

EVITAR A POLÍTICA?

Angelo Panebianco

Tradução do italiano: Cláudio Gonçalves Couto

RESUMO

O tecnicismo e o moralismo representam tentativas de negar a autonomia da política: o primeiro invoca o poder dos especialistas e reduz as questões políticas a problemas administrativos; o segundo impõe uma peculiar visão ética e confunde moral pública e privada. O "governo dos técnicos" e o "partido dos honestos" revelam-se, portanto, fórmulas simplistas, que obstaculizam a formação de uma ética pública e livre de condicionamentos. *Palavras-chave: política; técnica; ética; moral pública; moral privada; corrupção; Itália.*

SUMMARY

Technical specialization and moralism represent two attempts to deny the autonomy of politics: the former, in invoking the power of specialists, reduces political issues to administrative problems; the latter imposes a peculiar ethical view, blurring public and private morality. The "government by specialists" and the "honest people's party" hence prove to be oversimplified formulas, which inhibit the development of public ethics, free from conditioning.

Keywords: politics; technical experts; ethics; public morality; private morality; corruption; Italy.

Um sonho recorrente atravessa a história do Ocidente. O sonho de poder desembaraçar-se da política, de anular a sua especificidade e autonomia, reconduzindo-a a outrem. Esse "outrem" pode ser, às vezes, a "comunidade eclesiástica", que a retraduz — e, retraduzindo-a, neutraliza-a — a comunidade política, ou pode ser a "administração", ou a "técnica", ou a "economia", ou a "ética", seja cristã ou secularizada.

Por um longo período, até cerca de metade do século XIII, esta operação fora substancialmente efetivada no Ocidente. Apenas então, recorda Walter Ullmann, o termo grego *politikon*, importado de Bizâncio, efetuou o seu ingresso no Ocidente medieval cristão. Embora no império bizantino houvesse permanecido bem viva a idéia de que o império fosse antes e acima de tudo *uma entidade política*, no Ocidente, ao contrário, até o fim da Idade Média

Este artigo foi publicado originalmente na revista *Il Mulino*, Società Editrice Il Mulino, abr. 1993.

[...] o lugar da categoria do político e do governo político é tomado [...] pela categoria do eclesiástico e do governo eclesiástico. Aqui o pensamento não se fundamentava sobre categorias mundanas, históricas e políticas, mas sobre categorias eclesiásticas. O rei ou imperador era um membro da igreja e foi esta

*consideração basilar que inspirou todo o pensamento ocidental e, em particular, o do papado [...]*¹.

(1) W. Ullmann. *Principi di governo e politica nel Medioevo*. Bolonha: Il Mulino, 1982, pp. 142-3.

O nascimento do Estado moderno e do sistema de Estados europeus dará força à idéia de política e da autonomia da política com relação a outras esferas. Mas a batalha jamais será definitivamente vencida, os seus êxitos nunca permanecerão incontestes. Maquiavel e Hobbes serão, cada um a seu modo, autores malditos.

A parábola do "moderno" será assim caracterizada, simultaneamente, pelo reconhecimento da diversidade crescente e da autonomia dos contextos (a política se separa da ética cristã no alvorecer da modernidade; a seguir, com o advento da economia de mercado, a economia separar-se-á da política), assim como pelas mediações e compromissos, ao invés da imposição autoritária de "verdades" (teológicas, filosóficas, científicas etc.).

A política, que a utopia tecnocrática gostaria de neutralizar e banir, como é natural, vinga-se regularmente. Quando o técnico chega ao poder, de duas uma: ou perde as suas conotações de técnico e se transforma num político (o que lhe dá alguma chance de sucesso), ou permanece técnico e então a política encarregar-se-á de esbofetear-lo e escarnecê-lo. O governo dos técnicos é, além do mais, sinônimo de fracasso político garantido (como não recordar com ironia, por exemplo, as "cabeças brilhantes" de MacNamara na época da guerra do Vietnã?), uma vez que a administração e a técnica, assim como a competência, podem seguir a política, jamais precedê-la, e menos ainda substituí-la. A arte da política é a arte de mobilizar esforços em torno de valores e forjar o consenso, construindo coalizões entre os interesses. E esta, que é a essência do saber político, não pode ser sub-rogada pelos saberes técnicos. Da idéia, correta, de que para produzir uma boa administração a política deve se servir também de técnicos competentes (mas não só: a boa administração é 90% filha de tradições e de *ethos* administrativos forjados ao longo de décadas), passa-se, com o mito tecnocrático, à idéia, incorreta, dos técnicos no poder.

A ética no posto de comando, ou o paradoxo do moralista

Cavour dizia que se houvesse cometido com vistas ao seu interesse privado apenas uma parte do que fez para realizar a unidade da Itália, teria sido considerado o pior dos malfeitores. Uma outra forma de enfocar o problema subentendido na afirmação de Cavour é questionar o quanto haveria de verdadeiro na célebre e reveladora sentença segundo a qual, em política, cometer "um erro" é coisa pior do que cometer "um crime".

Três problemas, freqüentemente confundidos entre si, estão plasmados no eterno debate sobre ética e política: (1) se é possível ou não resolver, de uma vez por todas, o conflito entre aquilo que é "moralmente justo" e o que é "politicamente útil" (é o tema do diálogo tucidiano entre os melissos e os atenienses); (2) se aquilo de que se fala e sobre cujas relações com a política se reflete seja "a ética" no singular ou "as éticas" no plural; (3) se é possível superar a divisão entre moral privada e ética pública.

Como esses três problemas são muito complexos e, além disso, cada um deles admite mais de uma resposta, a combinação entre as respostas que se dão a cada problema pode dar lugar a um sistema bastante complicado. E ainda, diante das tensões e ambigüidades — morais, frise-se — que este tema proporciona, existe, e é continuamente proposta, na história do Ocidente moderno, uma resposta radicalmente simplificadora. É uma resposta que simplifica tudo desvencilhando-se da incômoda (e moralmente embaraçosa) autonomia da política. É a resposta *moralista*, a qual consiste em resolver os três problemas indicados acima do

seguinte modo: (1) o moralmente justo deve necessariamente prevalecer sobre o politicamente útil; (2) existe uma só "ética": dela deve depender e a ela deve responder a política; (3) não existe uma ética pública distinta da moral privada.

Fundamentalmente, portanto, o moralismo resolve a tensão (que outras orientações julgam inarredável) entre ética e política aniquilando a política através da ética, negando à política qualquer especificidade e autonomia com relação à ética que, além disso, é suposta como única e de fácil e segura identificação.

Mas assim como no caso da utopia tecnocrática, também naquele do moralismo a política se vinga: expulsa pela porta, ela entra pela janela. E o faz da maneira mais paradoxal e pérfida possível: *transformando o moralismo em seu instrumento*. Este êxito paradoxal, esta heterogênesse dos fins, é a consequência necessária dos erros intelectuais sobre os quais o moralismo se apóia. Este acredita ser possível, em primeiro lugar, eludir a dureza da política; acredita ser possível que a ação política possa desembaraçar-se do critério do útil todas as vezes que o mesmo entre em conflito com o critério do moralmente justo. Mas como, no Ocidente, sabemos pelo menos desde os tempos de Tucídides, o dilema não admite nunca uma resposta tão simplista.

Além disso, o moralismo acredita ser possível, numa era dominada pelo politeísmo dos valores, abençoar como válido um, e apenas um, dentre os muitos sistemas éticos, que concorrem entre si e se apresentam todos aos diversos júris da modernidade. O moralismo fala de ética no singular, mas não sabe, não pode, *et pour cause*, dar algum conteúdo preciso à palavra: porque se tentasse fazê-lo, encontrar-se-ia subitamente com dilemas delicados e insolúveis (como não reconhecer, por exemplo, o estigma de uma "moralidade" específica, a comunista, em Primo Greganti?). Enfim, e é este o erro decisivo do qual advêm todos os outros, o moralismo não se dá conta do fato de que aquilo que se costuma chamar de "ética pública" não coincide com a moral privada: tem as suas próprias regras, os seus códigos, que estão frequentemente em conflito com a prescrição da moral privada. Optando pelo politicamente útil ao invés do moralmente justo, Cavour não está, na realidade, optando por uma política sem princípios em detrimento de uma moral apolítica. Está simplesmente escolhendo agir de acordo com as normas de uma ética pública (que no seu caso tem a unidade da Itália como fim supremo), as quais estão inevitavelmente em contraste com as normas da moral privada. Aquilo que o moralismo não apreende, em suma, é que ocorrem muitos casos nos quais o politicamente útil é "moralmente injusto" se medido com base nos parâmetros da moral privada, mas é, por outro lado, "moralmente justo" se medido com base naqueles da ética pública.

Se o moralismo representa, portanto, uma intromissão indevida dos critérios sob os quais se fundamenta a moralidade privada num espaço que pertence à ética pública, como definir esta última? Existe apenas uma maneira: a ética pública diz respeito à *salus reipublicae*, ela tem a salvação da coisa pública, o bem da cidade, como fim fundamental. Naturalmente, os seus conteúdos variam de acordo com as circunstâncias históricas e, além disso, dar-se-ão em cada momento histórico interpretações discordantes, as quais são, por sua vez, geradoras de conflitos sobre a tentativa recorrente de anular a diversidade e a autonomia mediante algum tipo de *reductio ad unum*.

Na idade moderna e contemporânea, as duas vias mais frequentemente seguidas na tentativa de destruir a autonomia da política serão aquelas baseadas sobre a argumentação *técnica* e sobre a argumentação *moralista*. Por um lado, procurar-se-á reduzir a política à gestão técnico-administrativa. Por outro lado, procurar-se-á negar à política e às suas "leis de funcionamento e de movimento" autonomia daquela forma de moral comum que no Ocidente nasce com a secularização e que é ela mesma uma variante secularizada da moral cristã. Por um lado, procurar-se-á reduzir o domínio do homem sobre o homem e os conflitos a ele inerentes à "administração das coisas". Por outro lado, buscar-se-á reafirmar o princípio segundo o qual somente os *patemoster* (e as suas variações laicas) são os

princípios legítimos de governo. No sentido de que a partir deles são inferidos tanto os fins que a política deve dar a si mesma, como a escolha dos meios legítimos.

Técnicos, cientificismo e política

A idéia da neutralização da política e dos seus conflitos através daquela forma de despolíticação que consiste em transformar os problemas políticos em problemas técnico-administrativos tem uma longa tradição no Ocidente. Em versões diversas, a encontramos na cameralística² alemã e no positivismo francês. Será adotada por aquelas elites liberais que, ao longo do século XIX (por exemplo, na Itália pós-Risorgimento), se defrontarão com delicadíssimos problemas de legitimidade na fase de construção do Estado. Será ainda, no século XX, uma idéia dominante nos países que, tendo experimentado uma revolução socialista, assumirão como definitivamente resolvido o problema político por efeito da revolução e do conseqüente desaparecimento do domínio de classe exercido pela burguesia.

Na origem estão, naturalmente, os mitos da ciência e da técnica, alimentados pelos sucessos da revolução tecnológica-industrial. E ainda, intrincadamente, um sentimento de hostilidade pelo parlamentarismo e pela democracia liberal que acompanha a democratização da Europa desde os seus primeiros passos. São idéias que encontramos, por exemplo, num dos mais ilustres pais da utopia tecnocrática, em quase todas as suas variantes: Claude-Henri de Saint-Simon, com a sua hipótese-profecia sobre a organização como um substituto da política e sobre a ciência positiva como um guia para a atividade de governo. O antiparlamentarismo tomará, como se sabe, diversos caminhos ao longo dos séculos XVII e XVIII: um desses será o casamento com a idéia de governo dos técnicos. As idéias saint-simonianas serão retomadas e desenvolvidas no século XX por muitos autores, Karl Mannheim por exemplo. Estarão na base daquele hino à utopia tecnocrática que é *A revolução gerencial* (1941) de James Burnham. Traços seus ainda serão encontrados, mais recentemente, em obras como *A sociedade pós-industrial* (1973) de Daniel Bell. Além disso, e de forma mais genérica, em todo o mundo ocidental essas idéias servirão como pano de fundo à ideologia da engenharia, ao mito construtivista (como o chamou Hayek) adotado pelas corporações acadêmicas de cientistas sociais para justificar e legitimar as relações profissionais dos seus próprios membros com a administração pública e o poder político³.

Avaliada deste prisma, a idéia do governo dos técnicos não é outra que não a versão contemporânea, adaptada à era tecnológica, dos ideais autoritários do governo dos custódios. E o governo dos custódios é, sob o plano teórico, mas também sob o prático-político, a forma de governo antagonista por excelência da democracia liberal.

A idéia de base que está por trás da variante tecnológica do governo dos custódios é aquela segundo a qual os problemas políticos não nascem naturalmente dos inarredáveis conflitos entre interesses e valores incompatíveis entre si (e a tarefa de uma administração eficiente é aquela de servir à particular combinação de interesses e valores que volta e meia se torna vitoriosa), mas surgem prevalentemente, se não exclusivamente, como conseqüências de *erros administrativos*. Erros que uma correta aplicação das ciências (naturais e humanas) permite evitar. O cientificismo (seja em Saint-Simon, em Burnham, assim como em todos os seus filhos e netos) justifica esta posição. Daí a exigência de concentrar o poder decisório nos técnicos, naqueles que, pelo seu treinamento, pela sua preparação específica, podem, apenas eles, governar eficazmente.

Nas versões mais adocicadas, as únicas que podem circular hoje no Ocidente, em tempos de democracia triunfante, o ideal do governo dos técnicos-custódios surge combinado com o ideal democrático. Coloca-se a surdina no antiparlamen-

(2) Ciência que trata das questões da administração e das finanças do Estado (N.T.)

(3) Sobre este ponto me permito fazer referência ao meu "Le scienze sociali e i limiti dell'illuminismo applicato". In: Angelo Panebianco, org. *L'analisi della politica*. Bologna: Il Mulino, 1989.

tarismo, não se nega a legitimidade à democracia eleitoral, não se afirma que a política seja por inteiro redutível à técnica administrativa. Propõe-se contudo "temperar" a democracia liberal através dos técnicos.

A contradição, todavia, é patente: a democracia liberal confia o poder aos eleitos e a resolução dos conflitos à mediação entre os interesses; o governo dos técnicos confia o poder aos "sábios" e, no lugar dos conflitos entre os interesses — entre os quais pode haver apenas confronto ou mediação (ou seja, jogos de soma-zero ou jogos de soma-variável) —, vê problemas administrativos que devem ser enfrentados através das técnicas do *problem-solving*.

Podemos dizer ainda, de acordo com Collingridge e Reeve⁴, que enquanto o governo dos técnicos confia a ciência aplicada e, portanto, à técnica, um papel "heróico" e, implicitamente, autoritário (à ciência aplicada caberia a tarefa de prescrever as soluções e aos técnicos, um papel de implementação administrativa), a democracia liberal é, pelo contrário, aquele regime em que aos técnicos se confia, no máximo, um papel "irônico": a tarefa principal de uma argumentação técnica seria aquela de impedir que o problema seja enfrentado com base numa argumentação técnica rival, após ter-se dado ouvidos a uma posição isoladamente. A diferença se dá pelo fato de que a democracia liberal, e apenas a democracia liberal, dentre todas as formas de governo, aceita a livre manifestação da competição entre os interesses e a sua composição através do meio mais eficaz, nas condições dadas, de perseguir o fim fundamental. E mesmo as interpretações mais discordantes distinguem-se sempre das interpretações moralistas (assim como a moralidade política se distingue da moralidade privada). Por exemplo, diante dos fenômenos de corrupção, a argumentação moralista recorrerá tipicamente a valores como a honestidade, ou à lei da moral comum que proíbe o furto, ao passo que, de forma distinta, a argumentação que tem como parâmetro próprio a ética pública apelará unicamente ao fato de que a violação continuada da lei positiva, a lei do Estado, leva à longa ruína e a desordem na cidade. (Neste exemplo, naturalmente, o comportamento prescrito — não roubar dinheiro público — é comum a ambas as posições, mas aquilo que conta na verdade é que as motivações adotadas são diversas. E, além do mais, podem-se conceber muitas situações, por exemplo aquelas atinentes aos problemas da "segurança nacional", nas quais a moral comum e a ética pública entram muito facilmente em conflito, prescrevendo comportamentos reciprocamente antiéticos).

(4) *Science speaks to power*. Londres: Pinter, 1986.

Uma vez que o moralismo nasce de erros intelectuais fundamentais, que o condenam sem apelação, o seu fim paradoxal torna-se facilmente explicável. Nascido contaminado, morre de uma péssima morte: morre — e este é o paradoxo do moralismo — afogando-se na hipocrisia e na imoralidade (caso se defina esta última pelos mesmos critérios que utiliza o moralista). Nasce, em suma, acreditando-se escolhido para a santidade e termina como uma puta em um bordel. Uma vez que se desloca de uma avaliação radicalmente equivocada sobre a política e sobre os seus dilemas morais (aqueles autênticos), o fim inevitável do moralista é tornar-se o instrumento útil, esteja ou não consciente disso, de algum grupo na competição pelo poder com outros grupos. Como as armas, o dinheiro ou tantos outros recursos dos quais a política se serve, também as "argumentações morais" são frequentemente um instrumento a ser utilizado, em combinação com outros, para submeter ou bater um adversário. A autonomia da política, que o moralista pensava ter derrotado, dele se vinga, tornando-lhe seu devido capacho.

Itália: uma revolta política contra a política?

A fase que a Itália está atravessando é dominada por um curioso paradoxo: é ao mesmo tempo uma mudança de regime político, que tem origens políticas e que é todavia acompanhada por palavras que exprimem a rejeição à política, à sua

autonomia e à sua especificidade. Podemos dizer que é uma revolta política conduzida (aparentemente) contra a política, usando os argumentos da antipolítica. Que as causas da mudança sejam políticas, é sabido. O que acontece na Itália é a consequência direta do fim da guerra fria e do colapso do sistema comunista. Sendo o sistema político italiano aquele que, devido à presença do mais forte partido comunista, foi condicionado no seu funcionamento mais do que qualquer outro sistema político ocidental pela guerra fria, é ainda, por necessidade, o sistema político do Ocidente que em primeiro lugar e mais duramente paga as consequências das mudanças que ocorreram na política mundial. Simplesmente aqueles custos, em termos de desgoverno, corrupção, excesso de pressão fiscal, ausência de alternância nas elites de governo etc., que foram durante tanto tempo aparentemente toleráveis para setores majoritários do eleitorado quando o problema dominante era defender-se do comunismo, deixaram de aparecer dessa forma quando o comunismo, entendido como sistema organizado, morreu. Portanto, causas políticas, muito políticas, estão agora na origem disto que está ocorrendo na Itália. Mas, paradoxalmente, os argumentos que vêm saturando o "discurso público", os quais acompanham o processo (político) de desestruturação dos velhos equilíbrios, das velhas regras e das velhas instituições, são em larga medida os argumentos da antipolítica. São os argumentos do antiparlamentarismo tecnocrático e do moralismo. Que a mudança política ocorra deste modo é até compreensível. Na Itália, pela sua centralidade, os partidos políticos ocuparam todo o espaço, prático e simbólico, da política. Por isso, a revolta contra os velhos partidos se recobre inevitavelmente de palavras que exprimem a rejeição à política.

O antiparlamentarismo tecnocrático se manifesta na mitificação do "técnico", contraposto ao político de profissão, ao homem do aparato partidário. Uma idéia que na Itália foi constantemente proposta no curso dos últimos dez anos (por exemplo, pelo jornal *La Repubblica*) tornou-se uma das idéias-força da "revolução italiana". O governo Ciampi representa, de uma certa forma, a concretização provisória dessa idéia. Mais genericamente se afirma o princípio (os argumentos utilizados por muitos candidatos durante a campanha eleitoral das recentes eleições administrativas são bastante reveladores) de que a alternância das elites, tanto no nível nacional como no local, deva realizar-se não substituindo os velhos políticos por novos, mas substituindo o já desacreditado "político" pelo "competente", pelo "técnico". Se não se tratasse, como de fato o é, de um autêntico blefe, de um simples auto-engano coletivo, poder-se-ia dizer que a política se renova dialeticamente através da sua própria negação.

O segundo argumento forte da revolução italiana (à moda italiana) é o argumento moralista. Este é, compreensivelmente, o argumento mais imediato, mais facilmente consumível, diante da impiedosa revelação judiciária (que foi, por sua vez, efeito, e não causa, do fim das condições que garantiam a estabilidade da Primeira República) dos mecanismos autênticos de financiamento da política partidária e das verdadeiras relações que existiam entre políticos e empresários na época da guerra fria. Por um ano inteiro, após as eleições de 5 de abril de 1992 (e até o referendo eleitoral do 18 de abril de 1993, que lançou à ribalta os problemas relacionados às regras do jogo), a cena foi ocupada quase que integralmente pelo "partido dos honestos" nas suas várias expressões e ramificações. E uma vez que o problema foi posto em termos de "honestidade" *versus* "desonestidade", a mensagem implícita e explícita era que a prioridade estava em culpar os "desonestos", mais do que mudar as regras de financiamento da política, diminuindo assim as ocasiões que fazem o homem (público) ladrão. Havia naturalmente nesta revolta conduzida em nome "da honestidade e da legalidade", como sempre ocorre quando é lançada a carta moralista, diversas — como chamá-las — manchas. A principal mancha era causada pela consciência pesada. Muitos daqueles que tínhamos visto brandir nesse ano a bandeira da honestidade não tinham as coisas em ordem na medida em que também haviam sido parte do velho sistema, tendo

compartilhado suas práticas (e de fato, diversos expoentes do partido dos honestos, para a alegria de adultos e crianças, já caíram por terra, abatidos por ações judiciais, tendo a sua queda provocado muita — e justificada — diversão). Além disso, até mesmo a supostamente inocente "sociedade civil", que tanto bradava contra o escândalo, foi por anos e anos a não-inconsciente cúmplice e, em muitíssimos casos, beneficiária, direta ou indireta, daquelas práticas de governo. Nada de estranho, naturalmente. Todas as mudanças de regime político trazem consigo fulgurações coletivas do caminho de Damasco, revoadas de pássaros e esbaforidas tentativas de identificar a tempo os novos vencedores para prestar-lhes socorro e palavras de conforto.

Também no caso italiano o paradoxo do moralista, que começa tentando fazer o funeral da política e acaba se tornando seu servo, por vezes trouxa, por vezes astuto, é reposto com força. Basta pensar, para dar um único exemplo revelador — que diz respeito a um ponto nevrálgico da luta política italiana neste momento, aquele que concerne ao controle sobre os meios de comunicação — no caso Berlusconi. Alvo predileto dos moralistas, que a consideram um tipo de símbolo dos "hedonistas" e corruptos anos 80, a Fininvest, que nesse período foi o veículo de mídia que menos cobriu a política, tornou-se já há algum tempo objeto de um ataque concêntrico por parte da concorrente RAI e de grupos editoriais-financeiros (que atuam em sinergia com a RAI, ou com um ou outro dos seus centros de poder interno) com interesses contrapostos àqueles de Berlusconi. O caso revela que muitos dos já mencionados moralistas figuram nas folhas de pagamento desses grupos.

Por trás do palco, no qual se recita decoradamente a revolução à italiana, desenrola-se, como sempre, a luta pelo poder (da qual participam grupos e personagens políticos novos e reciclados, grupos financeiros e concentrações editoriais, além de corporações politicamente expostas, como magistrados e jornalistas). Argumentações tecnocráticas e argumentações moralistas contribuem para a destruição do antigo regime e, lidas à contraluz, ajudam a divisar as formas do "regime" vindouro (aquilo que está acontecendo com a RAI, através de transformismos políticos e reestruturações financeiras, é um teste interessante), certamente *diverso*, mas não necessariamente *melhor*, do que aquele que o precedeu: por exemplo, seria interessante saber se será submetido aos poderes de condicionamento, e quais, daquela corporação "técnica", transformada ainda no estereótipo popular de "guardião da moralidade", que é a magistratura.

De todo modo, qualquer que seja a fisionomia do regime que substituirá o velho, há alguma coisa nele que provavelmente continuará a faltar. É a idéia de *Estado laico*. Talvez não nos libertemos jamais da saudade. A saudade daquela comunidade eclesial que outrora abarcava a política e impunha a ela de modo férreo as suas próprias regras. É este, no fundo, o problema italiano, que sobrevive, sempre igual a si mesmo, às mudanças de regime; que impediu ontem os italianos de se identificarem profundamente com o Estado liberal e hoje com o liberal-democrático, explicando o nosso sempre precário e aproximativo modo de estar — como diriam os filósofos — na "modernidade". Nada de estranho, portanto, se continuar como sempre a ocultar-se aquela ética pública que, quando de fato existe, não tem qualquer necessidade de buscar fora de si as razões que a devam justificar.

Angelo Panebianco é professor de Ciência Política na Universidade de Bologna.

Novos Estudos

CEBRAP

N.º 45, julho 1996

pp. 51-57
