

João Batista Ribeiro Santos

TEMPO E MEMÓRIA DO PASSADO: apreensão de culturas por meio de experiências

RESUMO

A pesquisa sobre o Tempo e as periodizações é conceptualizada, sob vários temas, em disciplina específica. Teoricamente, uma abordagem em que se considere o “período” e o “lugar” num debate transdisciplinar interessa à Ciência, no qual o Tempo seja apresentado como objeto. Informa os problemas apresentados pelas aporias metodológicas e define algumas operações processuais em relação a sistemas culturais. Nesta pesquisa abordaremos o Tempo e a Memória buscando o plano de fundo dos ambientes multiculturais, seja interpretando, seja debatendo postulados históricos e antropológicos, com os quais a arqueologia proporcione a materialidade significativa dos objetos. Desta forma, evitaremos as abstrações e relativismos na compreensão das periodizações e lembranças, levando a predominar, perspectivamente, as significâncias objetificadas historicamente. Nossa hipótese é que o Tempo é contado e as Memórias são afixadas conformizados com os usos sociais; nesse sentido, os calendários são utilizados para a instrumentalização da percepção. A nosso ver, basta que a perceptibilidade e as encenações sejam materializadas na objetificação das memórias culturais; portanto, propomos a busca do ritmo das vivências cotidianas como o *sentido social* da periodização.

PALAVRAS CHAVE: Experiência histórica; Arqueologia do tempo; Periodização; Memória cultural.

ABSTRACT

Research on the Time and the periodization is conceptualized under various topics in specific subject. In theory, an approach which is considered the “period” and the “place” in a transdisciplinary argumentation interests to Science, in which the Time is displayed as an object. Informs the problems presented by the methodological difficulties and sets some procedural operations in relation to cultural systems. In this research we will discuss the Time and the Memory searching the background of multicultural environments, is playing, is debating historical and anthropological postulates with which archeology provides the significant materiality of objects. In this way, we will avoid the abstractions and relativism in understanding periodization and memories, leading to predominate, in perspective, the significance historically objectified. Our hypothesis is that the Time is counted and Memories are posted in accordance with the social uses; in this sense, the calendars are used for the instrumentalization of perception. In our view, it is sufficient that the perceptibility and the performances are materialized in the objectification of cultural memories; therefore, we propose the search of the rhythm of the everyday experiences as the *social sense* of periodization.

KEYWORDS: Historical experience; Archeology of time; Periodization; Cultural memory.

“A ideia de tempo é conceitualmente múltipla; o tempo é plural em vez de singular” (NUNES, 2013, p. 23), polissêmico, significando a sucessão de acontecimentos. A abordagem narratológica do Tempo e da Memória impõe no conjunto das significâncias, para uma compreensão conceptual, os acontecimentos documentalmente constitutivos das memórias. Referimo-nos à memória na perspectiva da continuidade relacional, como “um processo permanente de construção e reconstrução, *um trabalho*” (MENESES, 1992, p. 10) composto suscetível a fluidez, como as identidades em processo. Isto permite-nos inferir que

a memória enquanto processo subordinado à dinâmica social desautoriza, seja a ideia de construção do passado, seja a de uma função de almoxarifado desse passado. A

elaboração da memória se dá no presente e para responder a solicitações do presente (MENESES, 1992, p. 11).

A ruptura processa-se na medida em que o documento é transformado em monumento afixando o acontecimento enquanto *ocorrencial*, explosivo no sentido em que “com sua fumaça excessiva, enche a consciência dos contemporâneos, mas não dura, vê-se apenas sua chama” (BRAUDEL, 2009, p. 45). Com efeito, o documento anexa em si mesmo os tempos do factual e da afecção que fazem variar a duração do acontecimento, o que pode desencadear em fragmentos de lembranças.

Nesse caso, em todas as formas da vida podemos destacar uma periodização temporal na apreensão da vida econômica, social, literária, religiosa, política, das quais fazem parte os locais geográficos e as construções datadas de fatos institucionais. As durações curta, média e longa (e longuíssima duração) são uma fórmula de oposição à “história ocorrencial” e colocadas por Fernand Braudel (2009, p. 44) acima das oscilações cíclicas e das conjunturas; dessa forma, apreende-se as miudezas do passado mesmo se se considerar que o tempo curto é o mais enganador das durações. Resulta daí, como constatou Braudel (2009, p. 47), a diversidade em relação aos centros de interesse, as modificações metodológicas, as alterações do tempo histórico e as velocidades de conjunturas com seus ciclos, interciclos, *crisis* e a tendência secular. Contra esta organização do tempo, Jacques Le Goff (2015) considera adequado falar em *períodos*, que deu origem no século XX ao derivado “periodização”.

“A relação entre o começo e o fim, chamado *intervalo*, de determinado movimento, o cômputo de sua *duração*, bem como a passagem de um intervalo a outro numa ordem que liga o anterior ao posterior, chamado de *sucessão*” (NUNES, 2013, p. 18) contribuem para a nossa compreensão do *Tempo*, precedida dos dados *medida*, *datação* e *repetição*. A concepção, no entanto, depende das experiências individual e coletiva e das estruturas sociais, sabendo-se que todo relato da história é fragmentado pela visão perspectivista. Com relação aos conceitos, numa pluralidade de concepções, aludimos ao tempo *físico* ligado ao tempo *cronológico* (percebido ora em função do passado, ora em função de projetos futuros), tempo *natural* (tempo psicológico, tempo vivido) e ao tempo *cósmico* (contado na medida de movimentos intervalados e em seu processo de mudança, independente do sujeito e mediante grandezas).

Elucidemos, portanto, numa perspectivação processual. “Seja lá o que for o tempo, ele não é uma categoria determinada sociologicamente, nem um universal da língua natural impresso nos circuitos cerebrais, ou um conceito determinado endogenamente, ou coisas semelhantes” (GELL, 2014, p. 140). Como há variação sistemática, é razoável considerarmos os ciclos temporais, duração cíclica, sistemas de classificação social,

categorização ritual e as relações historicamente eventuais; além disso, a “duração” quase sempre tem por referência a periodicidade e a recorrência ou praticabilidade no lugar de vivência; supondo que tempo – não sendo nenhum recurso natural não pode ser economizado – e lugar são dimensões do mundo real.

Para a conexão com o *tempo histórico* será necessário atentar para a duração e as causas dos acontecimentos. Para Benedito Nunes (2013, p. 18), “a combinação entre continuidade e mudança permite conceber o *tempo histórico* como um processo de ritmo variável e não uniforme”, no qual “os momentos passados, sob forma de herança acumulada, continuam agindo sobre o presente”. Este aspecto do tempo fornece-nos o acesso à questão da “memória”, sempre associada às perspectivas sobre o tempo. Como função individual, o tempo está no centro da investigação psicológica e em sua dimensão historiográfica e antropológica, usada para a promoção da coesão de povos, sendo um fenômeno dependente dos contextos (LAVABRE, 2011, p. 362).

Cabe assinalar as abordagens sobre a *memória* citadas por Marie-Claire Lavabre (2011): *lieux de mémoire* (Pierre Nora), *travail de mémoire* (Paul Ricoeur) e *cadres de la mémoire* (Maurice Halbwachs). Os usos políticos das memórias, não raro como estratégicas de lembranças, são baseados em personagens; esses usos, por vezes, referem-se às experiências vividas e transmitidas pelo povo, mas também a partir de mitologias coletivas (LAVABRE, 2011, p. 363–364). Em sua função social, essas “memórias comunicativas” ficam estabelecidas num tempo-lugar contextual, por serem pertinentes as condições sociais nas quais foram produzidas as representações objetificadas do passado.

Metodologicamente, na busca antropológica de acontecimentos de longa duração temos em vista a estrutura e função da sociedade; na pesquisa da história, a estrutura é “uma realidade que o tempo utiliza mal e veicula mui longamente” (BRAUDEL, 2009, p. 49), sendo, portanto, limite para a história, em que se inserem as coerções espirituais e geográficas como quadros mentais de longa duração e maior complexidade. Por outro lado, as extensões de história lenta – sua semi-imobilidade – tornam-se a chave para pensar todos os milhares de estouros do tempo histórico. Em qualquer desses casos, é necessário resgatar a função do lugar ou o ambiente interno.

Nos mesmos contextos temáticos de tempo e memória, o espaço e o tempo são compreendidos como uma unidade. Sandra Lencioni (2009, p. 152) coloca em debate as representações, o imaginário e as fantasias humanas como construções mentais, reveladores de lugares e características socioculturais; acrescentaríamos, reveladores da percepção e apreensão do tempo na vida cotidiana porque

o lugar transcende sua realidade objetiva e é interpretado como um conjunto de significados. Nesse sentido, os monumentos, as obras de arte, assim como cidades são lugares porque são um conjunto de significados. Por outro lado, quando o lugar já não se coloca como um conjunto de significados, na maioria das vezes por causa da tecnologia que transforma todos os lugares em espaços homogêneos, em verdadeiros “clones paisagísticos”, os lugares passam a ser não-lugares (LENCIONI, 2009, p. 154).

Esta observação de Sandra Lencioni, conduzida pela interpretação da realidade no estudo do espaço, contribui com a concepção do tempo também como conhecimento intuitivo representado inclusive nas recordações objetificadas. Talvez, o grande perigo venha a ser a explicitação apenas dos acontecimentos que tiveram consequências, o que chamamos de “eventos importantes”¹, pois a tarefa de reconstruir, dominar, através de hipóteses e explicações leva à simplificação do tempo e do lugar, além de abolir as estruturas e os contextos. De certa forma, isso diz respeito aos monumentos, outro aspecto que ainda destacaremos.

O problema posto apresenta o passado como construção e expatriamento. Aqui o postulado didático de Braudel (2009, p. 59) ganha maior importância: “Não pensar apenas no tempo curto, não crer que somente os atores que fazem barulho sejam os mais autênticos; há outros e silenciosos”. Isto é válido para os esquematismos; por exemplo, o plano de fundo dos anacrônicos *modelos* ou teorias das “influências” em meio ambiente de culturas de mobilidade (mesmo quando submetido a alguma estrutura política), no qual ocorrem interações e, ao menos, mínimas trocas materiais a serem levadas a falar. Como dado elementar, todas as estruturas da história são dinâmicas, operadas com variadas possibilidades de comunicação objetificada para dar sentido à ideia de tempo.

Para o historiador, tudo começa, tudo acaba pelo tempo, um tempo matemático e demiúrgico, do qual seria fácil sorrir, tempo como que exterior aos homens, “exógeno”, diriam os economistas, que os impele, os constrange, arrebatando seus tempos particulares de cores diversas: sim, o tempo imperioso do mundo (BRAUDEL, 2009, p. 72).

Essa noção de tempo difere da concepção sociológica, das dimensões que particularizam as realidades sociais, estabelece o jogo da sincronia e diacronia e fornece mecanismos para imobilizar uma dada

¹ “Os eventos são as mudanças que acontecem às coisas, que produzem novas situações” (GELL, 2014, p. 153).

imagem; mesmo assentindo que as estruturas se reconstroem – a observação histórica o confirma –, é necessário saber a duração dos movimentos vitais, pois as temporalidades também são construídas. Uma vez mais, estruturas (tempo e lugar/local) e os acontecimentos (documento e monumento/memória), ambos suscetíveis a serem transformados em patrimônio porque, no dizer de François Hartog (2014, p. 197), “o patrimônio torna visível, expressa uma certa ordem do tempo, na qual a dimensão do passado conta”.

POSTULADOS DE TEMPO E MEMÓRIA

Na apresentação metodológica da teoria, talvez tenhamos diminuído o predomínio do *Tempo* relativamente ao lugar e aos objetos. Foi Reinhart Koselleck (2011a, p. 171) quem afirmou que, a partir da Modernidade “o historiador pôde se dar ao luxo de ‘produzir’ história: avaliar as causas, acompanhar circunstâncias de longo prazo, alterar a disposição do começo e do fim de uma história; pôde esboçar sistemas mais adequados à complexidade das histórias do que a mera adição de conhecimentos”. Com o controle de documentos e fontes, o historiador colocou os pressupostos acima da própria História. À parte os postulados, dos quais evidenciaremos as aporias, os termos “tempo” e “memória” não se autodefinem, necessitando, portanto, das distinções.

Ferdinand de Saussure, citado por Le Goff (2012, p. 206), afirmou que “o hebreu nem sequer conhece o que existe entre passado, presente e futuro”; o sentido de continuidade em relação ao conhecimento do passado surge em *Yiśrā'ēl* no período monárquico, revelando, “a seu modo, a interpretação de uma continuidade, um domínio da perenidade que, excedendo a memória popular, gera a História e a concepção histórica do passado de uma nação ou de uma comunidade” (GIBERT, 1986, p. 304). Quanto à origem da história na Grécia antiga, a ideia de que há repetições só tem sentido para uma mentalidade não histórica (CHÂTELET, 1996, p. 12). Em geral, na oposição passado/presente, nas sociedades da Antiguidade², o passado é apresentado como idade mítica e depende tanto da consciência histórica quanto da condição social de quem fala; psicologicamente, depende da percepção do tempo.

A chave de compreensão da valoração impressionista de atividades sociais foi formulada por Alfred Gell, quando insistiu que

os camponeses são tão atormentados pelas exigências do tempo e da oportunidade fugaz como os urbanitas de qualquer tipo, na verdade até mais do que eles porque a

² “Antiguidade” (*antiquitas*), sinônimo de “autoridade” (*auctoritas*).

natureza do processo de trabalho agrícola impõe custos de oportunidade pesados a qualquer tipo de atraso ou de reestruturação *ad hoc* do cronograma de trabalho (GELL, 2014, p. 68).

A “lógica” é divergente quanto “às crenças contingentes que temos sobre o funcionamento do mundo” (GELL, 2014, p. 64), por isso a premissa de que o tempo presente é acelerado e o tempo passado – em períodos da Antiguidade – foi ou era lento é equívoca e relativista na medida em que o anacronismo das análises que visam a quantificação “argumenta a favor da unidade do tempo, não de sua multiplicidade” (GELL, 2014, p. 71); a inexistência de imobilidade não conflitua com a falta de efeitos cumulativos do tempo histórico, pelo contrário – nesse caso reconhece-se a qualidade do tempo histórico –, associa os instrumentos de poder a um determinado calendário que inibe o bom senso; isto é válido para os *umeda* (etnia da Papua Nova Guiné), para etnias balinesas (Indonésia), para os *azande* (habitantes das regiões dos rios Nilo e Congo), os *kybele* (povo argelino) etc. e também para os relógios de sol (ver figuras 1 e 2).

De um ponto de vista, o tempo está muito ligado ao mundo real, no sentido de que ele não pode ser captado separadamente de processos específicos do mundo real que se materializam em tempo real; e de outro ponto de vista ele está isolado demais para ser conceitualmente útil, no sentido de que não há qualquer articulação entre tempo e espaço, tempo e causalidade, tempo e número, geometria e lógica de um modo geral. O tempo é pré-operatório, portanto, não pode ser incorporado em modelos analítico/explicativos abstratos do tipo tão essencial no pensamento científico e técnico (GELL, 2014, p. 102).

A aporia estabelecida deve ser resolvida em parte postulando o dinamismo não ao tempo mas ao Ser, assim como relacionando a cultura ao saber local ao invés de encapsulá-lo a um princípio abstrato; conceptualmente, sem ignorar que as medições do tempo e as mediações sociais não são propriedades universais. De outro modo, talvez o próprio sentido da consciência histórica requeira algum argumento do bom senso, apresentado por Clifford Geertz (2014) como a sabedoria coloquial integrada num sistema cultural. Especificamente com relação à periodização comunizada, a causalidade ou “mística” dimensiona a natureza da metodicidade como conceito argumentativo em face dos acasos contraditados e da não materialidade de evento sazonal. Desse ponto de vista, o “bom senso” define a praticabilidade para as

periodizações de grandezas socioétnicas com um calendário local, portanto com calendário e memórias conformizados para projetar o “tipo de dia”.

Por outro lado, este procedimento ainda não resolve a persistente indefinição do tempo em relação ao “pensamento selvagem” como totalizante, atemporal, ou múltiplo; em qualquer dos casos, as temporalidades tendem a ser relativas. Contra a ideia de neutralidade do tempo, entendemos que ele avança com diferentes velocidades, de forma polifônica – imobilidades, deslocamentos contínuos e ritmo temporal nos espaços de experiências humanas. Há grandezas socioétnicas, como algumas tribos australianas, em que o presente é transferido para o passado; em outras, como entre os *azande*, o presente participa do futuro (LE GOFF, 2012, p. 209–210). Não raro, predomina o tempo da regularidade – o que nos leva à *memória*. A memória situa-se no plano de apreensão do tempo, como fenômeno psicológico ligado à vida social; por meio do documento, a comunicação externa, as informações que representam o passado são simultaneamente atualizadas e armazenadas (LE GOFF, 2012, p. 405–407).

Figura 1: Relógio de sol (ostracon) do período da 19ª dinastia, ou século XIII AEC, encontrado no chão da cabana de um trabalhador, no Vale dos Reis. O semicírculo apresenta 12 seções de cerca de 15 graus, sendo que ao centro há uma cavidade para inserir um pino de onde lançaria uma sombra para mostrar as horas do dia.



Fonte: Livescience / University of Basel³.

³ Imagem disponível no site: <http://www.livescience.com/28057-ancient-egyptian-sundial-discovered.html>.

Diante dessas percepções, seria razoável constatar que a praticidade acaba por gerar operações de conhecimento de historicidades coletivas. Confrontado com a lonjura histórica de tempo, espaço, acontecimento e representação, o estudioso do passado dispõe sempre de operações excludentes nas quais “ao testemunho, cujo crédito se baseia na confiança outorgada à testemunha, opõe-se a natureza indiciária do documento” (CHARTIER, 2015, p. 21), sem outra opção a não ser, na construção da explicação, abonar apenas os indícios verificáveis, projeta-se duas relevâncias: a primeira, de Reinhart Koselleck (2014, p. 273), “representações diferentes dos mesmos eventos podem ser igualmente verdadeiras”; a segunda, de Jacques Le Goff (2012, p. 522), “qualquer documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro – incluindo talvez sobretudo os falsos – e falso, porque um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem”. Note-se com isso que, como demonstrado por Roger Chartier (2015, p. 23), a pesquisa ganha a certificação referencial, pois a memória verossímil é a fiadora da veracidade de um passado que não pode ser essencialmente reconstruído – passado que tem discursos inscritos e encenações materializadas próprios de um tempo e de um lugar.

Portanto, é inútil pretender identificar a cultura, a religião ou a literatura “popular” a partir de práticas, crenças ou textos que seriam específicos delas. O essencial está em outro lugar, na atenção sobre os mecanismos que fazem os dominados interiorizarem sua própria inferioridade ou ilegitimidade e, contraditoriamente, sobre as lógicas graças às quais uma cultura dominada consegue preservar algo de sua coerência simbólica (CHARTIER, 2015, p. 47).

Esse posicionamento metodológico apõe uma prática processual, em relação à pesquisa documentária, em que esteja presente na busca do real a apreensão do social, atento à desigualdade de recursos de que dispõem os indivíduos quanto ao registro de sua própria história. Em adição, esse marcador faz parte da leitura das diferentes temporalidades geradoras do tempo presente. Neste ponto nos aproximamos da questão relevante acerca da divisão da história.

O trabalho de periodização obriga o historiador a levar em conta o pensamento dominante, num espaço tão amplo quanto possível, dos homens e mulheres que viveram na época considerada. A Idade Média começou em uma nota pessimista. A periodização que a Igreja fez prevalecer é a de Agostinho e das seis idades do mundo, sendo a sexta, a última, aquela a partir da qual viveriam os humanos,

esperando Juízo Final e depois a eternidade. Mas a fórmula retida foi *mundus senescit*, “o mundo envelhece”, e daí resultava, como testemunham as crônicas e os sermões, a ideia de que o mundo se decompunha e caminhava não para sua salvação, mas para sua desgraça (LE GOFF, 2015, p. 79–80).

Observa-se o tempo pensado em paralelo à vida humana, baseada principalmente no livro do sábio bíblico Daniel e nas distinções periodizadas de Agostinho; com a finitude humana refletida no pessimismo da época, ficava obstruído todo raciocínio que indicasse a ideia de progresso. Ironicamente, a “salvação” chegou pelo pensamento moderno articulado em alguns monastérios. “O desejo de periodização só apareceu nos séculos XIV e XV, ao final do período que, precisamente, foi definido em primeiro lugar: a Idade Média” (LE GOFF, 2015, p. 25); seguindo os conceitos então incontestes, “Antiguidade”, imaginária e reservada a Grécia e Roma antigas pelos eruditos, significava “envelhecimento”. Segundo Le Goff (2015, p. 26–27), o primeiro a utilizar a expressão *media ætas* foi o poeta Petrarca (1304–1374) e o primeiro a empregar à expressão a ideia de periodização cronológica, *media tempestas*, em distinção a “moderno” foi o bibliotecário Giovanni Andrea (1417–1475); a expressão *Media Ætas* como período é atestada desde 1518 por meio do erudito Joachim von Watt.

A periodização tem intenção também de avaliar as sequências temporalizadas e controlar o passado, “aliás, a imagem de um período histórico pode mudar com o tempo”, por isso mesmo “a periodização, obra do homem, é portanto ao mesmo tempo artificial e provisória” (LE GOFF, 2015, p. 29). É uma ferramenta do historiador, mas não apenas. E nesse sentido Le Goff avança além de Braudel quando introduz na longa duração a periodização da história, por possibilitar uma combinação de continuidade e descontinuidade.

Antes de retomarmos a objetificação cristalizadora de memórias: “a duração não medida e o tempo medido coexistem, e a periodização só pode ser aplicada a campos de civilização limitados, sendo que a mundialização consiste em encontrar em seguida as relações entre esses conjuntos” (LE GOFF, 2015, p. 133). Lembramos que a etapa da mundialização que vivemos é a da comunicação; ademais, o termo “mundialização” não resolve controvérsias, assim como “secularização”, “temporalização” e outros “pós”. Porque a referência a um dado período provém da experiência do ambiente vivencial cotidiano do agente histórico.

Figura 2: Relógio de sol encontrado na Grécia, de c. 300 EC, de mármore pentélico com quatro superfícies inscritas, inscrito com o nome de Fedro, filho de Zoilos.



Fonte: British Museum.

Jacques Le Goff deixa-nos em seu último livro com várias provocações. Aceitamos a que mais satisfaz ao nosso tema, sobre a divisão do tempo. A presumida aceleração do tempo chega-nos com o progresso, “a primeira categoria temporal genuinamente histórica” (KOSELLECK, 2014, p. 152). Mas a aceleração não é da história, e sim na história, haja vista que o conceito de uma história que contém em si todas as medidas de comparação, fundada no século XVIII, “não permite estabelecer medidas fora de si mesmo que permitiriam demonstrar ou até mesmo calcular uma aceleração ‘da história’” (KOSELLECK, 2014, p. 156). A questão então são as expectativas e as mediações.

“Tempo” não se opõe a “eternidade”: o tempo se apropria da eternidade. Todos os pares de oposição dualistas de origem cristã se dissolvem sob a precondição, considerada de validade geral, de que o tempo mundial da história não só evoca problemas, mas também provoca suas soluções. Em outras palavras: a oposição entre passado e futuro passa a ocupar a posição central, dispensando a oposição entre aquém e além (KOSELLECK, 2014, p. 171).

E as mudanças de velocidade nada mais são do que a percepção subjetiva da experiência cotidiana do progresso, com a qual contribuiu a

introdução da técnica maquinal na produção anteriormente organizada por meio da divisão cognitiva do trabalho social. “Graças à aceleração, o ato e a reflexão se aproximaram um do outro: o ser humano já não tem como não refugiar-se no futuro e planejá-lo, pois os dados da experiência própria e alheia se tornam cada vez mais disponíveis” (KOSELLECK, 2014, p. 185). No entanto, a nosso ver, o futuro continuará a existir como horizonte de expectativa das precondições da história e categoria de sentido da espera tanto do prognosticado quanto do imprevisto.

Por outra perspectiva, situando a história, Reinhart Koselleck (2014, p. 202) distingue três níveis de tempo viabilizadores de futuro: “a sucessão de curto prazo do antes e do depois, que caracteriza as nossas obrigações diárias”, depois as “tendências de médio prazo, de discursos de acontecimentos nos quais influi uma plenitude de fatores que fogem ao controle dos agentes” e o “nível de duração meta-histórica, que só por isso ainda não é atemporal”, contendo inúmeras experiências que podem ser reaplicadas.

Tais esclarecimentos permitem-nos enunciar as distinções da memória. Memória *específica* (objetiva, ideológica etc.), memória *étnica* e memória *artificial*, assim como entre tempo *físico* (linear; pode definir a distância objetiva entre culturas e incluem os *movimentos vitais*), tempo *cronológico* (calendário) e tempo *linguístico* (locutório)⁴. Para o nosso objetivo de priorizar as experiências, o tempo *linguístico* e a memória *étnica* devem ser destacados porque fundamentam-se, entre as grandezas socioétnicas ágrafas e de letramento tardio, por meio das experiências familiares e de mitos de origem, cujo papel traditivo é o de manter a coesão da população, mas sem o mecanismo escolar para unificar a versão do mito e a narração do acontecimento histórico. À *mnēmē* e ao *mnēmōn* são facultadas maiores possibilidades criativas; num mundo escolar, o *mnēmōn* é substituído pelo *scriptor*.

As memórias de discursos, encenações culturais e demais acontecimentos sociais possibilitam atestar a veracidade das histórias. “Uma característica importante da narrativa histórica: ela surge no limiar entre as lendas, os mitos e os contos de fadas, de um lado, e o anseio por notícias confiáveis, de outro” (KOSELLECK, 2014, p. 267); a tradição, que não faz separação entre verdade e ficção, desempenha o papel de facilitadora da compreensão de algo talvez obscuro. A observação dessa evolução remete-nos para a transformação do documento em monumento, resultado da utilização intencionalmente ideológica pelas camadas

⁴ Alfred Gell (2014, p. 292) desconsidera qualquer possível diferença teórica entre tempo “físico”, “biológico”, “social” ou “psicológico”, embora admita que “possamos facilmente distinguir eventos físicos, biológicos, sociais e psicológicos, e interpretá-los como momentos em processos físicos, biológicos, sociais ou psicológicos”. Para Gell, “a questão fundamental de uma categoria abstrata tal como ‘tempo’ é precisamente que ela fornece os meios para a unificação relativa de categorias de processo que, sem ela, seriam diversos”.

dirigentes da sociedade. Autêntico ou falso, o documento é uma montagem; um produto sem neutralidade do ambiente que o produziu, que ao ser estudado na perspectiva de dados arquivísticos transforma-se em monumento. Naturalmente, essa descoberta valeu-se das percepções da modernidade.

Assim pode-se afirmar - numa dialogia entre historiador e antropólogo - que, diante do tempo, “no próprio ato de documentação, o relato já se transforma em passado” (KOSELLECK, 2014, p. 269) e que “o *factum* é o que *foi* feito ou concluído, algo que, invariavelmente, é passado em relação aos atos de registro, interpretação e escrita” (FABIAN, 2013, p. 102). Com o século XVIII chegou a exigência de não apenas apreender as condições previamente dadas para o acontecimento, era preciso voltar a atenção para o fato de que “as histórias do passado, situadas fora da lembrança coletiva, constituíam mero complemento da experiência histórica do presente” (KOSELLECK, 2011a, p. 172).

No mesmo lastro da experiência, invariavelmente reelaborada como tradição nas sociedades baseadas em linhagem de parentesco, inclusive por transmissão institucional, dirigem-se as longuíssimas temporalidades passado e futuro, que “jamais chegam a coincidir, assim como uma expectativa jamais pode ser deduzida totalmente da experiência” (KOSELLECK, 2011b, p. 310). De sorte que “se o *lugar* do orador é sempre um artefato”, como afirmou Hartog (2014, p. 165), devemos apreender os tempos nos contextos das culturas, considerando o fato de que “o tempo prático é não homogêneo porque qualquer pedaço de duração determinado é cognitivamente relevante apenas em conjunção a processos socialmente relevantes, governados por um esquema de expectativas” (GELL, 2014, p. 107).

TEMPO E MEMÓRIA NAS CULTURAS

O conhecimento das culturas adquire-se à maneira de um ato temporal, linear na tradição judaico-cristã e cíclico, para os não cristãos. “Prefigurada na tradição cristã, mas crucialmente transformada durante o Iluminismo, a ideia de um conhecimento do Tempo, que é um conhecimento superior, tornou-se uma parte integral do equipamento intelectual da antropologia” (FABIAN, 2013, p. 47). A cronologia bíblica é afixada como tempo após a Criação e tempo da Salvação, tempo esse controlado pelos fatos e dependente das narrativas, invariável e por isso impraticável num “sistema cartesiano de coordenadas tempo-espaco que permitisse ao cientista traçar uma infinidade de dados *rotineiros* sobre o tempo neutro” (FABIAN, 2013, p. 50). Como todo conhecimento etnológico é de natureza política, o estabelecimento do objeto, do Outro na cultura,

depende da forma como se usa o tempo nessa operação. Dito isto, na medida em que nos cabe dimensionar as posições dos agentes, o conceito de cultura, além de paralelos equívocos como “fato transcendental”, é o “funcionamento da atividade humana como tal” (STRATHERN, 2015b, p. 446).

Consideremos as conexões documentárias literárias e os acontecimentos e encenações ritualísticas objetificados: estão repletos de conotações morais, estéticas e políticas; e seria uma proposição ilusória afirmar que o pesquisador as explora por meios puramente técnicos e não também ideológicos, com suas duplas antigo/moderno, primitivo/civilizado e passado/presente fazendo parte de um discurso temporalizador. Mesmo “o tempo verbal só tem referência indireta ao Tempo no ‘mundo real’ fora da situação comunicativa do texto” (FABIAN, 2013, p. 111); mais consentâneo ao preensível, inexistente dado temporal histórico, ainda que sejam definidas as relações em termos temporais.

O tempo não é algo que encontramos como uma característica da realidade contingente, como se ele estivesse fora de nós, esperando para ser percebido como mesas e cadeiras e o resto dos conteúdos perceptíveis do universo. Em vez disso, o tempo subjetivo surge como uma característica inescapável do próprio processo perceptual, que entra na percepção de qualquer coisa, seja ela o que for. O tempo como uma dimensão abstrata não tem nenhuma forma perceptível, e nesse sentido não existe nada chamado percepção do tempo. Há apenas percepção do mundo em geral, em todos os seus aspectos que, se ele muda ou não, é percebido por meio de um processo cognitivo que consiste do “ciclo perceptual” endógeno, ou das “modificações retencionais” de Husserl, isto é, por meio de um processo cognitivo que consiste de mudanças ou diferenças cumulativas que ocorrem com o passar do tempo (GELL, 2014, p. 216).

Ora, nesta perspectiva Henri Hubert (2016, p. 57) obviamente antecipou-se, ainda que as suas referências conduzam a dados específicos da magia e da religião, quando descobriu que “as unidades de tempo não são unidades de medida, mas unidades de um ritmo, no qual a alternância das diversidades conduz periodicamente ao semelhante”. Em adição, a objetividade e a subjetividade serão inseparáveis enquanto for insuperável o simbólico como ponto de vista, limitando a alteridade do Outro, ainda que o Outro esteja apenas representado; outra teoria consiste na *simultaneidade*, uma nova tentativa de absorção temporal das culturas das frínias.

O tempo como objeto requer a clareza quanto ao fato de que relativamente “os cronologistas da antiguidade, incluindo os do antigo Oriente Próximo, mediam o tempo em termos de escolhas arbitrárias, a partir de um ponto fixado no passado que poderia ser a ascensão ao poder de um rei ou de uma dinastia” (POZZER, 2013, p. 15). A precisão que as datas e cronologias de crônicas da Mesopotâmia fornecem não pode ser deliberadamente utilizada como parâmetro para a contagem do tempo em regiões estruturalmente díspares.

A contagem de um período cronológico de 1.000 anos. Ele pode ser medido por dois calendários antigos diferentes. O calendário lunar mede o “ano” em intervalos de treze luas novas, definidas arbitrariamente, onde cada uma contém 29 ou 30 dias, perfazendo um ano de 354 dias. Já o calendário solar possui um ano de 365 dias. Assim, a diferença entre o calendário lunar e o calendário solar, para um período de 1.000 anos, é de cerca de 11.000 dias, isto é, de 30 anos! (POZZER, 2013, p. 19).

Figura 3: Muro da cidade de Elam invadido pelo exército do rei assírio Ashurbanipal em 645 AEC.



Fonte: Franck Raux. Louvre, Paris, France. ART454177. Photo Credit: © RMN-Grand Palais / Art Resource, NY.

Estes cálculos inexistem nas análises de Henri Hubert (2016, p. 69), mas ele enunciou que “a reputação astronômica dos assírios e dos babilônios leva a considerar o seu calendário como o protótipo perfeito de um sistema de divisão do tempo fundado a partir do curso dos astros”. Considerando as questões acerca da cronologia, na qual incluímos a invenção egípcia da divisão do dia solar em 24 horas no final do século XIV A.E.C., Katia Pozzer (2013) sequer alude à questão fundante dos processos de afixação de calendários regionais, ou seja, o saber coloquial como orientador do ritmo de atividades cotidianas, inclusive eventos celebrativos – à guisa de efeito etnográfico. Temos o problema do ponto de vista: o que os historiadores veem talvez seja diferente do que os antropólogos reconstroem; podem ser os mesmos objetos com problemas formulados por outras perspectivas, inquirindo os indícios antes que as evidências.

Hartog (2013, p. 21) salientou que “como ocorre com maior frequência, os tempos relevantes da inquirição surgem por ocasião de momentos de encontro ou de choque entre duas culturas e duas formas de história: como se pode verificar em relação ao mundo mesopotâmico e ao antigo Israel”. O tempo de crise torna-se propício para as retomadas traditivas para a projeção de referências ordenadoras, concomitante à legitimação de um poder, de novas instituições. Hartog cita como um dos exemplos “as novas redações deuteronomistas da Bíblia”, como perspectiva de longo alcance.

Sobretudo externamente, um novo problema surge da operação em que diferentes formas de temporalidade são apreendidas desde o passado mais distante, às vezes instrumentalizadas no tempo presente à par de anacronismos, sob a condição de que “o tempo é a cronologia, e a cronologia é o princípio de classificação dos objetos históricos” (HARTOG, 2013, p. 25). Destarte, em meio às articulações propiciadas pelas experiências no tempo, estão as memórias voltadas à rememoração pedagógica e as memórias voltadas à memorização controlada. Convém, para além dos processos cognitivos, acrescentar que “a experiência – de onde nasceram as divisões do tempo fundadas a partir da astronomia – é facilitada pela experiência de contagens convencionais prévias, as quais permitiram apreciar a duração das revoluções glaciais. Ela se apresenta, em alguma medida, como a verificação de uma previsão” (HUBERT, 2016, p. 69). No caso do antigo *Yiśrā’ēl*, temos memória da história e história-memória no sentido de ensino e aprendizagem.

François Hartog (2013, p. 31) propõe exemplos mesopotâmicos no princípio explicativo ao que ele designa de evidência e nós, indícios. De Akkad, no terceiro milênio A.E.C., e Mari (Tell Hariri), no segundo milênio, constata-se que nas historiografias régias os adivinhos mantinham uma lógica do precedente em seus escritos de legitimação, nos quais houve uma transição da descrição do futuro para a inscrição anunciativa de um

acontecimento consumado. A ideia básica é a de que primeiro teve origem a adivinhação, depois a história; ou o divinatório e o historiográfico dependiam dos mesmos espaços.

Nos dois casos, a estrutura e a função da sociedade podem responder a coisas da vida comunizada. Tomemos o pastoralismo; a questão não seria sobre a mecânica da criação de um tipo de gado, o que é menos importante, mas sobre questões fundamentais da mobilidade, que “traz constrangimentos, que obviamente tem a ver com o tempo e o espaço, mas também tem a ver com a organização” (PORTER, 2009, p. 202). Anne Porter apresenta dois casos de suas pesquisas arqueológicas na Mesopotâmia: textos de Der, sítio da região de Mari, e dois sítios conectados, Tell Banat e Tell Chuera. Porter (2009, p. 218) afirma que naqueles sítios “as limitações de distância e dispersão forjadas por grupos movendo-se longe de casa em busca de subsistência deu origem à materialização de ideologias de parentesco em várias formas de distanciação tempo-espaço”.

Do mesmo modo, o nosso interesse pela estrutura e pelos contextos se deve ao fato de ambos fundarem o meio ambiente do acontecimento transformado em memória que, por sua vez, é capaz de gerar questionamentos vinculados aos períodos temporais. Questionamentos porquanto a nossa relação com o tempo é parte de um regime que privilegia o presente, tendo como panorâmica “um futuro confinado, um futuro imprevisível, um presente onipresente e um passado, incessante e compulsivamente, visitado e revisitado” (HARTOG, 2013, p. 251). Não seria por isso que Paul Ricœur (2014, p. 360) tenha afirmado que “a temporalidade constitui a precondição existencial da referência da memória e da história ao passado”?

Para as novas proposições acerca do tempo há quem recomende à teologia interpretar o tempo histórico (RICŒUR, 2014, p. 365). Esta seria a tarefa hermenêutica da teologia, na qual as instâncias – ou domínios – da temporalidade fossem exploradas sob o signo da “cronosofia”, para maior proveito da memória, a “matéria-prima da história”, mas sem aprisionar a história. Afinal, para interpretar a equação proposta, é preciso dissolver antigas convenções. Neste percurso, interessa ver a memória histórica como afecção de culturas, numa interpretação de imagens postulada por Marilyn Strathern (2015a, p. 215), na qual “o tempo não é uma linha que divide os acontecimentos; ele [o tempo] reside na capacidade de uma imagem evocar o passado e o futuro simultaneamente” em um lugar de vivências, conquanto “o espaço não é uma área delimitada por pontos; ele [o espaço] é a afetividade que uma imagem tem ao fazer o observador pensar sobre aqui e acolá, sobre ele mesmo e os outros”, como meios mnemônicos (conferir figura 3; a pertinência da figura 4 consiste na própria apresentação de um crânio).

CONCLUSÃO

Na atividade arqueológica ficou evidente a possibilidade de um debate entre Koselleck e Gell caso particularizássemos as linguagens, e entre Fabian e Chartier, caso aprofundássemos a análise do “ponto de vista” como sistema cultural e não o saber coloquial. À maneira de quem chega aos *sítios*, apresentamos a cultura. Resta-nos agora elucidar os pressupostos, abordando as distinções visíveis das rememorações. A estrutura da memória não estagnada, possibilitada pela constante configuração e reconfiguração de imagens, é composta por mosaicos frequentemente distinguidos na escrita destacada das técnicas de memorização funcionais.

Com a escrita, por outro lado, enquanto *médium* cumulativo paradigmático extracorporal, ultrapassa-se esse horizonte das culturas orais da memória. Com a escrita pode-se registrar e acumular mais do que se poderia evocar por meio da recordação. Com isso, distende-se a relação entre recordação e identidade; a diferença entre memória cumulativa e funcional está embasada nessa distensão. O *potencial* da escrita consiste na codificação e acumulação de informações, para além de seus portadores vivos e em que independa de atualização em encenações coletivas. O problema da escrita consiste na acumulação de informações, que tende a ser limitada. Por meio de *media* cumulativos extracorporais e independentes da memória humana, vai pelos ares o horizonte da recordação viva e corporificada e criam-se condições de existência para arquivos culturais, saber abstrato e tradição esquecida (ASSMANN, 2011, p. 150).

A memória funcional seria então a nossa fonte primária, fosse o acesso menos restritivo em relação à memória histórica – cumulativa e sem identidade, objetificado. Nesse caso, a memória funcional predominaria mais pela produção de sentido emergente do que pela estabilização, portando a dupla desvantagem de nela prevalecer a desordem e, segundo Aleida Assmann (2011, p. 149), a significação ser uma construção posterior. Nos espaços da recordação, Assmann (2011, p. 186) conclui que “o filólogo torna-se cúmplice do arqueólogo, ambos se entendem como antagonistas do tempo e virtuosos da memória, ambos curam, nos monumentos e textos, as feridas que o tempo lhes infligiu”. Ainda melhor se deixarem permanecer os lugares etiológicos.

Figura 4: Crânio de Jericó (c. 17cm e 3.4 kg; c. 8500-6000 a.C.).



Fonte: British Museum, London, UK. Museum number 127414.

Para as caracterizações de memórias coletivas tomamos a escrituração canônica do antigo *Yisrā'ēl* como exemplo, com seu tempo descontínuo. A elaborada construção das memórias, por vezes subordinando fontes e remodelando tradições fundantes populares, deixou poucos textos arquivísticos de negócios cotidianos, mas uma grande biblioteca universal, na qual estão identificados alguns anais monumentais com fins didáticos nos livros dos reis de *Yisrā'ēl* e de *Yēhūdāh* – derivação de registros oficiais, ficção e narração histórica.

Possivelmente, na redação de registros do patrimônio do templo de *Yērūšālam*, o palácio tenha contado com cronógrafos ou historiadores (SETERS, 2008, p. 311). Todavia, para a periodização da história, embora não tenhamos evidência, “as reformas religiosas (ou apostasias) é que subdividem os períodos históricos” (SETERS, 2008, p. 327), o que apenas superficialmente explica a pouca importância dedicada aos acontecimentos políticos. De acordo com John van Seters (2008, p. 364), embora a crônica

não represente uma escrita da história a sua forma acabou criando a base literária para a reconstrução do passado; a nosso ver, as genealogias e cronologias são compilações de lendas e tradições populares, o que não subtrai o valor dos esquemas cronológicos.

Com a análise da memória e da temporalidade, na nossa pesquisa, sinalizando sempre as culturas de mobilidade da Antiguidade, mesmo quando as referências autorais não se situavam incidentalmente nos estudos clássicos, a metodologia que adotamos possibilita-nos regionalizar o olhar cultural para o antigo *Yisrā'ēl*. O povo da memória é também o povo das muitas conexões materiais. A identificação de *Yhwh* com *'Ēl*: as tradições veterotestamentárias, sem nenhuma analogia de hibridismo ou mutação, afixou a distinção entre essas duas divindades como continuidade, por vezes adjetivada; nada óbvio, ao que Mark Smith (2006, p. 230) esclarece que “na Bíblia, a representação de Israel sobre seu passado também incorpora competição e compromisso acerca do significado desse passado”.

Em adição, com relação à afirmação cultural de *Yhwh* mantemo-nos nas caracterizações de tempo e memória: as narrações canônicas apresentam como um conflito ininterrupto envolvendo todo o povo, o que é “na realidade histórica, entre uma minoria monoteísta e a maioria politeísta e sincrética” (ASSMANN, 2010, p. 185), dimensionando o contexto da reconstrução do passado por uma comunidade memorial. Permanece, sobretudo, a dinâmica social, lembrada por Ulpiano Bezerra de Meneses (1992), mesmo quando o objeto for o *canōn* (que sanciona a hermenêutica!), pois a substância a ser escavada tanto na Memória quanto no Tempo são os contextos do passado, sem, no entanto, serem apresentados como suportes nem das redes de interrelações nem das ideologias – ambas referencialmente redutoras de contextos –, mas como uma espécie de fisiologia das experiências reportáveis dos agentes históricos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2011.

ASSMANN, Jan. **La mémoire culturelle**: écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques. Paris: Éditions Flammarion, 2010.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. In: **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 41–78.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Tempo e memória do passado: apreensão de culturas por meio de experiências. **Tessituras**, Pelotas, v. 4, n. 2, p. 11–33, jul./dez. 2016.

CHARTIER, Roger. **A história e a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CHÂTELET, François. **La naissance de l'histoire**. Paris: Éditions de Minuit, 1996. Tomo 1.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.

GEERTZ, Clifford. O senso comum como um sistema cultural. In: _____. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 77–97.

GELL, Alfred. **A antropologia do tempo**: construções culturais de mapas e imagens temporais. Petrópolis: Vozes, 2014.

GIBERT, Pierre. **A Bíblia na origem da história**. São Paulo: Paulinas, 1986.

HARTOG, François. **Evidência da história**: o que os historiadores veem. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

HUBERT, Henri. **Estudo sumário da representação do tempo na religião e na magia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Pontifícia Universidade Católica, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. Ponto de vista, perspectiva e temporalidade: contribuição à apreensão historiográfica da história. In: _____. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Pontifícia Universidade Católica, 2011a. p. 161–188.

_____. “Espaço de experiência” e “espaço de expectativa”: duas categorias históricas. In: _____. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Pontifícia Universidade Católica, 2011b. p. 305–327.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Tempo e memória do passado: apreensão de culturas por meio de experiências. **Tessituras**, Pelotas, v. 4, n. 2, p. 11–33, jul./dez. 2016.

LAVABRE, Marie-Claire. Historiography and memory. In: TUCKER, Aviezer (Org.). **A companion to the philosophy of history and historiography**. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011. p. 362-370.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 6. ed. Tradução de Bernardo Leitão *et alii*. Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2012.

_____. **A história deve ser dividida em pedaços?**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 2015.

LENCIONI, Sandra. **Região e geografia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A história, cativa da memória?: para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 34, p. 9-24, 1992.

NUNES, Benedito. **O tempo na narrativa**. São Paulo: Loyola, 2013.

PORTER, Anne. Beyond dimorphism: ideologies and materialities of kinship as time-space distancing. In: SZUCHMAN, Jeffrey (Org.). **Nomads, tribes, and the state in the ancient Near East: cross-disciplinary perspective**. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2009. p. 201-225.

POZZER, Katia Maria Paim. Medir o tempo, um saber mesopotâmico. **NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 13-24, 2013.

RICŒUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2014.

SETERS, John van. **Em busca da história**: historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SMITH, Mark S. **O memorial de Deus**: história, memória e a experiência do divino no antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

STRATHERN, Marilyn. Artefatos da história: os eventos e a interpretação das imagens. In: _____. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac Naify, 2015a. p. 211-229.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Tempo e memória do passado: apreensão de culturas por meio de experiências. **Tessituras**, Pelotas, v. 4, n. 2, p. 11-33, jul./dez. 2016.

_____. Ambientes internos: um comentário etnográfico sobre a questão da escala. In: _____. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac Naify, 2015b. p. 439–466.

AUTOR

João Batista Ribeiro Santos

Docente da Escola de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Mestre em História Política, com pesquisa em “História Antiga e Medieval”, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IFCH/UERJ) e Mestre e Doutorando em Ciências da Religião, com pesquisa em “Literatura e religião no mundo bíblico”, pela Universidade Metodista de São Paulo (ECEH/UMESP). É pesquisador do Grupo de Pesquisa Arqueologia do Antigo Oriente Próximo (CNPq 4338921870858325) e editor do periódico *Caminhando* (DOI: 10.15603/). E-mail: joao.ribeiro@metodista.br.

Recebido em: 11/05/2016.

Aprovado em: 22/09/2016.

Publicado em: 28/06/2017.