil (2008), que acaba de ser reeditada, em português, pela Dom Quixote (com prefácio, comentário e notas de João Barrento). A principal personagem da obra, Ulrich, tem consciência de que em nenhuma época como na nossa foi acumulado tanto conhecimento. Mas igualmente em nenhuma época como na nossa os homens se sentem tão incapazes de intervir no curso da história. E Ulrich somos nós.

A nossa época vê alterada, deste modo, a sua natureza, de uma estrutura dramática (de contradições com uma síntese redentora) para uma estrutura trágica (de contradições sem *happy end*). É esse o sentido do «regresso do trágico», de que fala Michel Maffesoli (2000), numa das suas obras recentes, *L'Instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés post-modernes*.

**2.3.** Existe ainda uma outra regra que se impõe à prática e que eu gostaria de convocar aqui. Refiro-me ao facto de o humano estar a ser investido, acelerado e mobilizado, pela tecnologia, para um mercado global. Já nos anos trinta do século passado, Ernest Yünger assinalara que a época estava a ser mobilizada pela tecnologia. Usava então uma metáfora bélica. Entretanto, Peter Sloterdijk (2000) fala hoje de uma «mobilização infinita». Esta mobilização infinita para o mercado global, através da tecnologia, vai colocar o humano numa crise permanente.

A conjugação destas regras da prática, ou por outra, destes constrangimentos (relembro-os, ordem sensológica, sociedade de meios sem fins, mobilização infinita do humano para o mercado) produz nos actores sociais o cérebro de indivíduos empregáveis, competitivos e *performantes*.

E eu diria que é essa hoje a nossa condição. O «rei clandestino» da nossa época (Simmel), ou seja, as grandes regras da prática são, em síntese, o mercado global e o pensamento da técnica. E como consequência do entendimento que faço deste quadro de



constrangimentos, em que as tecnologias da informação suportam o mercado global e as biotecnologias fantasiam melhorar a vida humana, concludo pela «crise permanente do humano», que o mesmo é dizer, crise permanente da cultura, com a crise da razão histórica, ou seja, a crise das grandes narrativas (Lyotard: 1979), e também a crise do narrador (Benjamin: 1992), e as consequentes crise da verdade e o “empobrecimento da experiência”.

### **3. A modernidade trágica**

Como já assinalai, o estudo que analisei centra a atenção na capacidade de acção autónoma, livre e racional do actor social. Sem dúvida uma capacidade com gradações diversas, que se distinguem por faixas de idade específicas, por diferentes localidades, graus de escolaridade e diferenças de género, e mesmo por nacionalidade. No estudo que eu analisei, essa capacidade tem ainda outros cambiantes gradativos, assim nós estejamos a falar de jovens dos 14 aos 18 anos, de idosos de mais de sessenta e quatro anos, ou de imigrantes. Penso que a referência a «contextos sociais», que existe neste estudo, não faz dos «contextos sociais» o equivalente daquilo que eu considero como «regras da prática», como constrangimentos estruturais da acção humana. E está aí, a meu ver, uma distinção de monta na perspetivação da realidade social.

Dado então o exemplo que eu tomo aqui, que é o de a pesquisa dos média adoptar distintos modelos de acção social, vou levar um bocadinho mais longe as minhas considerações, antes de concluir esta comunicação. Eu entendo, sem dúvida, que as práticas dos indivíduos ocorrem e variam com específicas condições de tempo, lugar e interlocução (idade, género, escolaridade, nacionalidade...). É essa, como aliás assinalai, a linha condutora dos autores do estudo, em quase quatrocentas páginas, através de sondagens, inquéritos, entrevistas e grupos de foco. Mas as minhas escolhas metodológicas, que são diferentes, conduzem-me a uma conclusão que também me parece importante, tanto na análise do usos que fazemos dos médias, como na análise das ideias que temos sobre eles, e ainda, na análise das expectativas que temos relativamente a eles. Refiro-me à consideração do ‘tem-

po global', a que Fernand Braudel e Georges Gurvitch chamaram "tempo longo", uma temporalidade que caracteriza as estruturas económicas, simbólicas e culturais duráveis da sociedade e que afecta as regras da prática.

Na perspectiva adoptada pelo estudo dos meus colegas sociólogos, o ponto de partida é a razão soberana de indivíduos autónomos e livres, num tempo contextual, seja de adultos, ou então de crianças, jovens, idosos e imigrantes. Nos termos da orientação que tem sido a minha, o ponto de partida é o 'tempo global', um tempo sensológico, de simulacros, de meios sem fins, de mobilização infinita, um tempo trágico. Utilizo estas metáforas com carácter heurístico, ou para falar como Max Weber, com o carácter de tipos ideais.

Penso que é, de facto, pela consideração de um conjunto de constrangimentos globais que se aplicam às regras da prática, que existe em Walter Benjamin (1982: 173) essa ideia de que os média esgotam a actualidade em novidade, em simulacro do novo, com o quotidiano transformado na presa fácil de uma transcrição ruidosa e incessante que o nega enquanto quotidiano em que arriscamos a pele.

E é pela mesma razão, que vemos Guy Debord insistir no crescente processo de anestesiamiento da vida, um processo de congelação dissimulada do mundo (Debord, 1991: 16), esgotando-se este em espectáculo e euforia, meros simulacros, que não passam de "guardiões do sono" da razão, para falar ainda como Guy Debord (1991: 16)<sup>3</sup>.

Também Norbert Elias viu na excitação uma característica da sociedade actual, depois de Nietzsche já haver assinalado, há mais

---

3 A ideia de "crise da experiência" começa por ser referida em Benjamin no seu texto sobre "O narrador" e parece hoje em fase imparável pela aceleração tecnológica do nosso tempo. Agamben fala da impossibilidade em que nos encontramos, hoje, de nos apropriarmos da nossa condição propriamente histórica, o que torna "insuportável o nosso quotidiano" (Agamben, 2000: 20). Perniola, por sua vez, ao caracterizar a experiência contemporânea, introduz o conceito de "já sentido" e interroga-se sobre o *sex appeal* do inorgânico, que tem tanto de fascinante como de inquietante (Perniola, 1993, 2004). Quanto a Baudrillard, conhecemos o seu conceito de realização do real como simulacro (Baudrillard, 1981).

de um século, o sobreaquecimento do mundo pelo eco de um jornal, pensamento que é, aliás, retomado por McLuhan, quando se refere ao aquecimento e ao arrefecimento dos média, e ainda por Maffesoli, ao assinalar a efervescência social, a euforia, processo esse em que participam os média.

Eu próprio, ao valorizar as regras da prática, formulei em tempos a ideia de que os média são «o pensamento da nossa modernidade trágica», que recita sempre o mesmo melancólico conto da permanente hemorragia do humano (Martins, 2002 a).

### **Para não concluir**

*Foi para mim, como assinalei, um aliciante desafio poder apresentar aqui, ainda que de forma sucinta, o meu ponto de vista sobre metodologias de investigação da cultura. É verdade que o meu entendimento é feito de convicções fortes. Mas não fecha os olhos nem ignora outras ferramentas, mais explicativas do que compreensivas, é certo, mais viradas para a estática social do que para a dinâmica, para utilizar as clássicas categorias de Comte e Gurvitch, mais interessadas por aquilo que no social é coisa e estado de coisa, ou seja instituição, e não tanto processo, relação, movimento, ou seja, corpo. Mas todo o verdadeiro processo hermenêutico, sabemos-lo desde Dilthey e Schleiermacher, vive da tensão que explicar e compreender estabelecem entre si. Por opção metodológica, podemos acentuar mais o processo explicativo, do que o compreensivo. Ou então o inverso, acentuar mais a compreensão do que a explicação. O que não podemos nunca é dispensar um pólo do movimento hermenêutico em favor do outro<sup>4</sup>.*

### **Referências Bibliográficas**

- Agamben, G. (1995) *Moyens sans fin. Notes sur la politique*, Paris : Payot & Rivages.  
Barthes, R. (1987) *O Rumor da língua*, Lisboa: Edições 70, pp. 281-288.

---

4 Em 2002, desenvolvi este ponto de vista em *A linguagem, a verdade e o poder*, especificamente nas pp. 145-163.

- Baudrillard, J. (1981) *Simulacres et simulation*, Paris: Galilée.
- Benjamin, Walter (1982) «Annuncio della rivista 'Angelus Novus'», in *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco (Scritti 1919-1922)*, Turim, Einaudi.
- Benjamin, W. (1992) [1936-1939] «O narrador. Reflexões sobre a obra de Nicolai Lesskov», in *Sobre arte, técnica, linguagem e política*, Lisboa: Relógio d'Água, pp. 27-57.
- Bourdieu, P. (1996) *As regras da arte. Gênese e estrutura do campo literário*, Lisboa: Presença.
- Bourdieu, P. (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève: Droz.
- Bouveresse, J. (1995) «Règles, dispositions et habitus»: *Critique* 579/580 («Bourdieu»), pp. 573-594.
- Braudel, F. (1985) *La dynamique du capitalisme*, Paris: Ed. Artaud.
- Castells, M. (2002) *A era da informação: economia, sociedade e cultura I. A sociedade em rede*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Celan, P. (1996) [1971] «O meridiano», in *Arte Poética. O Meridiano e outros textos*, Lisboa: Colibri, pp. 41-64.
- Debord, G. (1991) [1967] *A Sociedade do Espectáculo*, Lisboa: Mobilis in Mobile.
- Donnat, O. (1994) *Les Français face à la culture. De l'exclusion à l'éclétisme*, Paris: La Découverte.
- Eribon, D. (1991) Michel Foucault, Lisboa: Livros do Brasil.
- Giddens, A. (1990) «El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura», in *La teoría social hoy*, Madrid: Alianza Universidad, pp. 254-289.
- Gurvitch, G. (1955) *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris: PUF.
- Joly, A. (1982) «Pour une théorie générale de la signification», in Mouloud, N. & Vienne, J. M. (Org.), *Langages, connaissance et pratique*, Lille: Université de Lille, III, pp. 103-125.
- Kerckhove, Derrick de (1997) *A pele da cultura - Uma investigação sobre a nova realidade electrónica*, Lisboa: Relógio d'Água.
- Lash, S. & Urry, J. (1994) *Economies of signs and space*, Londres: Sage.
- Liotard, J.-F. (1979) *La condition post-moderne*, Paris: Minuit.
- Maffesoli, M. (2000) *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris : Denoël.
- Mattelart, A. & Neveu, É. (2003) *Introduction aux Cultural Studies*, Paris: La Découverte.
- Martins, M. (2002 a) «O trágico como imaginário da era mediática», *Comunicação e Sociedade*, 4: 73-79.
- Martins, M. (2002 b) *A linguagem, a verdade e o poder*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- Martins, M. (2009) «Ce que peuvent les images. Trajet de l'un au multiple», *Les Cahiers Internationaux de l'Imaginaire*, CNRS, 1: 158-162.
- Musil, R. (2008) [1952] *O homem sem qualidades*, Lisboa: Dom Quixote.
- Nietzsche, F. (1987) [1874] *Seconde considération intempestive*, Paris: Flammarion.

- Perniola, M. (1993) [1991] *Do Sentir*, Lisboa: Presença.
- Perniola, M. 2004 [1994] *O Sex Appeal do Inorgânico*, Lisboa.
- Rebelo, J. (Coord.) (2008) *Estudo de Recepção dos Meios de Comunicação Social*, Lisboa: Entidade Reguladora para a Comunicação Social.
- Sloterdijk, P. (2000) *La mobilisation infinie*, Christian Bourgois.
- Vattimo, G. (1991) *A sociedade transparente*, Lisboa: Edições 70.
- Wittgenstein, L. (1995) [1921 e 1953] *Tratado lógico-filosófico e Investigações filosóficas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.