

O “BOM GOVERNO”: DIRETRIZES DE GOVERNO EM UMA DEMOCRACIA

Maria Clara Dias*

RESUMO: Nesta exposição pretendo defender a adoção de políticas de identidades/diferenças e mecanismos de justiça reparadora como parte integrante de uma proposta de governo mais inclusiva e compatível com o ideal de uma democracia participativa. Para tal, pretendo, em primeiro lugar, analisar o conceito de justiça. Defenderei a tese de que não empregamos um conceito neutro de justiça, ou seja, um conceito de justiça meramente procedimental, mas sim um conceito substantivo de justiça que nos compromete ao mesmo tempo com um conceito de justiça reparadora. Para concluir, pretendo defender o comprometimento com a implementação de mecanismos de inclusão social como uma decorrência da adoção de valores básicos partilhados pelos integrantes de uma nação e seus governantes.

PALAVRAS-CHAVE: políticas de identidade, justiça reparadora, democracia participativa, inclusão social.

ABSTRACT: In this work I wish to defend the adoption of policies of identities / differences and mechanisms of reaire justice as part of a proposal for a government more inclusive and compatible with the ideal of participatory democracy. For this, firstly I want to analyze the concept of justice. I defend the thesis that we do not a concept of neutral justice, or merely a concept of procedural justice, but a substantive concept of justice that undertook us at the same time with a concept of repair justice. To conclude, I want to uphold the commitment to the implementation of mechanisms for social inclusion as a result of the adoption of basic values shared by members of a nation and its rulers.

KEYWORDS: policies of identities, reaire justice, participatory democracy, social inclusion.

* Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A defesa da neutralidade do estado frente a concepções de bem divergentes tem sido o principal lema do liberalismo político e seu maior trunfo frente a perspectivas incompatíveis com o pluralismo cultural das sociedades atuais. Mas até que ponto o olhar liberal é capaz de compreender as demandas específicas de cada grupo? Até que ponto o que nos distingue pode ainda ser negligenciado em nome de um ideal neutro supostamente compartilhado por todos? Poderíamos realmente esperar convergência com relação ao tipo de sociedade em que queremos viver, apesar das nossas divergências iniciais? Não seria este anseio liberal uma mera utopia sustentada com base na crença de que há rígidos padrões, neutros, de racionalidade que podemos reportar a todos os seres humanos? Se tais dúvidas são pertinentes, que princípios deveria cada governante adotar de forma a melhor promover um diálogo minimamente cordial e respeitoso entre os diferentes grupos que compõem uma nação?

Tal como aponta Aristóteles no quinto livro da *Ética a Nicômaco*, estamos familiarizados com, pelo menos, dois usos dos predicados justo e injusto. Em sentido amplo, dizemos que algo é ou não justo quando o julgamos moralmente correto ou incorreto. Nestes casos, ser justo é, portanto, o mesmo que estar de acordo com nossas intuições morais ou com princípios moralmente aceitos.

Em sentido, restrito, porém, nos referimos à justiça como um sistema de distribuição de bens. No primeiro caso, justificar nossos juízos significa justificar ou fundamentar os princípios ou o sistema moral no qual se baseiam. Trata-se, portanto, da investigação acerca dos próprios fundamentos da moralidade. O segundo sentido é um pouco mais modesto, embora prejulgue a moralidade, não está comprometido com a fundamentação de um sistema moral específico. Justiça nestes casos é tomada, como diria Hume, como uma virtude artificial ou, como aponta Rawls, como uma virtude social (Hume 1975), (Rawls 1972) e (Rawls 1993). Trata-se de um princípio ou uma atitude que aprendemos a assumir, em sociedade, como forma de tornar mais próspero nosso convívio com outros seres humanos e nossas organizações sociais. Ser ou não justo, aqui, é algo que envolve contextos sociais, ou seja, a relação entre dois ou mais indivíduos mediada por um acordo ou por instituições. Tradicionalmente o Estado é concebido como o guardião da ordem e do respeito aos princípios de justiça assumidos pelos integrantes da sociedade civil. As estruturas básicas da sociedade devem não apenas espelhar como também promover tais princípios, gerando, assim, um Estado de Direito. Para os objetivos desta exposição, pretendo analisar este

segundo sentido do conceito de justiça.

Justiça é comumente sinônimo de neutralidade, imparcialidade ou igualdade de tratamento. Dizemos que um governo é justo quando garante a igualdade de tratamento, respeito ou consideração, a revelia dos vínculos sociais existentes, das concepções de bem adotadas por cada segmento social, das virtudes e talentos naturais de seus cidadãos. A questão se complica, no entanto, quando começamos a refletir acerca de (1) quem são “todos” e (2) de como devemos interpretar a igualdade de tratamento ou a demanda por igual respeito.

Se acompanharmos Kant ou a tradição universalista, todos são nada mais, nada menos, do que todos os seres racionais. A questão acerca das razões pelas quais devemos tratar igualmente todos os seres racionais é, em Kant uma questão que nos reporta aos fundamentos da própria moralidade. Kant baseia seu ideal do respeito universal em um conceito atípico de razão e liberdade¹. De acordo com a perspectiva kantiana, somos livres quando somos capazes de nos deixar guiar unicamente pela razão, ou seja, quando somos capazes de abstrair de todas as nossas motivações sensíveis, diria Kant em sua *Fundamentação à metafísica dos costumes* (Kant 1977, 2ª seção). Agir desta forma significa ser capaz de abstrair de todo e qualquer conteúdo da vontade, por conseguinte, agir de acordo com um princípio meramente formal de determinação da vontade. Para saber se estamos realmente agindo assim, deveremos ser capazes de submeter as máximas do nosso agir a um princípio de universalização, em outras palavras, deveremos eleger somente máximas que possam ser igualmente reconhecidas por todos.

A prova dessa liberdade, ou seja, a prova de que devemos ser capazes de determinar nossas ações com base no princípio formal de determinação da vontade será o objetivo central da *Crítica da razão prática* (Kant 1977). Kant, aqui, tentará provar a existência de uma razão pura prática, ou seja, a existência de um princípio puramente racional de determinação da vontade.

Em que medida, no entanto, podemos aceitar que o agir de forma refletida ou racional envolva o comprometimento com o agir de acordo com normas que possam ser reconhecidas com igualmente válidas para todo e qualquer indivíduo? A fundamentação kantiana parece, neste sentido, estar comprometida com um conceito de razão, nem um pouco trivial, o que, conseqüentemente, afetará sua

¹ Ao lado destes, poderíamos também mencionar o desejo de pertencer a um “reino dos fins”. Sobre este assunto, ver: Dias (2002).

própria validade.

Seguindo a tradição kantiana, Habermas tentará defender princípios de igual consideração como princípios de uma situação de fala ideal. Em Habermas, o conceito de uma razão pura prática será substituído pelo conceito de razão comunicacional. Nossa capacidade de refletir acerca de nossas ações cederá lugar à capacidade de integrar um discurso de fundamentação racional (Habermas 1983) Os princípios subjacentes ao mesmo serão os chamados princípios da ética do discurso. Nossa pergunta pode ser então recolocada: por que devemos aceitar que ser racional, agora no sentido de ser capaz de integrar um discurso de fundamentação racional, já nos comprometa com a aceitação de um princípio de igual respeito ou consideração?

Visando não mais o problema dos fundamentos da moralidade, mas uma teoria da Justiça para fins de ordenação da sociedade política, Rawls irá promover uma nova reformulação da perspectiva kantiana Trata-se de uma teoria de Justiça que garanta a igualdade na distribuição de bens básicos através do recurso à imparcialidade ou neutralidade frente às diversas concepções de bem existentes. Justiça como equidade, tal como Rawls denomina sua teoria, consiste na adoção de um procedimento de escolha racional para determinação da distribuição de bens básicos, sob a pressuposição da imparcialidade. Através deste mecanismo busca-se promover uma esfera política neutra onde concepções de bens divergentes possam subsistir.

Bens primários seriam aqueles desejados por todos os seres racionais, independentemente de suas escolhas e concepções de bem particulares. São bens deste tipo direitos, liberdades, oportunidades, poder, proventos e as bases do auto-respeito. Para determinação dos bens básicos, Rawls nos fornece duas alternativas: (I) aquilo que é defendido como tal pelo maior número de concepções de bem, e (II) o que é analiticamente derivado de uma concepção normativa de pessoa. Rawls elege o segundo caminho, ou seja, o analítico. Em suas palavras (Rawls 2001, 58):

Primary goods are things needed and required by persons seen in the light of the political conception of persons, as citizens who are fully cooperating members of society, and not merely as human beings apart from any normative conception. These goods are things citizens need as free and equal persons living a complete life; they are not things it is simply rational to want or desire, or to prefer or to crave.

Deste modo, Rawls pretende escapar a uma concepção metafísica, psicológica ou antropológica de pessoa. Seu conceito de pessoa é político e normativo. Ele envolve duas capacidades morais: o senso de justiça e a capacidade de desenvolver

uma concepção de bem. Cada cidadão precisa ser considerado como “capaz de revisar e modificar tal concepção com base em fundamentos racionais ou razoáveis” (Rawls 2001, 21). Os cidadãos são aqueles capazes de exercitar virtudes políticas e morais. São indivíduos racionais, no sentido trivial do termo - capazes de acompanhar argumentos e reconhecer sua validade - e também razoáveis, no sentido em que são capazes de levar em consideração e se deixar influenciar pelos interesses alheios.

Sua análise dos bens primários leva em consideração duas capacidades básicas: a capacidade de tomar parte em um processo de cooperação social e de tomar parte na sociedade como um igual. As liberdades básicas e os bens primários garantem e protegem a base necessária ao exercício dos dois poderes morais que os habilitam enquanto cidadãos. Neste sentido podemos supor que o “todos”, a que se refere a distribuição equitativa de bens e liberdades básicas, corresponde ao conjunto dos indivíduos cooperativos, racionais e razoáveis, de uma sociedade.

Se esta análise estiver correta, podemos então concluir que Rawls, Habermas e Kant concebem a igualdade de tratamento, respeito ou consideração como uma extensão do reconhecimento de que somos todos seres racionais. Do caráter supostamente analítico da derivação dos princípios de justiça a partir de uma concepção de agente político ou moral, segue-se a neutralidade dos princípios. Mas será realmente possível uma tal derivação? Será que podemos falar dos princípios que ordenam a estrutura básica da sociedade política como princípios meramente formais e reclamar para os mecanismos de justiça um caráter meramente procedimental? Minha resposta é que não. Mas para compreendê-la melhor será necessário distinguir o princípio de neutralidade do Estado, tão caro aos liberais, do princípio do igual respeito, subjacente a um conceito igualitário de justiça.

O neutralismo político designa a perspectiva segundo a qual o Estado, representado não apenas pelos governantes, mas, sobretudo, pelas instituições que compõem a estrutura básica da sociedade política, deve permanecer neutro frente às diversas concepções de bem. Não deve, assim, direta ou indiretamente sancionar ou promover qualquer concepção de bem. Mas porque exatamente deveria a neutralidade desempenhar um papel tão importante? Três possíveis respostas podem ser aqui mencionadas. A primeira apela ao dever do Estado liberal de garantir a liberdade/autonomia individual. A segunda defende uma atitude prudencial frente ao poder do Estado. A terceira expressa um cetismo diante da possibilidade de justificarmos uma concepção de bem específica. Analisando cada uma destas

alternativas, poderíamos então responder: (1) A primeira alternativa já suporia uma escolha, ou seja, já nos comprometeria com a visão de que a vida autônoma é um tipo de vida mais valorado do que uma vida em que a autonomia não possa ser exercida. Quem defende o neutralismo sob esta base não pode, portanto, recusar o reconhecimento de pelo menos um tipo de valor, a saber, a autonomia. (2) A segunda alternativa pode ser descrita como um ceticismo diante do próprio poder do Estado. A busca de medidas preventivas, no entanto, supõe que haja algo que devemos preservar a qualquer custo. Não seria este “algo” mais uma vez a autonomia individual? (3) Já a terceira alternativa, ou seja, o ceticismo com relação à possibilidade de justificarmos uma concepção de bem, não é capaz de justificar sequer a adoção de um princípio de neutralidade. Neste sentido, poderíamos dizer que a adoção de qualquer princípio de determinação do agir adotado pelo Estado já supõe uma concepção de bem, ainda que expressa sob o signo da liberdade, do pluralismo, da estabilidade ou cooperação social.

Abandonada a defesa do neutralismo, podemos agora deixar de lado a busca de uma fundamentação última para o princípio do igual respeito e defendê-lo simplesmente como parte de uma concepção ainda que minimalista de bem, subjacente a concepção de justiça que julgamos razoável reclamar para as sociedades contemporâneas. A extensão da igual consideração a todos os integrantes da sociedade é uma característica do nosso tempo, ou melhor, uma característica das sociedades secularizadas, onde já não consideramos legítimo o recurso a autoridades transcendentais como forma de justificar a exclusão de determinados segmentos da sociedade. A inclusão no fórum de discussão contemporâneo é hoje uma condição para o estabelecimento de um *modus vivendi* harmonioso. Assim sendo, podemos deixar de lado a questão tradicional da fundamentação de princípios morais universais e aceitar, com base em razões pragmáticas, que o nosso princípio de justiça é, pelo menos em primeira instância, igualitário e universal, ou seja, estende a demanda por igual respeito a todos os seres humanos.

Ao comprometer nossa concepção de justiça com a igualdade de consideração, abandonamos qualquer suposta primazia do justo sobre o bem e caminhamos para uma concepção de justiça que necessariamente vincula a adoção de certos valores e à busca de sua promoção.

Mas o que significa igualdade de respeito ou consideração? Em termos formais poderíamos dizer que se trata de considerar a todos igualmente enquanto

agentes morais e/ou políticos. Mas quais seriam então os aspectos definidores deste tipo de agente que o princípio do igual respeito deveria resguardar? Em outras palavras: que valores deveríamos vincular aos princípios que regem a estrutura política das sociedades atuais?

Temos agora diante de nós uma questão bem mais complexa e se quisermos encontrar uma resposta, teremos que abandonar o âmbito das descrições *apriorísticas* dos seres humanos e submeter nossas teorias a um controle empírico. Se nos basearmos na investigação empírica acerca do que consideramos básico para promover nossa vida privada e coletiva poderemos alcançar uma concepção mais flexível e abrangente, não apenas acerca do que possamos considerar “bens básicos”, como acerca do próprio agente moral e/ou político, ou seja, acerca dos concernidos pelo nosso conceito de justiça. O que é básico precisa ser descoberto, não através de investigações filosóficas, mas através das experiências humanas como um todo. Isto inclui o que os filósofos têm a dizer, mas também o que todos nós temos a dizer enquanto pessoas comuns.

Na investigação filosófica do conteúdo adequado ao princípio da igualdade duas vertentes se destacam: defensores da igualdade de bem-estar e defensores da igualdade de bens. A primeira engloba todos que reconhecem na noção de bem-estar o atributo básico dos agentes e, por conseguinte, o aspecto sobre o qual estes devem ser igualmente considerados. Neste sentido, as pessoas são tratadas como iguais quando a distribuição de bens na sociedade dá de tal maneira a favorecer a maior igualdade de bem-estar. A segunda perspectiva, defendida por autores como Rawls e Dworkin, faz com que o princípio da igual distribuição recaia sobre os bens (Dworkin 2005). Neste caso, a distribuição é tanto mais igualitária quanto maior a igualdade no total de bens distribuídos.

Entre defensores da igualdade de bem-estar podemos distinguir pelo menos dois grandes grupos: (1) teorias de bem-estar como êxito e (2) teorias de bem-estar como um estado de consciência². O primeiro grupo interpreta o bem-estar como uma questão de êxito na satisfação de preferências ou metas, sejam estas políticas, impessoais ou relacionadas diretamente às vivências pessoais. O segundo favorece qualquer distribuição de bens que maximize a igualdade de um certo aspecto da vida mental, freqüentemente, do prazer ou da ausência de dor.

² Uma distinção semelhante é feita por Dworkin. Ver: Dworkin (2005).

Quanto ao primeiro grupo, podemos retrucar que a igualdade com relação à realização de preferências ou metas só nos parece desejável quando já, de alguma forma, consideramos as preferências ou metas em questão como válidas ou valoráveis. Não parece, por exemplo, compatível com nossas intuições morais a demanda pela igualdade de êxito no que concerne a preferências ou metas de um nazista. Neste sentido, tal perspectiva de bem-estar deveria, antes de mais nada, ser capaz de submeter as diversas preferências ou metas a uma avaliação moral independente.

O mesmo tipo de crítica pode ser também dirigida ao segundo grupo, a saber, aos que caracterizam o bem-estar com um estado específico de consciência. Não seria difícil imaginar que, ao indagarmos sobre o grau de satisfação subjetiva de um grupo de mulheres em uma sociedade machista, obtivéssemos como resultado que a grande maioria delas avalia sua vida como prazerosa. O mesmo poderíamos constatar ao investigar tais sentimentos junto a um grupo de crianças pobres que, sem calçados, vestimentas adequadas, livros, moradia e até mesmo alimentos suficientes se diverte jogando futebol na rua. Em nenhum destes dois casos acharíamos que a expressão da satisfação dos agentes seja uma razão suficiente para a manutenção *status quo*. Uma sociedade machista parece poder ser dita injusta, ainda que algumas mulheres possam se sentir bem pertencendo a ela. Uma sociedade onde crianças não desfrutem dos bens materiais necessários ao seu pleno desenvolvimento é intolerável, ainda que suas vítimas não se percebam como tal e vivenciem suas vidas como prazerosas. Se tal crítica estiver correta, não podemos, portanto, supor que a noção de bem-estar, qualquer que seja a sua interpretação, forneça a esfera adequada para pensarmos a igualdade almejada por nosso conceito de justiça.

O que dizer então da igualdade de bens? Em primeiro lugar devo ressaltar que para contemplar sob este título perspectivas como a de Rawls e a de Dworkin estarei compreendendo bens de forma bastante genérica. Em Rawls os bens que devem ser igualmente distribuídos são liberdades básicas e bens básicos, entre os quais, os que fornecem a garantia do auto-respeito. Em Dworkin (2005), trata-se da igualdade de recursos, recursos estes que garantirão os bens escolhidos por cada agente, numa situação original de leilão.

Há, portanto, inúmeras nuances conceituais que distinguem estas duas teorias e que não poderão ser tratadas aqui. Críticas distintas poderiam ser endereçadas a cada uma delas, mas para o meu propósito o importante será apenas destacar um

aspecto que lhe é comum, a saber, a adoção da igualdade na esfera dos bens, o que aparentemente deixa de lado a fonte primária de valoração dos mesmos, a saber, os agentes propriamente ditos.

Minha crítica seria a de que ao abandonar o ponto de vista do agente, tais perspectivas correriam o risco de promover escolhas que já não contemplassem aspectos particulares relacionados às vivências específicas de cada agente. Com isto, os bens eleitos ou bem seriam capazes de expressar apenas as escolhas de um indivíduo representativo, sob o véu da ignorância (Rawls), ou correriam o risco de ser computados apenas quantitativamente (Dworkin).

Mas haveria outra alternativa? Ao priorizar o ponto de vista do agente, não estaríamos deixando entrar pela porta dos fundos o subjetivismo criticado frente à perspectiva do bem-estar? Pretendo aqui assumir a premissa subjetivista segundo a qual os elementos relevantes para o reconhecimento dos bens valorados estão relacionados ao sujeito, ou seja, à estrutura psicológica daquele que desempenha o papel de agente. Contudo, defendo que ao aceitar tal premissa, não precisamos nos comprometer com os aspectos problemáticos do subjetivismo. Para tal devemos poder apontar, a partir do agente, para a escolha de bens objetivamente valoráveis. Neste sentido o substituto adequado à noção de bem-estar e de bens básicos deverá satisfazer, ao mesmo tempo, duas condições: (i) estar relacionado ao sujeito, e (ii) poder apontar para o que o torna objetivamente valorável.

Como candidato a ocupar este espaço proponho a noção de igualdade como liberdade de funcionamentos (*functionings*), defendida por Amartya Sen (Sen 1995, 5). O espaço da igual consideração ou respeito, nesta perspectiva, pode ser dito o da liberdade para desenvolver certas funções próprias ao agente. Aqui estão incluídas tanto funções mais elementares, como de se alimentar satisfatoriamente, evitar a morte prematura, como as mais complexas, como auto-respeito, a capacidade de estabelecer relações pessoais e a capacidade de tomar parte na vida sócio-política de uma sociedade.

Tal perspectiva nos permite agora avaliar, em cada caso, o que pode ser dito básico. Nossos concernidos, já não são os seres humanos *in abstractum* ou agentes cobertos pelo véu da ignorância, mas seres humanos concretos: com características naturais e sociais que delimitam seu âmbito de possibilidades, suas aspirações e o modo como são tratados pelos demais indivíduos. Se “atribuir a todos igual valor normativo” ou “considerar a todos igualmente”, significa reconhecer a liberdade de

cada indivíduo desenvolver suas funções, então devemos levar a sério e perguntar, nos diferentes contextos, que tipo de distribuição se faz necessária para que possamos alcançar este ideal de justiça. Para concluir, pretendo, então, mostrar que, ao adotar um tal conceito substantivo de justiça, estaremos nos comprometendo com dois tipos de políticas, aparentemente tidas como incompatíveis com um conceito igualitário de justiça distributiva, quais sejam, políticas de reparação e políticas de reconhecimento.

Ao longo da história, diferenças étnicas e de gênero foram responsáveis por tratamentos desiguais e desumanos nas mais diversas sociedades. Tal tipo de discriminação deixou marcas profundas no desenvolvimento de capacidades humanas fundamentais, tornando, assim, necessários mecanismos reparatórios. Criar mecanismos deste tipo é o que visam hoje as chamadas ações afirmativas (2004, 871–877). Tais práticas procuram garantir uma consideração diferenciada às demandas dos que permaneceram à margem das garantias mínimas para o bom desempenho de seus funcionamentos básicos. Neste sentido, a introdução de tais mecanismos reparadores, longe de contradizer o princípio da igualdade normativa, torna-se uma consequência da adoção do nosso conceito de justiça igualitária. Em outras palavras, a implementação de mecanismos de discriminação reparatórios passa a ser reconhecida como uma etapa fundamental para a conquista de uma sociedade onde todos possam ser considerados como igual objeto de respeito, ou seja, para uma sociedade justa.

Na investigação acerca do que é fundamental para o desenvolvimento pleno de uma pessoa, chegamos também ao reconhecimento de que seres humanos necessitam estabelecer vínculos comunitários, pertencer a grupos e ser reconhecidos pelos mesmos. Não importa o tamanho dos grupos ou a intensidade dos vínculos, qualquer exceção neste caso apenas confirma a regra. Seu não-reconhecimento por parte de outros membros do grupo, ou o não-reconhecimento público do grupo como constituindo uma unidade específica (cultural, racial, política ou de gênero), mina a auto-estima do indivíduo e com isto, sua possibilidade de realização plena. Os concernidos aqui não são agentes desterritorializados, atemporais, cujos desejos foram esvaziados de todo e qualquer conteúdo, mas seres humanos com vínculos concretos que delimitam em grande parte suas demandas e realizações. É, portanto, com base em um princípio universal de respeito, que devemos agora igualmente reconhecer a demanda de certos grupos por uma forma de representação política capaz de

expressar os valores com os quais estejam identificados. Cumprir esta meta é o objetivo das chamadas políticas de identidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dias, M. C. 2002. Perfeccionismo e o princípio do respeito universal. In *Justiça e Política*, orgs. Nythamar de Oliveira e Draiton G. de Souza, 123–132. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- _____. 2004. Affirmative Action and Social Justice. In *Connecticut Law Review* (Hartford) 36 (3): 871– 877.
- Dworkin, D. 2005. *Sovereign Virtue*. Harvard: Harvard Univ. Press.
- Habermas, J. 1983. *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hume, D. 1975 [1777]. *Enquiries concerning human understanding and the principles of morals*. Ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditich. New York: Oxford Univ. Press.
- Kant, I. 1977 [1785]. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In *Werke in zwölf Bänden*, Immanuel Kant. Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, J. 1972. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press.
- _____. 1993. *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press.
- _____. 2001. *Justice as Fairness: a Restatement*. Harvard: Harvard Univ. Press.
- Sen, A. 1995. *Inequality Reexamined*. Harvard: Harvard Univ. Press.