



Para ler Gauchet 20 anos depois

To read Gauchet 20 years later

Carlos Alberto Steil*

Resumo

Em 1985 Marcel Gauchet publicou seu livro *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Galimard) que veio a preencher uma lacuna em termos de grandes sínteses nos estudos de sociologia da religião. Sua análise da religião mostra que, longe de se reduzir a uma superestrutura, o religioso tem modelado ativamente a realidade coletiva e suas formas políticas. Mobilizado pelo estudo desta obra, há mais de vinte anos atrás, publiquei o artigo “Para ler Gauchet”, na revista *Religião e Sociedade* (1994). Neste artigo retomo a leitura de *Désenchantement du Monde* e do meu próprio texto, para pensar criticamente as teses de Gauchet a partir de três linhas de interseção dentro da produção atual das ciências sociais da religião. A primeira está referida à crítica que Thomas Csordas. Na segunda, discuto o lugar subordinado que a religião ocupa no pensamento de Gauchet e proponho a urgência em se superar a dicotomia entre o secular e o religioso. A terceira linha apresenta uma crítica ao pensamento ocidental a partir do pós-colonial.

Palavras-chave: Marcel Gauchet. Desencantamento do mundo. Teoria da religião. Pós-colonialismo. Modernidade.

Abstract

In 1985, Marcel Gauchet published his book *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Galimard), which came to fill a gap in terms of great synthesis in the studies of sociology of religion. His analysis of religion shows that, far from being reduced to a superstructure, the religious has actively modeled collective reality and its political forms. Mobilized by the study of this book, more than twenty years ago, I published the article *Para ler Gauchet*, in the journal *Religion and Society* (1994). In this article, I return to the reading of *Désenchantement du Monde* and my own text to think critically the thesis of Gauchet from three lines of intersection within the current production of the social sciences of religion. The first is referred to the criticism of Thomas Csordas from the point of view of phenomenology. In the second, I discuss the subordinate place that religion occupies in Gauchet's thinking and propose the urgency of overcoming the dichotomy between the secular and the religious. The third line presents a critique of Western thinking from the postcolonial.

Keywords: Marcel Gauchet. Disenchantment of the world. Theory of religion. Postcolonialism. Modernity.

Artigo submetido em 22 de janeiro de 2017 e aprovado em 14 de junho de 2017.

* Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil (1995). Professor Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. País de Origem: Brasil. E-mail: steil.carlosalberto@gmail.com

Introdução

Em 1985 Marcel Gauchet publicou seu livro *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Galimard) que veio a preencher uma lacuna em termos de grandes sínteses nos estudos de sociologia da religião, inscrevendo-se no rol dos trabalhos pioneiros de Durkheim e Max Weber, escritos, no início do século XX, que se tornaram clássicos. Na esteira da contribuição desses clássicos, Gauchet parte da religião para refletir sobre a marcha da sociedade ocidental para a modernidade. Sua análise da religião mostra que, longe de se reduzir a uma superestrutura, o religioso tem modelado ativamente a realidade coletiva e suas formas políticas.

Em sua obra, reconhecida por muitos estudiosos da religião como a mais importante síntese sobre história política da religião na atualidade, Gauchet articula três temas. O primeiro diz respeito à sua proposta de uma perspectiva inversa da démarche da religião em relação ao movimento crescente de autonomia do indivíduo. No início dessa démarche está a religião pura, a qual vai perdendo gradativamente sua função enquanto fundamento do social. O segundo aborda o surgimento do que chamamos de “grandes religiões”, que resulta da separação entre o religioso e o político. Neste processo, o autor chama a atenção para a especificidade do cristianismo no Ocidente e seu papel decisivo na emergência da modernidade. O terceiro tema discute o devir das sociedades contemporâneas que resultam da incorporação da técnica e dos procedimentos democráticos na dinâmica da vida social. Da religião pura à sociedade da *saída da religião*, um grande ciclo – que Gauchet nos apresenta como a história política da religião – se fecha.

Mobilizado pelo estudo desta obra, que me fora apresentada pela primeira vez por Otávio Velho, num curso de *Antropologia da Modernidade*, no Museu Nacional, há mais de vinte anos atrás, publiquei o artigo “Para ler Gauchet”, na revista *Religião e Sociedade* (1994). Em 2016, convidado pelos colegas da Pontifícia

Universidade Católica de Minas Gerais, participei de um debate com Marcel Gauchet, no IV Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. A preparação da minha intervenção no debate fez-me retornar ao livro de Gauchet, ao meu próprio artigo e a diversos outros autores que, no decorrer de todos estes anos, vêm dialogando com Gauchet. Minha intenção inicial era escrever um texto mais exaustivo, fazendo um balanço da influência de *Désenchantement du monde* no campo dos estudos de religião e assinalar as críticas mais pertinentes à tese do seu autor. Infelizmente este propósito teve que ser adiado. Então, propus, ao editor deste dossiê, republicar meu artigo original *Para ler Gauchet*, antecedido por algumas notas. O que foi generosamente aceito. Neste sentido, destacarei três linhas de interseção dentro da produção atual das ciências sociais da religião que dialogam com o pensamento de Gauchet. A primeira está referida à crítica que Thomas Csordas à perspectiva de *Désenchantement du monde* em seu texto *Assíntota do inefável: corporeidade, alteridade e teoria da religião* que publicamos na revista *Debates do NER* (2016). Na segunda, discuto o lugar subordinado que a religião ocupa no pensamento de Gauchet e proponho a urgência em se superar a dicotomia entre o secular e o religioso para se compreender o processo histórico que deu origem à sociedade contemporânea. A terceira apresenta uma crítica ao pensamento ocidental, no qual se enquadra a teoria do desencantamento do mundo proposta por Marcel Gauchet.

1 Marcel Gauchet e Thomas Csordas: uma breve aproximação

A primeira nota tem a ver com a comparação entre Marcel Gauchet e Thomas Csordas. Ambos estão em busca de um princípio fundante da vida social e do humano. A pergunta que fazem, e que seus textos procuram responder, é sobre como surgiu o ser humano no longo processo da evolução. Os seus pontos de partida, no entanto, são diversos. Enquanto Gauchet se alinha com uma corrente histórico-estrutural, Csordas assume a perspectiva fenomenológica que, no campo das ciências sociais, deu origem à teoria da corporeidade (*embodiment*), da qual ele

é um dos mais reconhecidos representantes. Para Gauchet, em continuidade com o pensamento de Durkheim, o princípio fundante do humano e do social está na religião, na sua forma mais elementar da divisão entre o sagrado e o profano. Todo o sistema de organização social e classificação decorre desta divisão fundamental quando, no curso da vida, alguns seres começaram a separar e distinguir algumas coisas como profanas e outras como sagradas.

Para Csordas, o princípio fundante do humano e do social é a experiência íntima da alteridade, na qual nos damos conta de que somos mais do que aquilo que conseguimos perceber e narrar de nós mesmos. Em toda experiência de si e do mundo, há sempre algo que escapa de nossa possibilidade de captar ou descrever. Esta experiência, para Csordas, é anterior à religião. E mais, afirma ele, no artigo *Assíntota do inefável*, “a alteridade é o cerne fenomenológico da religião” (CSORDAS, 2016, p. 19). Diferentemente da religião, a alteridade não se objetifica em formas sociais e institucionais, mas atravessa toda a realidade como condição humana, tencionando o existir entre o que se tem e o que escapa à qualquer tentativa de fechamento. Ou seja, em todas as situações e experiências temos sempre que lidar com “o resto do que é”. A este *plus*, que excede o vivido, Csordas identifica como a transcendência.

O argumento de Csordas fundamenta-se em uma leitura ao avesso dos fenomenólogos da religião, especialmente Rodolf Otto, Mircea Eliade e Van der Leeuw. Uma semelhança que se pode destacar em relação à estratégia argumentativa de Gauchet, que inverte a tese da evolução da religião, identificando, no seu percurso histórico, não um movimento de aperfeiçoamento, mas de perda de sua força e de diluição de sua função nas demais esferas sociais. Se os fenomenólogos da religião, na esteira do pensamento durkheimiano, argumentam que a emergência do humano decorre do reconhecimento do sagrado como o inefável e o “totalmente outro” situado fora do mundo, Csordas vai trazer esta experiência do outro absoluto para a intimidade do sujeito. Sua tese é que “é na imanência e não na transcendência que se constitui a verdadeira alteridade do

esquecimento do animal [de uma unidade e indiferenciação em relação ao mundo] ao qual aspira a nossa consciência, mas que, assintoticamente, ela deve perder novamente, uma vez que se aproxima da unidade” (CSORDAS, 2016, p. 31). A hierofania ou a experiência do *numen*, tão caras aos argumentos de Eliade e de Otto, não seria a manifestação da divindade, mas a percepção e aceitação da alteridade íntima.

Nesta mesma linha argumentativa, Csordas diz que o problema dos fenomenólogos e, poderíamos, em alguma medida, estender esta mesma crítica a Gauchet, está em fazer uma distinção entre o objeto e o sujeito da religião. O objeto da religião, para Csordas é a objetificação, que ocorre sempre no nível do humano. Ou seja, o objeto da religião, do ponto de vista da ciência e mais especificamente da antropologia, não pode ser identificado como uma divindade ou um sujeito fora do mundo. Enfim, o que cabe ao cientista ou ao antropólogo compreender e descrever, em relação à separação entre sujeito e objeto como constituinte do humano, não pode estar baseada numa premissa de fé ou de crença de que existe um outro fora do mundo. É este princípio que leva Csordas a afirmar que o objeto da religião não é o “totalmente outro”, mas a aporia existencial da alteridade. Ela é o componente fundante tanto da subjetividade quanto da intersubjetividade. Se para Gauchet, a transcendência faz surgir a alteridade e o indivíduo que, ao final do longo processo de saída da religião se defronta com a mais absoluta solidão de quem se pretende livre e autônomo, para Csordas, é a alteridade, que sempre esteve presente no movimento humano, que faz surgir a transcendência.

O propósito de Csordas é, portanto, inverter a perspectiva dos fenomenólogos e, diríamos também de Gauchet, no sentido de, em vez de projetar o “totalmente outro” na majestade cósmica, voltar-se para o “outro” na sua qualidade íntima, da experiência de que sempre nos escapa algo quando tentamos definir quem somos. Este desconforto com a alteridade é a nossa própria condição de estar no mundo como um corpo fenomênico que se projeta e toma consciência de si como sujeito ao mesmo tempo em que se percebe como um objeto entre

outros objetos. Como afirma Csordas, “a autopresença e a presença para o outro são dois momentos fundamentais do eu” (CSORDAS, p. 36). A partir desta perspectiva, não haveria como escapar do religioso ou do sagrado. Assim, para finalizar esta nota em que procuramos cotejar o pensamento de Gauchet com o de Csordas, permitam-me transcrever o comentário de Csordas, em *Assimptota do inefável*, a Gauchet:

A religião elaborada como alteridade em si e por si, pode sugerir também uma reinterpretação da tese do desencantamento do mundo apresentada por Marcel Gauchet (1985), o último grande teórico do declínio inevitável da religião. Para Gauchet, apesar da persistência da crença, o mundo social humano estava sendo reconstituído não só fora da religião, mais independentemente da lógica religiosa dentro da qual se originou. Mas, talvez seja possível, interpretar o desencanto de Gauchet como uma fuga da alteridade do domínio do estritamente religioso, de tal modo que o sagrado não desaparece, mas se difunde através da realidade, tornando o mundo humano um fenômeno religioso ainda maior, ao invés de menor (CSORDAS, 2016, p. 46).

2 Para além da dicotomia secular e religioso

A segunda nota que gostaria de destacar é sobre o subtítulo do livro de Gauchet: *Uma história política da religião*. Um olhar retrospectivo sobre o argumento da tese abordada ao longo do livro sugere que deveríamos inverter os seus termos para *Uma história religiosa da política*. Ou melhor, uma história da modernidade que passa pelas transformações do religioso. A religião, na obra de Gauchet, não é, de fato, o centro da sua preocupação. Sua tese, na verdade, é historiar o devir da sociedade contemporânea dos indivíduos, que emerge de um longo processo em que o religioso é articulado como um elo explicativo numa extensa cadeia de transformações. É um olhar a partir de um lugar, “a sociedade laica francesa”, que se pretende universal. Como a maioria dos clássicos da sociologia, o estudo da religião é aqui um meio para um fim. Ainda que localizado no nível da infraestrutura, o religioso perde, na obra de Gauchet, qualquer interesse em si, enquanto experiência humana, e se reduz a um mecanismo ou

técnica social que impulsiona o desenvolvimento em direção a um ideal de autonomia dos sujeitos humanos. Ao propor uma grande síntese, o autor fecha o ciclo, deixando pouco espaço para a improvisação ou as linhas de fuga que o religioso e a modernidade trazem em seu percurso.

Para Gauchet, assim como para grande parte dos cientistas sociais modernos, o conceito de religião tem sido tematizado pelo seu avesso, na medida em que o seu interesse de fato está em compreender e justificar o conceito de secularização. Observa-se aqui um esvaziamento da categoria religião em prol da secularização como categoria englobante e teleológica. Na raiz desta dicotomia, no entanto, está uma visão dicotômica durkheimiana que estabelece uma divisão substantiva entre o religioso e o secular. O argumento que pretendo defender aqui, no entanto, é que a concepção de que o processo de secularização estaria ocorrendo desde o início da humanidade como seu destino e impulso vital não é universal nem pode ser tomado como fundamento da condição humana. A permanência inescapável da religião na contemporaneidade e suas constantes transformações parecem contradizer a tese de que o religioso precede o secular como um momento seminal de superação da religião. O desafio que se coloca ao estudioso da religião hoje é o de compreender o movimento de constituição do humano e as transformações que vem ocorrendo na vida social fora do impasse que esta dicotomia tem criado para as ciências da religião. Talvez, devêssemos pensar aqui numa teoria capaz de explicar a emergência da sociedade contemporânea ao mesmo tempo como pós-religioso, uma vez que a religião já não dá conta de expressar as transformações do crer, e pós-secular, na medida em que se desnaturaliza a concepção do espaço público como um palco vazio e preexistente aos atores e instituições. Neste movimento de dupla desnaturalização, no entanto, a crítica ao conceito da religião parece encontrar menos resistência do que aos conceitos de política, espaço público e secularização. Mesmo porque, a crença humanista na realização plena do ser humano como resultante de um longo processo de “saída da religião” (GAUCHET, 1985; STEIL, 1994) vem alimentando

há um longo tempo a imaginação e a esperança daqueles que abraçaram o projeto moderno como seu horizonte histórico.

3 Um olhar pós-colonial sobre o pensamento de Gauchet

A atualidade de *Désenchantement du monde*, mais de trinta anos depois de ter sido publicado, deve-se, em alguma medida, a uma crença quase consensual, adotada pelos cientistas sociais, sobre o conceito de religião como algo que permanece idêntico a si mesmo ao longo da história apesar das variações de sentidos a ele associados. De algum modo, é este suposto consenso que torna possível produzir comparações entre uma variedade de recortes temporais e espaciais do que é compreendido como religião. No entanto, em que pese esse consenso, tem se observado a emergência de uma crítica que mostra a inadequação desta categoria para se definir práticas de outros momentos históricos ou de outras culturas que, embora configuradas segundo outros padrões sociais e estruturais, são classificadas como religiosas. Neste sentido, destacaremos aqui a crítica pós-colonial pela sua pertinência em reconhecer a impropriedade no uso do conceito de religião, forjado pela experiência histórica do Ocidente, para definir e classificar a experiência de sociedades não ocidentais, nas quais a separação entre o religioso e o secular não ocorreu no seu percurso histórico nem se evidencia na atualidade de sua organização social e política.

Os pós-coloniais têm chamado a atenção para o fato de que as teorias sobre a trajetória política da religião que se pretendem universais, como a formulada por Gauchet, não são politicamente neutras nem inocentes, embora assim se apresentem, revestidas de uma pretensa racionalidade científica. Ao contrário, seu universalismo hipostasiado, com o qual se revestem, está articulado com projetos políticos de dominação dos centros políticos e de produção de conhecimento. Segundo Talal Asad, a própria classificação de determinadas práticas como religiosas, em contraste com aquelas definidas com seculares, já é um ato inextricavelmente a serviço de certas configurações de poder. Isto é, a

caracterização de certas sociedades como religiosas em oposição às sociedades seculares ou laicas é resultado e, ao mesmo tempo, produto de determinados jogos de forças (ASAD, 1993; 2003). Assim, ao descrever algumas sociedades como religiosas e outras como seculares, os cientistas sociais têm reificado dualismos como universal e particular, que servem mais para hierarquizar as sociedades e comprovar suas teorias do que para descrever o que efetivamente vem ocorrendo nestas sociedades.

O uso epistemológico da religião como categoria analítica está intrinsicamente associado ao projeto político da modernidade, forjado no contexto de exploração das colônias do sul pelas metrópoles do norte. Em certo sentido, explicitar essa relação de dependência espaço-temporal da categoria religião com o projeto de dominação ocidental é fundamental para questionar o hipotético valor explicativo universal desse conceito. Neste sentido, o historiador indiano Dipesh Chakrabarty, associado ao projeto pós-colonial dos *Estudos Subalternos*, tem assinalado, em diversos dos seus textos (2000; 2002), que os conceitos de “história”, “religião” e “política”, por mais abrangentes que possam parecer, têm a Europa como o seu sujeito soberano e teórico de todas as histórias, incluindo as que chamamos de “indianas”, “chinesas” e “latinas” (Chakrabarty, 1997). Em sua crítica ao universalismo atribuído a esses conceitos, o autor destaca que os seus usos, sem uma revisão epistemológica consistente a partir dos subalternos, acaba por naturalizar a relação de dominação tanto pelo colonizador quanto pelo colonizado.

Há muitas gerações os filósofos e pensadores que dão forma às ciências sociais produzem teorias que tentam explicar toda a humanidade. Como bem sabemos estas proposições têm sido produzidas a partir de um desconhecimento relativo, e em algumas ocasiões absoluto, da maior parte da humanidade – ou seja das culturas não-ocidentais. Em si mesmo isto não constitui um paradoxo, pois os filósofos europeus mais conscientes de sua própria reflexão sempre têm tratado de justificar teoricamente sua postura. O paradoxo cotidiano da ciência social do terceiro mundo é que estas teorias nos parecem, apesar de sua ignorância sobre “nós”, eminentemente úteis para entender nossas sociedades. O que permitiu aos

modernos sábios europeus desenvolverem semelhante clarividência a respeito de sociedades que ignoravam empiricamente? Por que nós, de maneira recíproca, não podemos responder do mesmo modo? (CHAKRABARTY, 1997, 240)

A pergunta final do parágrafo, citado acima, constitui o ponto de partida da proposta epistemológica e política do autor, apresentada em seu livro *Provincializing Europe* (2000). Está em jogo, nessa perspectiva, o esforço, por parte dos subalternos e das periferias, de provincializar a Europa, revelando o caráter histórico, particular e situado de qualquer teoria ou categoria de pensamento que utilizamos para descrever um processo histórico ou uma realidade social determinada. Reagir a teorias universais e questionar suas categorias, como a que nos apresenta Marcel Gauchet sobre a história da religião e a trajetória da sociedade secular da “saída da religião”, é fundamental para que possam surgir narrativas e enquadramentos não hegemônicos sobre os diferentes modos de habitar o mundo e de relacionar-se com o cosmos. Enfim, o desafio da proposta pós-colonial para as Ciências Sociais da religião, como bem assinalou Emerson Giumbelli, é o de estudar a religião sem partir de uma definição epistêmica universal, forjada a partir da experiência particular dos centros hegemônicos de produção do conhecimento, e, ao mesmo tempo, sem considerá-la como algo ontologicamente secundário, que caracterizaria uma etapa histórica anterior da trajetória humana ou um padrão próprio de sociedades menos avançadas do planeta (GIUMBELLI, 2011, p. 338).

Conclusão

Um olhar, ainda que ligeiro, sobre o contexto religioso atual parece confirmar o que Pierre Sanchis escreveu no início deste século, que “o campo religioso é cada vez menos o campo das religiões” (SANCHIS, 2001, p. 17). O que, a nosso ver, poderia ser interpretado em dois sentidos. O primeiro refere-se à crise de legitimidade e reconhecimento do próprio conceito de religião que o tornou inadequado, ainda que necessário, para designar um *habitus* que se expressa por

meio de espiritualidades, filosofias de vida e experiências do sagrado que compõem determinado regime de crer. O segundo remete à crise das instituições religiosas tradicionais que vem paulatinamente perdendo a sua hegemonia como mediadoras da experiência do sagrado e como responsáveis pela reprodução da crença.

Estas mudanças, por sua vez, vêm produzindo um questionamento, da parte de alguns cientistas sociais, de um conceito de religião que centra sua definição na ideia de produção de identidades específicas em contraposição às demais esferas da vida social. Um questionamento que, como Ronaldo Almeida sugeriu recentemente, implica tanto em um novo vigor aos estudos da religião quanto evidencia a dissolução dos fenômenos religiosos em outras lógicas (ALMEIDA, 2010). Tal deslocamento impõe aos cientistas sociais um esforço reflexivo que dê conta do desencaixe entre a realidade empírica, constituída por uma imensa diversidade de experiências religiosas e de vivências espirituais, e os conceitos de religião, secularização, espaço público e política forjados por grandes teorias e sínteses sobre a história e percurso da religião.

Por fim, gostaria de chamar a atenção do leitor para a virtude que poderíamos encontrar em nossos estudos da religião se invertêssemos a pergunta inicial formulada por Marcel Gauchet. Ao invés de perguntar-nos sobre a função histórica do religioso na formação da sociedade contemporânea, perguntar-nos, como o faz Giumbelli, em seu ensaio criativo de um diálogo imaginado entre Talal Asad e Bruno Latour, sobre o que faz a religião na modernidade. Esta inversão nos permitiria superar a dicotomia excludente entre religião e modernidade e pensar estes termos como imbricados numa tensão produtiva. Ou seja, talvez, mais produtivo do que perguntar-nos como a religião produziu a modernidade como um modo ou estilo de habitar o mundo, seja perguntarmos-nos como a modernidade produziu a religião como categoria. Isto permite distanciar-nos de uma perspectiva essencialista da religião, que a hipostasia como uma entidade onipresente e atemporal, ao mesmo tempo em que nos aproxima de um olhar situado, no qual o conceito de religião emerge juntamente com o de secular.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo. Religião em Transição. In: C. Martins; L. F. D. Duarte (eds.). **Horizontes das Ciências Sociais – Antropologia**. São Paulo: ANPOCS/Editora Bacarolla, 2010.
- ASAD, Talal. **Genealogies of religion: Disciplines and Reasons of Power in Islam and Christianity**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- ASAD, Talal. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- CHAKRABARTY, Dipesh. Postcoloniality and the artifice of history: who speaks for 'Indian' pasts? In: MONGIA P. (org.). **Contemporary Postcolonial Theory: A Reader**. Nova Delhi: Oxford University Press, p. 223-247, 1997.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference**. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Habitations of modernity: Essays in the wake os subaltern studies**. Chicago: University Press, 2002.
- CSORDAS, Thomas. Assíntota do inefável: corporeidade, alteridade e teoria da religião. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 17, n. 29, p. 15-60, 2016.
- GAUCHET, Marcel. **Le desencantement du monde: une histoire politique de la religion**. Paris: Gallimard, 1985.
- GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 17, n. 35, 2011.
- SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: P. Sanchis (org.), **Fiéis & Cidadãos. Percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Eduerj. pp. 9-58, 2001.
- STEIL, Carlos Alberto. Para ler Gauchet. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 24-49, 1994.