

A Dialética da Democracia Direta e Democracia Representativa

Investigador - Instituto Galego Segurança Internacional e da Paz,
Universidade Santiago de Compostela,
CECS, Universidade do Minho

Introdução

A Democracia é o poder soberano do povo que reside no povo, utilizando a citação de Abraham Lincoln “*The estate is for the people, by the people and among the people*”- “O Estado é o povo, pelo povo e para o povo.” (Carwardine, Lincoln, 2005)

As democracias contemporâneas subdividem-se em Democracia Direta e Democracia Representativa.

A Democracia Direta existe quando a totalidade da população adulta participa diretamente na tomada das decisões políticas, através da reunião periódica em assembleia ordinária.

A Democracia Representativa existe quando a totalidade da população adulta, apenas participa na designação e controle dos governantes, através do sufrágio Universal.

Este último sistema no caso de Portugal não está a surtir o efeito pretendido, pois o sistema representativo português deve a fundação da sua democracia representativa ao regime Napoleónico. Mantém a centralização do poder político nos governantes, eleitos em sufrágio universal pelos eleitores

portugueses. Tende à exclusão do cidadão eleitor anónimo e promove a desigualdade dos diferentes projectos dos cidadãos na institucionalidade democrática e a não redistribuição equitativa da riqueza.

1. A Observação Política em Democracia

A própria definição de democracia introduz sérias restrições ao ideal participativo. Por exemplo, entre os autores e os clássicos, Schumpeter reduz a virtualidade da participação para escolher entre as equipas e as opções alternativas de governo.

Naturalmente, havia algum mecanismo, “a mão invisível” que explicaria que esta convivência de indivíduos egoístas não degenerem numa guerra de todos contra todos, o que implica a dissolução da ordem social.

A maior parte dos escritores constata que de forma geral, os sistemas democráticos não são na realidade tão participativos como deveriam ser. Tem-se constatado que a atitude positiva face a política associa-se, com atitudes mais participativas, *coeteris paribus*, nomeadamente com a orientação ideológica-partidista na dimensão esquerda/direita, mas a democracia dos governantes não são originariamente distintas (por exemplo, por extracção social, por nível de educação, etc) dos governados. Indirectamente, este é uns dos problemas de algumas construções, como por exemplo, a de Inglehart que pretende explicar certos desenvolvimentos da democracia contemporânea sobre a contraposição entre as elite políticas e as massas. Quando existe conflito entre elas é porque as massas geraram elites alternativas. Marx, tal como, Hegel salienta: a “classe em si”, assim, para ser politicamente incidente terá de converter-se em classe “para si”. O que supõe a organização em partido político, elaborada pelas elites ideológicas e organizativas.

A participação política não é algo indiscutível. Alguns autores incluem na participação a abertura e o interesse sobre as questões políticas. Outras usam uma aceitação mais restringida. Por exemplo, Verba, Schlozman y Brady 1995: 29-40 *“exclude certain activities that might have been embraced by a more encompassing definition. The umbrella of our definition — therefore,*

does not extend to following political events in the news or watching public affairs programs on television. We have also excluded communications – political discussions among friends, letters to the editors, calls to talk radio shows – in which the target audience is not a public official”.

Parecia plausível e pode ser comprovado empiricamente que as pessoas jovens e bem-educadas eram as principais portadoras não só de preferências “pós-materialistas” como também de atitudes relativa à participação política não convencional (Inglehart 1990).

As constatações anteriores, baseadas em observações empíricas permitem assinalar que grande parte da participação política nas democracias contemporâneas desenrola-se através de organizações, principalmente partidos políticos e grupos de interesse.

Pode argumentar-se, pois, que a estrutura de oportunidades de participação política nas democracias contemporâneas articula-se de modo cooperativo. As democracias contemporâneas são, em geral, estados de partidos; estes são os únicos actores colectivos que podem exercer o governo da sociedade.

Marx pensava em termos teológicos, num sistema em que o governo do povo implicaria iguais oportunidades para todos participarem na adopção de decisões, não só sobre o que convencionalmente chamamos assuntos de governo, mas também sobre as matérias que afectam o trabalho e lazer.

“O status de cidadão bem definido pelos direitos subjectivos que os cidadãos têm frente ao estado e os demais cidadãos; para concepção republicana, o conceito de cidadão não se encontrava definido por esse padrão de liberdades negativas, mas que melhor seria a participação numa prática comum que confirmaria o status de cidadão através do exercício das liberdades positivas entre as que se sobressairiam dos direitos de participação e comunicação política” (Martin Cubas 1995: 68).

A democracia deriva “do governo dos políticos” mais do que do povo directamente (Schumpeter 1998). Os políticos possibilitam algumas opções significativas entre pacotes de políticas. Os líderes que ganham as eleições

obtém autoridade para governar, mas por um período digamos determinado (e breve). Isto permite ao eleitorado votar, sem querer, nas próximas eleições a outros aspirantes (Riker 1982). O sistema é assim como mínimo, um mecanismo para designar um conjunto de pessoas com estatuto governamental (Barry 1979: 193).

Para Sartori 1987: 247, a *reductio ad absurdum* da visão participativa, como é melhor designado “referendária” e o voto no lugar frente a um terminal informático: “the idea that the government of our fantastically complex, inter-connected, and fragile societies could be entrusted to millions of discrete wills, that are bound to decide at random, with a zero-sum-instrument – this idea is indeed a monumental proof of the abyss of under comprehension that is menacing us”.

Este comentário ilumina a situação que a teoria (e também alguns desenvolvimentos práticos) da democracia enfrenta actualmente. Não obstante, nos momentos em que a liberdade democrática parecia mais triunfante manifestaram-se alguns casos de intensa insatisfação como modelo liberal (Holliday 1995: Lovecy 1994). “New forms of democracy have become an inspiration prompted very often by new movements such as feminists and ecologists” (Parry y Moran 1994: 6).

2. Democracia Direta

A democracia directa existe quando a totalidade da população adulta participa directamente nas tomadas de decisões políticas, através da reunião periódica de assembleia ordinária.

Democracia Ateniense

A palavra *democracia* designa, em princípio, o governo do povo, mas, constantemente oposta pelos políticos aos termos *tiranía* (ou monarquia) e *oligarquia*, acabou por se definir mais pela relação com eles do que por si própria. Por outro lado, foi assumindo acepções bastante diferentes conforme as épocas e os partidos, e os polemistas preocuparam-se sobretudo com distinguir uma democracia de Sólon, uma democracia de Clístenes, ou de Péricles, ou de Cléon; elas são, com efeito, diferentes umas das outras.

A igualdade política

É a ela que se referem em primeira instância os democratas. Na passagem de Heródoto atrás referida, o termo *democracia*, que o autor, no entanto, conhece, numa figura e é substituído por *isegoria* e *isonomia*. E também a igualdade que Péricles começa por invocar na oração fúnebre. Os outros termos constantemente utilizados para caracterizar a democracia têm o mesmo prefixo: *isocracia*, etc. Nessa ordem de ideias, é democrático um Estado onde a lei é a mesma para todos (*isonomia*), igual também a participação nos negócios (*isegoria*) e no Poder (*isocracia*). Na época, este apego à igualdade justifica-se por receios muito prementes. Põe de sobreaviso as classes populares contra uma reacção oligárquica que as expulsaria das assembleias; põe também em guarda as grandes famílias contra uma tirania apoiada no povo, que se anularia politicamente. Além desse estreito elo com a conjuntura, essa palavra possui, como em todas as épocas, uma vasta gama de harmonias morais e filosóficas que lhe servem de caução. O desenvolvimento profundamente abstracto de Eurípides relativo à igualdade cósmica, sobre o qual fundamenta as suas críticas à tirania, mostra bem toda a extensão do problema (*Suplicantes*, 407; *Fenícias*, (541 e segs). Barreira contra o abuso da força (*Hybris*) e os apetites excessivos (*Pleonoxia*), ela desempenha no universo político o mesmo papel que a «medida» (*Sofrósi-ne*) no universo moral. Em oposição a isto, os detractores e os reformadores do regime consideram também a igualdade a tara principal da democracia e procuram suprimi-la ou atenuá-la. O seu principal argumento consiste em dizer que se trata, neste caso, de uma igualdade aritmética puramente abstracta e nefasta (teoria do escol) ou então de uma criação puramente convencional e oposta à ordem natural (individualismo).

A igualdade social

O partido democrático adoptou algumas medidas de carácter social: *misthophorie*, ou indemnizações destinadas a favorecer a participação. Na vida pública, medidas de assistência pública aos indigentes. Chegou a falar-se de «socialismo de Estado», que é uma expressão enganadora.

De facto, nenhum homem político chegou a formular a doutrina ou tentou pôr em execução, uma política de igualdade social: as medidas que geralmente se citam em tal domínio procedem das necessidades de uma conjuntura ou de um estado de espírito inteiramente diverso. Com efeito, os desequilíbrios sociais haviam sido, durante mais de um século, o flagelo das cidades, e a democracia, fundamentalmente obra de uma burguesia esclarecida de armadores ou de comerciantes, devia promover um mínimo da repartição dos bens, como paliativo para evitar que o conflito assumisse um carácter agudo, dando azo a que cada classe tirasse proveito dos recursos crescentes de um Estado em expansão e formando, ao mesmo tempo, uma clientela que pudesse exercer os seus direitos políticos. Em segundo lugar, os sistemas fiscais também não correspondiam a um espírito igualitário, mas sim à ideia muito diferente do que o cidadão mais favorecido deve mais à cidade. Os discursos de Demóstenes (sobretudo o *IV Fil.*, 36-44) revelam suficientemente que a democracia tem principalmente em vista o interesse global da cidade e que, com o objectivo de salvar o Estado, se pede aos ricos que não sejam mesquinhos no pagamento das contribuições que se destinam a manter a República e aos pobres que não procedam como se o tesouro do Estado devesse servir para os sustentar. A fortuna dos ricos é o tesouro do Estado.

Governo do povo

A soberania encontra-se igualmente distribuída pelo conjunto de corpo cívico e cada cidadão tem o dever de exercer essa soberania. Ser cidadão constitui já uma função. O ideal da época de Péricles é estar-se enfronhado nos assuntos da cidade, seja para comandar, seja para obedecer. «Só nós consideramos aquele que se desinteressa pelos assuntos do Estado, não um cidadão de confiança, mas um ser inútil», diz Péricles na oração fúnebre já citada. Esta soberania não tem limites. A imagem que nos assenta Aristófanes do seu *Demos* burlesco mas todo-poderoso é caricatural, mas o traço mantém-se fiel: a assembleia do povo é onnipotente e única onnipotente; o próprio poder judicial reside nas suas mãos; nenhum organismo intermediário contrabalança a sua força, e os mais conservadores de entre os democratas, preocupados com esta liberdade sem freio, tentam

ressuscitar as instituições que a evolução democrática enfraqueceu, por exemplo o Aerópago. O Poder Executivo de forma alguma serve de contrapeso: a mudança acelerada dos magistrados e o carácter colegial das funções enfraquecem-no o ostracismo permite banir qualquer personalidade que comece a adquirir demasiada importância. Parece que a preocupação essencial é defender o regime contra a influência particular de um indivíduo ou de uma camarilha. Quando Alcibíades, dotado de todas as qualidades que podiam cativar os Atenienses, tentar arrastar a juventude e os ambiciosos e se impuser como homem providencial, Atenas cederá o suficiente para lhe perdoar, mas nunca o bastante para abdicar. E Péricles, antes dele, teve de lutar simultaneamente para firmar o seu prestígio e para destruir as desconfianças que este mesmo suscitava.

Abordamos agora um problema mais geral: a palavra *politeia* tem, no grego, um sentido ao mesmo tempo mais lato e mais restrito do que o nosso termo *constituição*. Designa simplesmente o regime e também o conjunto da legislação que regre a *polis* e não deve de forma alguma confundir-nos: conserva um valor polémico mais próximo talvez daquele que a palavra *constituição* podia ter no século XVIII que propriamente do valor jurídico e estabilizado que esse termo possui nos nossos dias. Se houve «*politeiai* ideais» que obtiveram aceitação, sobretudo entre os autores moderados ou conservadores, foi talvez porque eles conceberam essas *constituições* principalmente como uma espécie de limite ao abuso da liberdade por parte do povo. Inversamente, quando Demóstenes fala de *politeia* por oposição à *tyrannis*, compreende por isso um regime baseado nas leis, em oposição a qualquer outro alicerçado no simples exercício de uma autoridade. Em ambos os casos, esta noção é utilizada contra o uso da arbitrariedade, mas tal função não contribui nem para enriquecer nem para objectivar um conceito que permanece fluido, durante toda a antiguidade, com excepção das buscas efectuadas por Aristóteles e seus discípulos.

A liberdade

É a liberdade que distingue um grego de um bárbaro. Os Gregos nunca deixaram de se preocupar com esta noção e de a exaltar. A nossa concepção moderna por diferente que seja, deve-lhe muito. Não existe talvez domínio

em que a influência dos Gregos tenha sido tão decisiva. Viver livre, para eles, é, evidentemente, deixar de ser escravo do quem quer que seja ou de qualquer coisa. Os Atenienses foram adquirindo sucessivamente a liberdade civil, quando Sólon proibiu a sujeição corporal; a liberdade jurídica, com uma legislação que protegia a pessoa física do cidadão e pronunciava pelo seu espírito o *Habeas corpus* (Demóstenes, *Contra Timócrates*, 726, 754); finalmente, a liberdade política, cuja base para um grego começa por se definir como uma espécie de obediência exclusiva à lei. Acrescentemos, para sermos exactos, pois é assim que se define a democracia: obedecer à lei na igualdade. A liberdade é um estatuto de duplo aspecto: por um lado, independência em relação a toda a espécie de coacção pessoal; por outro, obediência às disposições gerais. Este estatuto, que estava, destinado a durar bastante tempo, reflecte os próprios dados da evolução política da Grécia. A cidade, ao constituir-se, exerceu uma acção libertadora, emancipando o cidadão dos laços de submissão que o manietavam relativamente a pessoas, grupos ou direitos particulares, mas, paralelamente, a cidade exigia que ele transferisse para ela a totalidade das suas obrigações anteriores. A noção grega de liberdade comporta esta ambivalência: liberdade pela lei, mas sujeição à lei. Aristóteles define a liberdade como o facto de se ser sucessivamente súbdito e governante, e, seguindo por outro caminho, encontra a formulação do problema essencial da liberdade grega, que nunca será radical: ela é a adesão voluntária a uma ordem e todos os políticos tentarão essencialmente definir um tempero intermédio da ordem e da liberdade. A certos olhos, a democracia ateniense surge justamente como tendo ultrapassado este ponto de equilíbrio, uma vez que as pessoas deixam de se atrever a comandar e não querem obedecer, e no esquema platónico o regime fina-se por causa deste excesso de liberdade.

A verdade é que neste clima, muito para além do simples plano político, a Atenas de Péricles, embora ciosa de mobilizar em proveito da cidade todas as energias e todos os sentimentos, legou-nos uma definição de liberdade individual que parece conservar a sua plena actualidade: «Não nos irrite-mos», diz Péricles (Tucídides, II, 37), «contra o nosso semelhante, se ele age como entende», e Aristóteles responderá para completar a definição que citámos atrás: «A liberdade consiste, por outro lado, no facto de cada um ser

livre de viver à sua maneira.» No texto de Tucídides, a crítica contra Esparta é bastante clara, e, com efeito, as duas cidades encarnam neste aspecto duas posições opostas: em Esparta, os costumes regem até a própria vida privada; Atenas, apesar de vivas resistências interiores de que é testemunha a corrente platónica, não deixará de defender e de dar forma a essa espécie de liberdade individual que limita, no momento exacto do seu triunfo, o domínio da cidade. Fora das leis, às quais convém obedecer, o homem permanece livre de orientar a sua vida como melhor entender. Estava feito o assentamento de uma das pedras dos alicerces do individualismo.

3. Democracia Ditatorial

A democracia ditatorial existe quando há uma centralização dos poderes executivo, legislativo e judicial, nas mãos dos governantes (elite política) eleitos ou não por sufrágio universal. Babeuf, no seu jornal, utiliza amiúde a fórmula «*Republique une et démocratique*», mas a fórmula jacobina habitual era - também nos actos públicos - «*une et indivisible*». O termo «democracia» não era frequente no léxico político dos homens da Revolução. Tinham mais facilidade em dizer «igualdade», «liberdade», «república», «pátria», «virtude»; por outro lado, classificavam como «tirania» todos os outros governos e como «ambição» o modo de fazer política dos seus adversários. Também utilizavam a palavra «ditadura» como sinónimo de «tirania» sem terem muita consciência do valor histórico destes termos. A 25 de Setembro de 1792 Robespierre defende-se da «acusação de ditadura». E quando é destituído pelo golpe de Estado do dia 9 de Termidor do ano II, os conspiradores levam a Convenção a invectivá-lo como «o tirano». É quase supérfluo recordar que a palavra «democracia» não aparece na Constituição americana nem nas constituições que progressivamente foram adoptadas pela Primeira República francesa.

Tocqueville declarar-se-á - no seu diário - defensor da liberdade e adversário da democracia: o seu livro sobre a América descreve um fenómeno - a «democracia» americana - não para a exaltar, mas, poder-se-ia dizer, para habituar os Europeus da sua classe à dolorosa inevitabilidade de uma evolução em que a democracia é o ponto de chegada. Na Inglaterra, pelo

menos até finais do século XIX, a palavra conheceu - como refere Panikkar - «um sentido sobremaneira pejorativo». E também em Itália um pensador e homem político que representa bem (para alguns ainda hoje) a mentalidade liberal - Benedetto Croce - mantinha-se à distância da palavra e ainda mais do seu uso *in bonam partem*. Ele tinha bem claro que «democracia» não é um regime político, mas um modo de relacionamento entre as classes propenso para a «prevalência do demo», para utilizar as palavras de Aristóteles. É significativo do deslocamento provocado pela dura e instrutiva experiência do fascismo, que o partido que em Itália, antes do regime fascista, se chamava «Partido Popular» tenha voltado à ribalta como «Democracia Cristã». É uma denominação surgida em polémica com o populismo fascista e, por isso, mais rica e inovadora do que a conotação «*républicain populaire*» adoptada pelo partido francês homólogo da Democracia Cristã italiana. Mas em breve o termo «democracia» voltou a ter - como acontecera nos anos 20 na Alemanha e noutros sítios - o papel de oposição polémica ao «socialismo» (ou ao «comunismo»), sobretudo, no momento de afirmação dos regimes «socialistas» da Europa de Leste.

Este facto foi um ganho propagandista enorme para o alinhamento ocidental, pois podia ficar com aquela palavra só para si, enquanto na realidade, caminhava a passos largos para a restauração da mais descontrolada economia liberal e se fazia auxiliar, agora, por aparelhos estatais (e até ilegais!) prontos a tudo contra «o comunismo». Para o alinhamento ocidental foi um presente dos deuses poder definir tudo isto como «democracia».

Semelhante equívoco inquinou estavelmente a linguagem política. Tinha razão Rosenberg, no seu último escrito publicado na Alemanha antes do exílio, *Democracia e ditadura na «Política» de Aristóteles*, ao observar que em termos substanciais - para esclarecer que «democracia» não se reduz a sinónimo de «sistema parlamentar» - a Rússia do ano I da revolução era uma «democracia» enquanto a coeva «III República» francesa era uma «oligarquia». De resto, já um século antes se orientava nesta direcção um mestre do constitucionalismo liberal, Karl Wenzeslaus von Rotteck, quando no *Staatslexicon* observava que, em rigor, no Estado constitucional apenas um partido devia governar: o partido democrático. O facto é que precisamente por não ser uma *forma*, por não ser um *tipo de constituição*, é que a

democracia pode existir ou existir apenas em parte ou não existir de todo, ou então voltar a afirmar-se no âmbito das mais diferentes *formas* político-constitucionais. No fundo, e bem vistas as coisas, é este o sentido do enigmático diálogo de Heródoto. Aquela que, por fim - aliás, no estado actual das coisas -, levou a melhor foi a «liberdade». A liberdade está a derrotar a democracia. A liberdade, entenda-se, não de todos, mas daqueles que, na corrida, são mais «fortes» (nações, regiões, indivíduos): a liberdade reivindicada por Benjamin Constant com o significativo apólogo da «riqueza» que é «mais forte do que os governos»; ou talvez aquela pela qual julgam combater os adeptos da associação neonazi nova-iorquina dos «Cavaleiros da liberdade». Nem poderia ser de outra maneira, já que a liberdade tem esta característica inquietante: ou é total - em todos os campos, incluindo o da conduta individual - ou não é; e todo e qualquer vínculo em favor dos menos «fortes», seria uma limitação da liberdade dos outros. Neste sentido, é, portanto, verdadeiro o diagnóstico leopardiano da existência de uma ligação indissolúvel, inelutável, entre liberdade e escravatura. Leopardi acha que recebeu esta intuição dos escritos de Linguet e de Rousseau, mas na realidade, é um resultado, um ponto alto da *sua* filosofia. Linguet e Rousseau dizem menos. É um ponto de chegada, só plenamente reconhecido como verdadeiro no nosso presente, após o fracasso das linhas de acção e das experiências originadas a partir de Marx. Entenda-se, porém, que a escravatura está geograficamente distribuída, sapientemente dispersa e mediaticamente ocultada. Escreve Leopardi em *Zibaldone*: É coisa observada pelos filósofos e pelos jornalistas que a liberdade verdadeira e perfeita de um povo não se pode manter, aliás, não pode subsistir sem a utilização da escravatura interna. (Assim diz Linguet e também, julgo eu, Rousseau, *Contrat social*, liv. III, cap. 15 e outros. Veja-se também o *Essai sur l'indifférence en matiere de religion*, cap. X, no trecho em que cita, em nota, o dito de Rousseau mais duas frases deste autor). *Donde deduzo que a abolição da liberdade resulta da abolição da escravatura, e que se não existem povos livres, tal acontece porque já não há escravos*. Coisa que, tomada estritamente, é falsa, porque a liberdade se perdeu por bem outras razões, que todos conhecem e que referi em muitos lugares. *Com muito maior verdade se poderia dizer que a abolição da escravatura proveio da abolição da liberdade*; ou então, que

ambos provieram das mesmas causas, mas de um modo tal que esta antecedeu à aquela nos motivos e de facto. *A consequência*, digo eu, *é falsa, mas o princípio da necessidade da escravatura nos povos livres*, é veríssima. Voltemos ao ponto de onde partimos. Os bem-intencionados constituintes de Estrasburgo, que se dedicam ao exercício de uma «constituição europeia» - uma espécie de mansionário para um condomínio de privilegiados do mundo -, ao irem buscar o Péricles do epitáfio julgavam estar a fazer não mais que um exercício retórico. E, pelo contrário, sem querer, viram bem. De facto, aquele Péricles utiliza com muito incómodo a palavra democracia e aposta tudo no valor da liberdade. Recorreram - sem saber - ao texto mais nobre que se pode utilizar para, dizer, não aquilo que devia servir como retórica edificante, mas sim aquilo que *efectivamente* devia ser dito. Ou seja, que venceu a liberdade - no mundo rico com todas as terríveis consequências que isso comporta e comportará para os outros.

Considerações finais

Vários são os questionamentos em torno da violência e da paz, particularmente quando se opta por uma crítica constante sobre a realidade que vemos e a realidade que pode ser construída. Alguns questionamentos foram logo apresentados no resumo inicial, no qual se aponta o percurso de análise a efetuar ao longo do texto no sentido de contribuir para o entendimento de cultura de violência e de cultura de paz.

A cultura, o conflito, a violência e a paz são assuntos tão antigos como a existência do ser humano. Porém, compreensão destes temas tende a variar consoante a temporalidade, que está sujeita à evolução. Por exemplo, se com o sistema vestefaliano os estudos internacionais focavam sobretudo as questões da ordem internacional pelo papel e poder dos Estados na manutenção da paz, após a Guerra Fria, com a emergência de uma nova ordem mundial (ou desordem mundial), outras questões dilemáticas surgiram no contexto do sistema internacional, como por exemplo, a paz, o desenvolvimento e a ecologia. Nestas temáticas envolvem-se também outros atores (não estatais), que procuram respostas no domínio não só global,

mas também local. É nesta perspectiva multinível e de múltiplos atores que se vão construindo as culturas de violência ou de paz.

Partindo da ideia de reversibilidade e de mudança, reconhece-se que cultura pode e deve acompanhar o desafio de suplantar a violência pela paz. Todavia, enquanto, por exemplo e reportando-se a um nível micro e meso, os indivíduos e as comunidades não tornarem a resolução colaborativa, construtiva e pacífica dos conflitos uma prática social e baluarte simbólico cultural continua-se a aceitar permanecer em contextos de cultura de violência, mesmo sem guerras. Nesse sentido, o conhecimento das opções teóricas e conceituais torna-se útil para perceber os (possíveis) processos de construção de culturas de paz no mundo.

Referências bibliográficas

- Boulding, E. (1992). The concept of peace culture. In A. Eide, *Peace and conflict Issues after the Cold War*. UNESCO.
- Guzmán, V. (2004). Cultura de paz. In Mario López Martínez (Dir.). *Enciclopedia de Paz y Conflictos*. Eirene. Instituto de la Paz y los Conflictos. Universidad de Granada.
- Fernandes, A. (2011). *Conflitos e Paz Mundial. A importância da ONU*. Quid Juris.
- Fisas, V. (2004). *Cultura de paz e gestión de conflictos*. Icaria.
- Galtung, J. (1997). *Conflict transformation by peace means: the transcend method*. Management Training Program. United Nations.
- Galtung, J. (1996a). *Peace by peace means. Peace and conflict, development and civilization*. Prio / Sage.
- Galtung, J. (1996b). Cultural peace: some characteristics. In UNESCO, *From a culture of violence to a culture of peace*, pp. 75-99. UNESCO.
- Galtung, J. (1981). Social cosmologies and the concept of peace. *Journal of Peace Research*, 18 (2), 183-199.
- Giménez, C. (2010). *Interculturalidade e mediação*. Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI, IPP).
- Lederach, J. (2003). *The little book of conflict transformation*. Intercourse.
- Jiménez, F. (2004) Cultura. In Mario López Martínez (Dir.). *Enciclopedia de Paz y Conflictos*. Eirene. Instituto de la Paz y los Conflictos. Universidad de Granada.

- Pureza, J. (2009). *Construções Teóricas da Paz*. Relatório da Unidade Curricular do Programa de Doutoramento em Política Internacional e Resolução de Conflitos. Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (material policopiado).
- Ramsbotham, O.; Wooshouse, T. & Maill, H. (2005). *Contemporary Conflict Resolution*. Oliver Ramsbotham.
- Redorta, J. (2007). *Cómo analizar los conflictos*. Paidós.
- Richmond, O. (2008). *Peace in International Relations*. Routledge.
- Sousa, F. & Mendes, P. (Coord.) (2014). *Dicionário de Relações Internacionais*. Edições Afrontamento.
- Vieira, R. (2011). *Educação e diversidade cultural*. *Notas de Antropologia de Educação*. Edições Afrontamento.