



A POLÍTICA E A SOCIEDADE DO PÓS-GUERRA FRIA SOB A ÓTICA DA MODERNIZAÇÃO REFLEXIVA E DA CRÍTICA PÓS-COLONIAL

POST COLD-WAR POLITICS AND SOCIETY IN THE VIEW
OF REFLEXIVE MODERNIZATION AND THE
POSTCOLONIAL CRITICISM

Henrique Abel

Mestrando em Direito Público pela Unisinos/RS. Advogado militante nas áreas cível e trabalhista. Endereço: Rua Silveira Martins, 810, Sala 503, Bairro Centro, CEP 93510-310, Novo Hamburgo/RS, Brasil). E-mail: habel@sinos.net. **Lattes:** <http://lattes.cnpq.br/6388313647340390>.

Resumo

O presente artigo tem por objetivo demonstrar a relevância da crítica pós-colonialista para a construção do discurso crítico no cenário global pós-Guerra fria, partindo-se do conceito de modernização reflexiva formulado por Gibbens, Beck e Lash. Trata-se de uma abordagem que não aceita a tese do “fim da história” e do idealismo histórico que busca consagrar a democracia capitalista ocidental como o sistema político e econômico definitivo da história humana. Uma modernização reflexiva alinhada com o conceito de “transmodernidade” de Dussel deverá questionar não apenas as contradições estruturais do sistema acima referido como, também, o mito da “racionalidade instrumental” herdado da Modernidade.

Palavras-chave: Pós-colonialismo. Modernização reflexiva. Transmodernidade.

Abstract

The purpose of this article is to demonstrate the relevance of the postcolonialism criticism to the construction of the critical discourse in the post-Cold War global scenery, starting from the concept of “reflexive modernization” launched by Gibbens, Beck and Lash. This approach don’t accept the “end of history” thesis, nor the historical idealism which aims to consecrate the western capitalist democracy as the definitive economic and political system in the human history. A reflexive modernization aligned with the concept of “transmodernity” as proposed by Dussel should question non only the structural contradictions of that system, but also the myth of “instrumental rationality” as a legacy of modernity.

Keywords: Postcolonialism. Reflexive modernization. Transmodernity.

Sumário: Introdução. 1. Modernização reflexiva e crítica pós-colonial. Conclusões. Referências.

INTRODUÇÃO

Logo após a queda do Muro de Berlim em 1989 e da extinção da União Soviética em 1991, a aurora do mundo unipolar capitaneado pelos Estados Unidos da América levou alguns a pensarem que estávamos testemunhando o fim das ideologias, o fim das contradições e, mais radicalmente, o fim da própria história.

Aparentemente, estava cumprida a famosa profecia de Ronald Reagan de que “a liberdade e a democracia jogarão o marxismo-leninismo na lata de lixo da história” (embora seja altamente questioná-

vel, para dizer o mínimo, crer que questões político-sociais tenham sido mais decisivas para a queda do socialismo real soviético do que as contradições econômicas do regime).

Talvez nenhuma obra tenha simbolizado tão bem essa “euforia de fim de festa” da época quanto o livro *O Fim da História e o Último Homem*, de Francis Fukuyama, lançado em 1992. O próprio autor resume, melhor do que ninguém, a ideia medular daquele trabalho:

Este livro tem como origem distante o artigo intitulado ‘O Fim da História?’ que escrevi para a revista *The National Interest*, no verão de 1989. Nesse artigo eu argumentava que, nos últimos anos, surgiu no mundo um notável consentimento sobre a legitimidade da democracia liberal como sistema de governo, à medida que ela conquistava ideologias rivais como a monarquia hereditária, o fascismo e, mais recentemente, o comunismo. Entretanto, mais do que isso, eu afirmava que a democracia liberal pode constituir o ‘ponto final da evolução ideológica da humanidade’ e ‘a forma final de governo humano’, e como tal, constitui o ‘fim da história’. (...) Embora este livro seja informado pelos fatos mundiais recentes, seu tema retorna a uma questão muito antiga: será que no fim do século XX faz sentido falarmos novamente de uma história coerente e direcional da humanidade que, finalmente, conduzirá a maior parte dessa humanidade à democracia liberal? Minha resposta é sim, por duas razões distintas. Uma está ligada à economia, e a outra diz respeito ao que chamamos de ‘luta pelo reconhecimento’”. O que nós podemos estar testemunhando é não apenas o fim da Guerra Fria, ou a passagem de um período de história do pós-guerra, mas o fim da história como tal: isto é, o

ponto final da evolução ideológica da humanidade e a universalização da democracia liberal ocidental como a forma final de governo humano”. (FUKUYAMA, 1992, p. 11 e 13)

Não foi, todavia, a primeira vez na história em que a supremacia econômica e militar de um modelo de desenvolvimento serviu de embasamento para uma teoria metafísica da superioridade “destes em detrimento daqueles”. Com efeito, é difícil deixar de perceber o paralelismo entre a tese de Fukuyama – que evangeliza a democracia capitalista liberal ocidental como o ideal da história humana – e as ideias de Hegel (1770-1831). Este sustentava que a Europa era o centro do mundo em sua época, bem como que os europeus estavam legitimados pela graça divina em sua missão de levarem o progresso ao mundo. Nas palavras do célebre filósofo alemão (destaques em negrito nossos):

The nation to which is ascribed a moment of the Idea in the form of a natural principle **is entrusted with giving complete effect to it in the advance of the self-developing self-consciousness of the world mind**. This nation is dominant in world history during this one epoch, and it is only once that it can make its hour strike. **In contrast with this its absolute right of being the vehicle of this present stage in the world mind's development, the minds of the other nations are without rights**, and they, along with those whose hour has struck already, **count no longer in world history**. (HEGEL. Elements of the Philosophy of Right, seções 346 e 347).

Durante décadas, após a Segunda Guerra Mundial, a história do mundo e todas as tensões a ela inerentes foram reduzidas/resumidas à agenda política e econômica de duas superpotências antagônicas,

situação legitimada pelo medo do poderio nuclear de ambas. Fim do estado de coisas com a derrocada pacífica do socialismo soviético, Fukuyama apressa-se em ver aí o fim da história humana como um todo, aparentemente esquecendo-se que aquela “história” que ali se encerrava não era nada além de um ersatz de história – ou seja, um congelamento artificial que ignorava todas as tensões, anseios e realidades regionais daqueles que eram meros coadjuvantes no antagonismo Washington *versus* Moscou, que monopolizou o palco das relações internacionais por tanto tempo.

Jacques Derrida (1994, p. 31), de forma eloquente, resumiu a impropriedade da tese que celebrava o fim da história:

Muitos jovens dos dias atuais (do tipo ‘leitores consumidores de Fukuyama’ ou do tipo ‘Fukuyama’ mesmo) não o sabem, sem dúvida, suficientemente: os temas escatológicos do ‘fim da história’, do ‘fim do marxismo’, do ‘fim da filosofia’, dos ‘fins do homem’, do ‘último homem’ etc. eram, nos anos 1950, há quarenta anos, nosso pão de cada dia. Esse pão de apocalipse, nós o tínhamos naturalmente na boca, já então, tão naturalmente quanto isto a que denominei a posteriori, em 1980, o ‘tom apocalíptico da filosofia’. (...) o alarde midiático dos atuais discursos sobre o fim da história e o último homem parece-se, o mais das vezes, a um tedioso anacronismo.

A crítica feita à tese do “fim da história” se dá no sentido de que a mesma traz embutida dentro de si a perigosa ideia de que, diante das ruínas do socialismo real, não há mais qualquer possibilidade (ou necessidade) de novos discursos sociais críticos, na medida em que já se teria alcançado o desiderato da humanidade – a democracia liberal capitalista ocidental. A falsa premissa aí implícita é de que nenhum dis-

curso crítico poderia transcender a esgotada e combalida matriz teórica marxista.

1 MODERNIZAÇÃO REFLEXIVA E CRÍTICA PÓS-COLONIAL

Além de ignorar a realidade e as aspirações dos coadjuvantes do cenário internacional dos anos da Guerra Fria, o idealismo de Fukuyama também deixa de levar em consideração as mudanças e os anseios sociais nascentes nos próprios países ditos “desenvolvidos” (o antigo “Primeiro Mundo”). Ulrich Beck (1997, p. 11) coloca o problema da seguinte forma:

Apesar da aparente estabilidade e postura auto-indulgente, já podemos perceber que o Ocidente também foi afetado pelo colapso do Leste. (...) A principal questão que ora enfrentamos é se a simbiose entre o capitalismo e a democracia – que caracterizava o Ocidente – pode ser generalizada em um escala global, sem consumir suas bases físicas, culturais e sociais.

Beck denomina essa reinvenção da sociedade em si mesma de **modernização reflexiva**, entendida como a desconstrução da sociedade tradicional que não se dá por uma revolução, nem alicerçada na crítica marxista, nem sequer protagoniza pelos agentes políticos tradicionais (partidos, detentores de cargos eletivos), mas sim pelo protagonismo da própria sociedade. Esta, em razão do dinamismo que lhe é inerente, relativiza os papéis tradicionais e o perfil das camadas sociais, dos sexos, da família, etc.

A modernização reflexiva, assim, é a etapa na qual o progresso assume contornos autodestrutivos, ou seja, que “um tipo de modernização destrói outro e o modifica”.

Essa nova forma social não se dá em virtude de uma crise geral do capitalismo (ou de eventuais crises econômicas passageiras), mas

sim em virtude das *vitórias* do capitalismo. Isso ocorre porque, derrotadas no campo da prática política e econômica as “alternativas” ao capitalismo – e com este modo de produção plenamente realizado em grande parte dos países ocidentais – as contradições ainda existentes não podem mais ser explicadas como “contratempos de percurso”, e tampouco podem ser imputadas a opositores político-ideológicos.

A realização plena da democracia liberal capitalista (enquanto realidade, e não na forma de um ideal abstrato irrealizável, intocável no céu das ideias platônicas) representa, ao mesmo tempo, o ápice de seu sucesso e o desnudamento irrefreável de seus problemas estruturais e contradições naturais.

Em outras palavras, no seio daquelas sociedades que se imaginavam a encarnação mesma do ideal do progresso humano, eclode de forma autêntica e espontânea a demanda por mudanças e o descontentamento com o *status quo*, deslegitimando em absoluto a imagem idealista que os agentes do desenvolvimento social, tecnológico e econômico poderiam ter de si mesmos¹.

Beck também observa que a ideia de *modernização reflexiva* implica, necessariamente, em *autoconfrontação*. Portanto, não se trata mais de um embate entre modelos (sociais, de produção, ideológicos) estáticos, mas sim de uma confrontação interna de um modelo com as suas próprias limitações, contradições e necessidades de segurança.

¹ Embora Beck não faça a seguinte observação, também pode ser verdadeiro que a democracia liberal capitalista, pela própria combinação de liberdade e de relativa fartura de bens materiais que proporciona à expressiva parcela da população, crie em decorrência disso as condições ideais para que as pessoas que nela vivem possam transcender essas necessidades materiais, políticas e sociais de “primeira ordem”, estando aptas a formularem novas aspirações e demandar novos direitos. Se de fato existe essa relação de causalidade, trata-se então, a um só tempo, de um mérito inquestionável da democracia capitalista e de uma inafastável evidência de que este mesmo modelo encontra-se no limiar do esgotamento, estando fadado a ser superado por um modelo político-econômico alternativo.

Temos um bom exemplo disso na discussão atual sobre a responsabilidade da industrialização e da urbanização nas alterações climáticas que vem sendo empiricamente constatadas pelos cientistas.

Ou seja, não se trata mais de ponderar sobre qual meio de produção é mais eficiente, nem de enxergar o progresso como um fim acima de todos os outros, mas sim de equacionar as necessidades humanas com a sustentabilidade do meio que nos suporta. Essa autoconfrontação é fruto da *sociedade do risco*, assim problematizada por Beck (1997, p. 17-18):

A definição do perigo é sempre uma construção cognitiva e social. Por isso, as sociedades modernas são confrontadas com as bases e com os limites do seu próprio modelo até o grau exato em que eles não se modificam, não se refletem sobre seus efeitos e dão continuidade a uma política muito parecida. O conceito de sociedade de risco provoca transformações notáveis e sistêmica em três áreas de referência. Primeiro, há o relacionamento da sociedade industrial moderna com os recursos da natureza e da cultura (...). Segundo, há o relacionamento da sociedade com as ameaças e os problemas produzidos por ela. (...) Terceiro, as fontes de significado coletivas e específicas de grupo (por exemplo, consciência de classe ou crença no progresso) na cultura da sociedade industrial estão sofrendo de exaustão, desintegração e desencantamento.

A autoconfrontação a qual tende uma sociedade de risco provoca, ainda, uma *individualização* enquanto forma social, entendida não na acepção negativa de solidão, isolamento ou desconexão, mas sim como uma releitura dos papéis sociais dos cidadãos. Menos preocupados com a política (no sentido de cargos eletivos e bastidores da vida

partidária), os indivíduos retomam um papel de ativismo na sociedade através da *subpolítica*, protagonizada por aqueles que acabam tornando-se agentes políticos em menor escala, defendendo interesses de forma mais pragmática e menos presa a ideologismos esquemáticos.

Diferentes bandeiras, assim, podem unir pessoas de espectros políticos radicalmente diferentes. O velho antagonismo *capitalismo versus socialismo* dá lugar à preocupação com as questões ambientais, com o terrorismo internacional, com a segurança pública, com a mitigação das desigualdades sociais, com a energia nuclear, etc. A distinção entre a política oficial e a subpolítica é contrastada pela distinção entre política *simples* e política *reflexiva*, sendo a primeira aquela que é *dirigida por regras* e a segunda aquela que *altera as regras*.

Diante desta nova realidade, o que passa a ser previsível não é mais o desejo de progresso, mas sim a resistência dos grupos de indivíduos diretamente afetados em desfavor daquilo que os governantes podem entender como “um benefício” (a construção de uma rodovia, de um presídio, de uma indústria, etc.). A discursividade pública da experiência passa a ter importância equivalente à “ciência de laboratório”, tornando mais complexa a racionalidade instrumental. A *precaução* e a *reversibilidade*, assim, passam a ser os princípios orientadores da nova modernidade decorrente da sociedade do risco. Segundo Beck (1997, p. 47):

Em outras palavras, a modernização reflexiva também – e essencialmente – significa uma “reforma da racionalidade” que faz justiça à ambivalência histórica a priori em uma modernidade que está abolindo suas próprias categorias de ordenação.

Levando em consideração a chamada crítica pós-colonial, podemos identificar que as categorias de ordenação oriundas dessa racionalidade (que Beck entende inadequada para as sociedades contemporâneas) são ainda resíduos de um arcabouço teórico colonialista, que

construiu seus paradigmas sobre o postulado da negação do outro (o não desenvolvido).

Se, conforme já observamos, Fukuyama vai buscar em Hegel uma visão da história enquanto processo evolutivo, na qual alguns “detentores do progresso” estão *a priori* legitimados a “libertar” (ainda que pela força) o outro “não desenvolvido”, isso se dá precisamente porque a (ir)racionalidade oriunda do colonialismo, em pleno século XXI, ainda não foi devidamente superada.

Henrique Dussel sintetiza esse legado do ideário colonialista sob o nome de *mito da modernidade*, que segundo o autor pode ser sintetizado em sete proposições:

- 1) a civilização europeia entende-se como a civilização superior e a mais desenvolvida;
- 2) esse senso de superioridade a obriga, na forma de um imperativo categórico, a “desenvolver” (civilizar, educar, erguer) as civilizações subdesenvolvidas, bárbaras e primitivas;
- 3) o caminho para tal desenvolvimento deve ser aquele percorrido pela Europa no seu próprio desenvolvimento através da antiguidade e da Idade Média;
- 4) onde os bárbaros ou primitivos se opuserem ao processo civilizatório, a *praxis* da modernidade deverá, em última instância, recorrer à violência necessária para a remoção dos obstáculos à modernização;
- 5) essa violência tem um caráter quase ritualístico, na medida em que o herói civilizado eleva sua(s) vítima(s) ao patamar de participantes do processo de sacrifício redentor ao qual são submetidos;
- 6) do ponto de vista da modernidade, o bárbaro/primitivo vive num estado de culpa. Isso permite à modernidade apresentar-se não apenas como inocente de suas brutalidades, mas ainda como

sendo uma força que emancipará e redimirá suas vítimas de suas respectivas culpas;

- 7) dado esse traço civilizatório e redentor da modernidade, o sofrimento e sacrifício (o “custo” da modernização) imposto (aos povos “imaturos”, ao sexo “frágil”, às raças escravizadas, etc.) são necessários e inevitáveis.

Dussel (1993, p. 112-113) resume da seguinte forma o nascimento da modernidade:

No século XV, até 1492, a hoje chamada Europa Ocidental era um mundo periférico e secundário do mundo muçulmano. A Europa Ocidental nunca fora o “centro” da história pois não ia além de Viena, ao leste, já que até 1681 os turcos estiveram perto de seus muros, e além de Sevilha em seu outro extremo. A totalidade de seus habitantes, da Europa latino-germana, não era mais de cem milhões (inferior à população do império chinês sozinho nesta época). Era uma cultura isolada, que fracassara com as Cruzadas por não poder recuperar alguma presença num pólo nevrálgico do comércio do continente euro-asiático: a conquista do lugar onde estava localizado o Santo Sepulcro era, na realidade, o lugar onde o comércio das caravanas procedentes da China que chegavam a Antioquia (atravessando o Turão e o Turquestão chinês) se ligavam com as vias de navegação do Mar Vermelho e Pérsico na atual Palestina. (...) Impedidos os europeus de poderem controlar o Mediterrâneo oriental, tiveram de ficar isolados, periféricos do mundo muçulmano. (...) Nesta situação, falar de uma Europa como começo, meio e fim da História Mundial – como era a opinião de Hegel – era cair numa mio-

pia eurocêntrica. A Europa Ocidental não era o 'centro', nem sua história nunca fora o centro da história. Será preciso esperar por 1492 para que sua centralidade empírica constitua as outras civilizações como sua 'periferia'. Este fato da 'saída' da Europa Ocidental dos estreitos limites dentro dos quais o mundo muçulmano a prendera constitui, em nossa opinião, o nascimento da modernidade. 1492 é a data de seu nascimento, da origem da 'experiência' do ego europeu de constituir os Outros sujeitos e povos como objetos, instrumentos, que podem ser usados e controlados para seus próprios fins europeizadores, civilizatórios, modernizadores.

A crítica feita por Dussel fundamenta-se na importância de que se traga à luz a importância da imagem do *colonizado* para a formação da autoimagem da modernidade europeia. A visão tradicional da história tende a abstrair a descoberta do Novo Mundo como um dos elementos de fundação da modernidade, equívoco devidamente denunciado por Dussel.

Na verdade, é precisamente essa descoberta do outro (nativo pré-colombiano) – e a relativa facilidade com que se consegue dominá-lo e explorá-lo – que definirá a identidade do dominador europeu, abrindo às portas para o discurso de superioridade europeia que caracteriza a modernidade, discurso este no qual a legitimação apriorística à subjugação, à intolerância e ao uso da violência é revestida com a indumentária da mais pura racionalidade.

Miguel Mellino (2008, p. 50), tratando da questão, irá afirmar que:

Se puede concluir así que el objetivo fundamental de la crítica poscolonial será, por un lado, restituir la subjetividad y autoridad a la voz del otro recha-

zando su sujeción en las propias categorías cognitivas y, por otro, descentrar y descolonizar tanto el discurso imperialista estructurado a partir de la contraposición nosotros/ellos, como la relación centro-periferia en torno a la cual se ha configurado el saber occidental.

A crítica pós-colonial pretende, em outras palavras, desconstruir noções, pressupostos e categorias que, embora insustentáveis, permanecem ocultas e/ou implícitas nas mais diversas manifestações da identidade moderna ocidental.

Importante observar que o fato de uma leitura em particular ser tida como *pós-colonial* não deriva da circunstância de ter sido escrita em época cronologicamente posterior ao colonialismo (e tampouco de fazer ou não referência a uma época pós-colonial), mas sim do fato de *tomar o colonialismo como pressuposto*, como ponto de partida necessário, como “único passado possível”.

Enrique Dussel (1993, p. 186-187) chama a necessária superação desse legado – como um projeto de liberação política, econômica e social – de **transmodernidade**:

Por tudo isso, para a superação da ‘Modernidade’ será preciso negar a negação do mito da Modernidade. Para isso, a ‘outra face’ negada e vitimada da ‘Modernidade’ deve primeiramente se descobrir como ‘inocente’: é a ‘vítima inocente’ do sacrifício ritual, que ao se descobrir como inocente julga a ‘Modernidade’ como culpada da violência sacrificadora, conquistadora originária, constitutiva, essencial. Ao negar a inocência da ‘Modernidade’ e ao afirmar a Alteridade do ‘Outro’, negado antes como vítima culpada, permite ‘des-cobrir’ pela primeira vez a ‘outra face’ oculta e essencial à ‘Modernidade’: o mundo periférico colonial, o índio sacrificado,

o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (as 'vítimas' da 'Modernidade') como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da mesma Modernidade). (...) Portanto, não se trata de um projeto pré-moderno como afirmação folclórica do passado; nem de um projeto antimoderno de grupos conservadores (...); nem de um projeto pós-moderno como negação da Modernidade como crítica de toda a razão, para cair num irracionalismo niilista. Deve ser um projeto 'transmoderno' (e seria então uma 'transmodernidade' por subsunção real do caráter emancipador racional da Modernidade de sua Alteridade negada ('O Outro' e não a Modernidade), por negação de seu caráter mítico (que justifica a inocência da Modernidade sobre suas vítimas e por isso se torna contraditoriamente irracional).

CONCLUSÕES

Em conclusão, percebe-se o valor inestimável da contribuição da crítica pós-colonialista para a formação dos fundamentos teóricos e principiológicos da modernização reflexiva pós-Guerra Fria identificada por Beck. Uma postura de integração global contemporânea deverá ter em mente a necessidade de que sejam expurgados os resíduos ainda presentes do discurso da racionalidade instrumental europeia dos séculos XVIII e XIX.

Tão ou mais importante do que isso, é preciso também que essa análise crítica do passado nos oriente no sentido de não permitirmos o assentamento de novos discursos idealistas de dominação (inofensivos o quanto pareçam em um primeiro momento), autolegitimados por pretensões messiânicas e sustentados por falsos pressupostos de supe-

rioridade, sempre tendentes a transformar as diferenças em justificativas de conveniência para a exploração/dominação do outro.

Na contemporaneidade, a ideia de que uma determinada nação (ou conjunto delas) tenha(m) alcançado o estágio evolutivo definitivo da história humana apresenta-se como uma concepção perigosa, mais do que meramente questionável. Partindo-se de tal pressuposto, estaríamos na prática acatando um arcabouço teórico apto a justificar a “conversão” (pela força, se necessário) de povos e países “atrasados” ao modelo da nação que encarna a “consciência do mundo” (Hegel) neste momento histórico.

A doutrina do fim da história, voluntariamente ou não, encobre um discurso de legitimação do uso da força. Sua indistigável inspiração vem a ser, precisamente, a racionalidade instrumental que a Modernidade forjou às expensas de um sofrimento humano incalculável.

Outro efeito igualmente nocivo dessa sacralização de um determinado modelo econômico ou político está no fato de que esta postura joga para a ilegitimidade toda e qualquer possibilidade de construção de novos discursos críticos. Sim, porque – se reconheço que o sistema em que vivo representa a concretização dos melhores ideais concebíveis – não é lógico que tal sistema seja passivo de qualquer anseio de reformulação ou mudança (afinal, se o sistema pode ser melhorado, isso significa que nosso ponto de partida inicial é simplesmente falso).

A lição que nos é dada pela História é simples, porém urgente: dogmas idealistas desse tipo não tendem a representar os melhores interesses emancipatórios do homem, mas sim a ocultar discursos de exploração e dominação que visam, em última instância, meramente a legitimar o uso da força.

REFERÊNCIAS

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização Reflexiva**. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DUSSEL, Enrique. **1492 – O Encobrimento do Outro**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

FUKUYAMA, Francis. **O Fim da História e o Último Homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

HEGEL. **Elements of the Philosophy of Right**. Seções 346 e 347.

MELLINO, Miguel. **La Crítica Poscolonial: Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo em los estudios poscoloniales**. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Recebido em: 16/11/2011

Pareceres emitidos em: 20/11/2011 e 25/11/2011

Aceito para a publicação em: 30/11/2011