

PODEMOS FALAR EM REALIDADE NA HISTÓRIA? REFLEXÕES SOBRE TEMPO E ESPAÇO A PARTIR DE JACQUES RANCIÈRE E HENRI LEFEBVRE

Maira Eveline Schmitz*

RESUMO

Com a *linguistturn*, a teoria da História viu crescer a ênfase na linguagem enquanto possibilidade de compreensão dos processos sociais. Tornou-se cada vez mais difícil, para uma epistemologia da História, chegar ao “real” e questionou-se inclusive a teoria da História enquanto experiência e prática. Na esteira da discussão de vários historiadores, percebe-se, neste sentido, uma tendência em legitimar o ofício do historiador a partir da relação que este estabelece com a categoria de tempo. Nesta direção, optou-se por abordar neste texto algumas proposições de dois filósofos franceses da segunda metade do século XX, os quais se dedicaram a analisar a complexidade da temporalidade para a compreensão das sociedades: Jacques Rancière e Henri Lefebvre. Sem um caráter conclusivo, pretende-se relacionar as considerações de Jacques Rancière a respeito do anacronismo e da temporalidade na história às proposições de Henri Lefebvre sobre o método regressivo-progressivo, além de abordar possíveis aproximações entre a teoria da produção do espaço de Lefebvre e a estética e a partilha do sensível de Rancière.

Palavras-chave: Tempo - Espaço - Jacques Rancière - Henri Lefebvre

ABSTRACT

With the linguist turn, the theory of history has increased the emphasis on language as a possibility of understanding social processes. It has become increasingly difficult for an epistemology of history to get to the 'real' and even the theory of history has been questioned as experience and practice. Trought the discussion of various historians, there is a tendency in this sense to legitimize the historian's craft from the relationship he establishes with the category of time. In this direction, it was decided to address in this text some propositions of

* Professora efetiva de História no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Farroupilha – Campus Santa Rosa. Mestre em História pela Universidade Federal de Pelotas. Licenciada em História pela Universidade Federal do Rio Grande. Doutoranda em História na Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: maira.schmitz@gmail.com

two French philosophers of the second half of the 20th, who dedicated their work to analyzing the complexity of temporality for the understanding of societies: Jacques Rancière and Henri Lefebvre. Without a conclusive character, it is intended to relate Jacques Rancière's considerations regarding anachronism and temporality in history to Henri Lefebvre's propositions about the regressive-progressive method, and to approach possible approximations between Lefebvre's theory of production of the space and Rancière's aesthetics and the sharing of the sensible.

Key words: Time – Space - Jacques Rancière - Henri Lefebvre

O que os homens têm adorado há milênios, o Deus que mantém tudo unido (...) nada mais é que o próprio tempo. Não uma entidade que pensa e age, mas uma lei física com a qual se pode barganhar tão pouco quanto o próprio destino. Deus é o tempo. E o tempo não tem misericórdia.

(...)

Por que a gente fala isso? “Ter tempo”.

*Como é que podemos ter tempo se é ele que nos tem?*¹

“Você acredita na realidade?” Bruno Latour assinala que, para uma pessoa questionar a sua crença na realidade, é preciso que tenha antes se distanciado dela a ponto de se tornar plausível o medo de perdê-la. O autor não responde à pergunta, mas indica que a possibilidade deste medo possui uma história intelectual. Ora, o medo de perder a realidade só é possível para uma mente colocada na estranha posição de contemplar o mundo de dentro para fora, ou seja, um cérebro extirpado, descolado de seu corpo e de sua ecologia normal (LATOUR, 2001, p. 16).

A criação intelectual deste cérebro extirpado teria ocorrido com René Descartes, no século XVII. Desde então, a separação mente-corpo parece ter guiado a ciência e a filosofia modernas, ainda que muitos autores e correntes se esforcem por reverter esta cisão e nos conectar novamente à realidade. Latour (2001) aponta que estas diversas tentativas conseguiram propor somente um “kit de sobrevivência” ao cérebro extirpado; uma solução externa que poderia restabelecer algum contato razoavelmente seguro com o

¹ Citações retiradas da série alemã Dark (Netflix, 2019), obra de ficção científica que traz interessantes reflexões filosóficas acerca das múltiplas temporalidades que formam e deformam um determinado espaço.

mundo exterior. Substituiu-se o Deus cartesiano pelos estímulos dos empiristas, pelo *a priori* universal de Kant, pela sociedade, pelo próprio indivíduo. A busca, assim, deu-se sempre por uma totalidade.

Esse caráter da epistemologia trouxe consequências para a teoria da História. Se não é possível atingirmos a realidade, de que forma nosso ofício poderia ter legitimidade? Principalmente com a virada linguística a partir dos anos sessenta e a ênfase na linguagem enquanto toda a possibilidade de compreensão, tornou-se cada vez mais difícil chegar ao real. Consolidou-se uma visão da História como jogo de representações, deslocado da “verdade”, onde há tantos discursos quanto indivíduos falantes. Não há conhecimento fora da linguagem e a história passa a ser vista como um modo de interpretar o mundo, sem conhecê-lo de fato.

Com a proeminência da hermenêutica como método, consolida-se a perspectiva de que “a narrativa histórica” se constitui como “ciência da história” e “como a arte de sua representação ou sua narração” (KOSELLECK, 2014: 92). A cisão entre corpo e consciência acentuou, portanto, a separação entre o material e o simbólico, entre o real e o ficcional. Disto decorrem dois problemas:

O primeiro problema concerne à relação entre história e historicidade, isto é, a relação do agente histórico com o ser falante. O segundo concerne à ideia de ficção e à relação entre a racionalidade ficcional e os modos de explicação da realidade histórica e social, entre a razão das ficções e a razão dos fatos. (RANCIÈRE, 2005, p. 52)

A realidade histórica e social apartada do discurso levantou questões sobre quem *age* e sobre quem *fala/escreve* sobre o passado, desembocando em uma noção que separou a narrativa histórica da escrita ficcional, a partir de um senso de autoridade e do significado de cada um dos tipos de escrita. A dicotomia entre ficção e realidade, neste sentido, levou muitos estudiosos a questionarem o quê, de fato, concederia *status* de verdade – ou pelo menos de verossimilhança – ao ofício do historiador.

Várias análises sobre a possibilidade de uma epistemologia da História se colocam desde então, questionando mesmo a teoria da História enquanto experiência e prática. Percebe-se, neste sentido, uma tendência em legitimar o ofício do historiador a partir da relação que este estabelece com a categoria de tempo. Se não abarca o real de fato, o historiador conseguiria – a partir de dados

empíricos e/ou do discurso – pelo menos determinar uma lógica sobre as temporalidades da história, dissecando-as, categorizando-as e lhes conferindo sentido.

A própria noção de tempo, entretanto, pode ser questionada enquanto um elemento *a priori* e universal do fazer histórico. Renán Silva (2015), historiador colombiano, é taxativo ao afirmar que é preciso historicizar os próprios conceitos e as categorias que são aplicadas aos objetos. Para ele, a análise histórica tem especificidades e requisitos próprios, mas que se relacionam com três elementos: com a atenção dada pelo historiador para o tempo e o espaço, com o nexu que estabelece com uma documentação específica e com a determinação de épocas históricas. É preciso entender como cada categoria agiu nestas variadas épocas históricas, a fim de exercitar uma análise crítica e aberta.

De todo modo, Silva coloca o ofício do historiador como um lugar de muitas dúvidas e ressalta que, mesmo tomando todos os cuidados e precauções, dois problemas emergem com frequência e profundidade: o etnocentrismo e o anacronismo (2015, p. 61). Para o autor, este último configura uma confusão da ordem de épocas, ao mesmo momento em que implica uma presentificação do historiador em relação ao seu objeto. Se o “diferencial” do historiador em relação a outras Ciências Humanas é a habilidade de lidar com a temporalidade, o anacronismo se torna o grande obstáculo para o conhecimento histórico.

Nesta direção, optou-se por abordar neste texto algumas proposições de dois filósofos franceses da segunda metade do século XX, os quais se dedicaram a analisar a complexidade da temporalidade para a compreensão das sociedades: Jacques Rancière e Henri Lefebvre. Por muitos denominados como autores (dissidentes) marxistas e pós-althusserianos, criticaram a fetichização de alguns conceitos, ampliando-os a fim de dar conta da modernidade do século XX. Nesta direção, além de considerarem a noção de tempo, abarcaram também a espacialidade, levando luz a uma análise crítica e não anti-histórica destas duas categorias. Enfatizaram, assim, o tempo-espaço como fundamentais para uma teoria nas ciências humanas e pensaram a arte, a poesia, a vida cotidiana e o utópico para a transformação da sociedade.

A aproximação entre Rancière e Lefebvre não é inédita. Alguns autores já discorreram sobre traços comuns de suas obras, principalmente no que se refere à teoria da produção do espaço de Lefebvre e a estética e a partilha do sensível de Rancière (BÜSCHER-ULBRICH, 2012; KNEBEL; 2018; SEVILLA-BUITRAGO,

2015). Sem um caráter conclusivo, neste ensaio pretende-se relacionar também as considerações feitas por Jacques Rancière a respeito do anacronismo e da temporalidade na história às proposições de Henri Lefebvre sobre o método regressivo-progressivo e a centralidade do espaço para a compreensão da realidade – estes muito utilizados em abordagens da Sociologia e Geografia, mas que pouco ensejo obtiveram no campo historiográfico.

O tempo e as temporalidades como elementos para uma teoria da História

Reinhart Koselleck afirma que a teoria da História “aponta o caráter duplo de toda história, ou seja, tanto os nexos entre os acontecimentos como para a maneira de representá-los” (2014, p. 93). Baseando-se na hermenêutica de Gadamer, o autor indica que “sem uma referência temporal, qualquer compreensão permanece muda” (2014, p. 91); a História, assim, não observa somente os modos de representar e apresentar o passado, mas às próprias “condições de possibilidade das histórias, levando em conta as aporias da finitude do homem em sua temporalidade” (2014, p. 92). Koselleck visa justificar que existem precondições da História que não se esgotam na linguagem, nem dependem de textos, transformando o estatuto epistemológico da história, o qual está relacionado fundamentalmente com a categoria de tempo.

Jörn Rüsen (2015) reelabora a tese de Koselleck, apontando que para se apreender cognitivamente o campo da experiência do histórico, três pontos são fundamentais: a) a mobilidade temporal na dinâmica do mundo, com o entendimento de que o mundo é mutável e que parece ao homem como tal; b) a temporalidade como fonte principal da significância do mundo pelo homem, então tempo e sentido devem ser considerados em conjunto; e c) a fonte de sentido da temporalidade como fator do pensamento histórico, onde a mudança temporal do mundo passa a ser pensável como história no momento em que é dotada de sentido pelos homens (RÜSEN, 2015, p. 117-119).

O tempo e a mudança são vistas, nesta direção, como centrais para o entendimento da história: não somente para o sentido que dá à narrativa do historiador – criando laços temporais e uma lógica de imbricação entre os acontecimentos –, mas fundamentalmente para a própria possibilidade da historicidade. Só há história na medida em que as tensões entre indivíduos e grupos conferem mobilidade ao ser e ao devir.

Jacques Rancière (2011), também aponta a centralidade do conceito de tempo. Para ele, é justamente este entendimento da história como uma sucessão lógica de acontecimentos/fatos – conferido pela noção de tempo histórico – que contribui para a dissociação entre a realidade e o discurso, tão característica da ciência moderna.

Segundo o autor, assim, o dilema entre discurso da realidade e narrativa de ficção não é uma questão de metodologia ou epistemologia da história. “A constituição da história como discurso científico implica um nó de questões filosóficas que (...) concerne às relações do tempo, da palavra e da verdade” (RANCIÈRE, 2011, p. 22). Em um contexto em que categorias como semelhança e possível ganharam força, sendo legitimadas na forma como o historiador arranja a sua narrativa, o dilema vira uma questão de *poética*: um modo de construção de intrigas, de disposição das partes e de anunciação.

No âmago desse nó filosófico encontra-se o “pecado mortal” do historiador: a noção de anacronismo. Muitos autores discutiram este problema do ofício do historiador e invariavelmente recorreram à Lucien Febvre e sua célebre obra sobre Rabelais e a questão da descrença no século XVI. Febvre “oferecia uma definição simples e ilustrativa desse obstáculo ao conhecimento histórico em nosso contexto. ‘Não haveremos substituído seu pensamento pelo nosso e por trás das palavras que empregam [as pessoas de uma época] não poríamos significados que eles não pensaram de modo algum que tivessem’”. (SILVA, 2015, p. 62)

O termo – anacronismo – surgiu para explicar problemas da ordem da narrativa poética e ficcional, onde “os direitos da ficção são inversamente proporcionais à proximidade do tempo” (RANCIÈRE, 2011, p. 24). Quanto mais aproximado do presente, menos é permitida a confusão, não das datas, mas das épocas. “O debate poético lança a ideia de uma relação essencial entre a verdade e o presente” (2011, p. 25).

O que seria, entretanto, uma *época*? Este conceito que, conforme Silva, nunca foi bem esclarecido pelos historiadores, mas do qual não podem se desprender. De forma sucinta, “constituem momentos singulares da existência das sociedades”, ou seja, “como uma sociedade imagina a si mesma e produz as categorias mentais e lógicas com as quais ordena e fixa os limites da imaginação, quer dizer, o horizonte do possível e, portanto, o marco do provável, do pensável e do crível” (SILVA, 2015p. 23-24).

Para Rancière, uma época “é um determinado recorte de tempo numa economia da revelação” (2011, p. 26). Elase delimita

quando o tempo é transformado em eternidade – puro presente – e esta se desdobra, dando a conhecer a verdade no tempo. Para o autor, nesta direção, a identidade do verdadeiro no tempo de uma época é construída a partir do desdobramento de duas imagens.

A primeira é a delimitação da ordem causal, onde causa e efeito assumem o lugar do antes e depois. Substitui-se a ordem sucessiva pela ordem de sua implicação recíproca, construindo-se uma totalidade significativa (RANCIÈRE, 2011, p. 27). A promoção da história como discurso verdadeiro passa pela sua capacidade de imitar a potência da generalidade poética, em outras palavras, pela capacidade de construir intrigas em um encadeamento tido como *necessário*, articulando os acontecimentos em uma lógica dotada de sentido próprio e homogêneo, criando a eternidade – a verdade – de uma época (2011, p. 28).

A segunda imagem dá ênfase à permanência. “É o tempo coagulado das épocas, imanência dos seus fenômenos” (RANCIÈRE, 2011, p. 27). A verdade da história constitui-se a partir da “imanência do tempo como princípio de copresença e de coopertencimento dos fenômenos” (2011, p. 28). Ser de determinada época corresponde a assemelhar-se com o seu tempo. Rancière, assim, afirma que “o pertencimento a um tempo é estritamente idêntico ao pertencimento à crença” (2011, p. 33-34), ou seja, a ciência moderna constitui-se na noção de que os fenômenos e os seres de uma determinada época correspondem na “crença” e na “verdade” que determina este tempo. Não é possível ser/estar fora de seu tempo.

Para que a história seja ciência, é preciso que seu tempo se assemelhe o máximo possível à eternidade. E como isso ocorre? Sendo o tempo um puro presente, um princípio de copresença dos sujeitos históricos. (...) Seres que carregam o seu tempo em seu sorpor, em todos os seus modos de ser e fazer, e que o carregam na alma, sob o nome de crença. (RANCIÈRE, 2011, p. 36)

A semelhança do tempo com a crença é o que garante a verdade no discurso do historiador. Nesta direção, o objeto da ciência é a crença das épocas. Isto implica que o agente histórico não conhece o seu tempo de fato; somente a distância do homem da ciência permite apreender o tempo como eternidade e conhecer o que caracteriza cada época. “A teoria do tempo implicada na denúncia do anacronismo tem portanto um duplo desdobramento: resgata o tempo, o torna mais parecido possível com a eternidade;

dá a ciência como objeto específico o seu outro, o ser feito de tempo” (RANCIÈRE, 2011, p. 39).

Perder de vista a eternidade do tempo e, conseqüentemente, a crença, é incorrer no erro do anacronismo. O anacronismo pressupõe dois movimentos: um de ordem horizontal da ordem dos tempos (problema de sucessão) e outro de ordem vertical do tempo na hierarquia dos seres (problema de partilha do tempo, no sentido da parte que cabe a cada qual) (RANCIÈRE, 2011, p. 23).

A concepção de que o tempo segue movimentos horizontais e verticais é trazida por Henri Lefebvre já em 1949, no artigo “Problemas de sociologia rural”, retomada em “Perspectivas de sociologia rural”, de 1953. O autor aponta que muitas outras metodologias foram propostas buscando compreender a complexidade histórica das relações sociais. Cita, inclusive, o pioneirismo de Marc Bloch ao tratar sobre a história rural, mas pontua que a teoria histórico-cultural falha porque autoriza “a construção arbitrária de complexos e sustenta o estudo dos fatos por um procedimento hipotético-dedutivo a partir destes complexos compostos de uma técnica e uma ideologia” (LEFEBVRE, 1978, p. 70).

De certo modo, a crítica vai ao encontro do que tratou Rancière quando delimitou que a ideia de anacronismo como um erro deve ser abolida. A história, quando submete a existência ao possível, se torna anti-histórica (2011, p. 46); oculta as condições mesmas de toda historicidade (2011, p. 48).

Há história à medida que os homens não se assemelham ao seu tempo, à medida em que eles agem em ruptura com o seu tempo, com a linha de temporalidade que os coloca em seus lugares impondo-lhes fazer do seu tempo este ou aquele emprego. Mas essa ruptura mesma só é possível pela possibilidade de conectar essa linha de temporalidades com outras, pela multiplicidade de linhas de temporalidade presentes em um tempo. (RANCIÈRE, 2011, p. 47)

Para Lefebvre, a complexidade horizontal, nas formações e estruturas de uma mesma época histórica, manifesta diferenças essenciais, as quais podem chegar mesmo ao antagonismo (1978, p. 63). Em cada caso, em cada nível, é possível um estudo sócio-lógico que considere comparativamente as técnicas, sua relação com o grupo humano e estrutura social, ou seja, o conjunto das condições em determinado momento (1978, p. 64). Já a complexidade vertical – ou histórica – oferece à observação e à análise a coexistência de formações de idade e épocas distintas (1978, p. 64). Com esta proposição, abre-se o campo de análise

para a coexistência e a copresença de crenças/verdades distintas em uma mesma época histórica.

Lefebvre propõe, então, um método para compreender a manifestação das temporalidades que ficou conhecido como regressivo-progressivo, ou genético-histórico. Defende que, para se entender a complexidade das relações sociais no tempo e no espaço, é preciso reconhecer que estas relações sociais não são uniformes, nem têm a mesma idade. Sugere, então, três etapas no método.

A primeira etapa é a análise descritiva, abordando a complexidade horizontal, ou seja, o mapeamento da diversidade de relações sociais realizadas em um período determinado. A segunda etapa consiste na análise regressiva, de complexidade vertical, verificando a coexistência de relações sociais no mesmo espaço, mas com datas distintas. Por fim, efetua-se a análise histórico-genética, uma espécie de “reencontro do presente”, determinando quais as práticas sociais que constituem o ambiente social, definindo-as, caracterizando-as e situando-as no cotidiano (MARTINS, 1996; LEFEBVRE, 1978, p. 71). Com isto, Lefebvre defende que as tensões que dão origem à história não partem somente de grupos ou ideias diferentes, que disputam uma mesma época. Muitas vezes, a contradição decorre de temporalidades distintas: o diverso, assim, não necessariamente é contemporâneo.

Existem, então, como indica Rancière, modos de conexão que podem ser chamados positivamente de anacronias. “A multiplicidade das linhas de temporalidades, dos sentidos mesmo de tempo incluídos em um mesmo tempo, é a condição do agir histórico” (2011: 48). Para que o agir histórico, em suas múltiplas linhas temporais se torne observável, contudo, é preciso que as contradições estejam localizadas. O tempo, enquanto possibilitador da história, deve ser identificado a um espaço.

O espaço como conciliador entre sujeito e realidade

Luciën Febvre, ao enfatizar uma história sem anacronismo, com o tempo longo sobre o tempo curto e a espessura do social como objeto, personifica o paradigma moderno de cientificidade na história. Privilegiando um determinado tipo de tempo, sua verdade historiográfica implica em um duplo sentido: “a ordem da imitação da verdade no tempo e a partilha entre aqueles que sabem e aqueles que não sabem” (RANCIÈRE, 2011, p. 40). Essa ordem deve ser garantida por especialistas, os historiadores, e qualquer desobediência – seja de palavras ou ideias – pode ameaçá-la.

Rancière (2005, p. 16) e Latour (2001, p. 24) utilizam o mesmo exemplo das *Górgias* de Platão para clarificar esta ameaça à “realidade”: o medo de Cálicles, que detém o poder político - o poder da razão - em relação ao poder da massa. Há esforços para manter os trabalhadores longe das decisões da cidade; assim, escravos e artesãos não podem participar das coisas comuns da cidade porque não têm tempo para se dedicar a outra coisa que não seja seu trabalho. Cada qual tem seu lugar: é a partilha do sensível.

Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha. (RANCIÈRE, 2005, p. 15)

A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que exerce sua atividade. “É um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência” (RANCIÈRE, 2005, p. 16).

Acontece, portanto, que a questão de “verdade” na história não concerne somente à uma questão de tempo, mas também do reconhecimento de uma questão de lugar e do espaço onde se dá a ver as relações sociais nas suas múltiplas temporalidades. A teoria da história, enquanto ciência, talvez ainda falhe em priorizar o temporal sobre o espaço onde as relações ocorrem. A cisão entre corpo e mente do cérebro extirpado consolidou uma epistemologia que também não consegue conectar o ser e o devir à materialidade de onde atuam.

Daniel Miller, lembra que, historicamente, para a filosofia moderna “a meta da vida é transcender o aparentemente óbvio”, como “a pedra que nós sentimos na sola do sapato, ou o corpo como núcleo da nossa existência sensorial. A verdade vem de nossa percepção de que isso é mera ilusão” (2013, p. 105). A fim de superar esta dicotomia entre o sensorial/simbólico, o material/imaterial, Renán Silva propõe que se permita dar lugar na sociedade também a “criações do espírito e da imaginação” enquanto realidades, uma vez que elas não são menos sociais do que as demais. “É possível estudá-las em seu papel de formadoras

da realidade e de formadas pela realidade” (SILVA, 2015, p. 27). Não existem, afinal, ideias desencarnadas sem relação com os processos materiais da vida social, sendo tarefa vencida questionar a existência da realidade com base em argumentos de ordem simbólica e puramente imaterial.

Nesta perspectiva, pode-se afirmar que a “realidade” nos escapa porque em muitas análises deixamos de considerá-la – e as relações sociais que a compõe – como *produção*. Os dados empíricos – os vestígios, as fontes – tomados enquanto meras abstrações, ou representações, contribuem para legitimar o discurso do historiador como única verdade, ainda que não seja uma verdade absoluta. Quando assumimos, portanto, que “nem o objeto nem o social apresentam o caráter inumano”, não estamos negando a existência de um mundo exterior enquanto tal, mas simplesmente, propondo que ele inexistente em um caráter a-histórico (LATOURET, 2001, p. 28). A realidade existe – respondendo à pergunta de Latour – e pode ser apreendida na medida em que é produção humana nas condições históricas.

Para Henri Lefebvre, esta produção possui relações de ordem, portanto de simultaneidade e de sincronismo. “Mais que invariâncias ou constâncias, essa passagem incessante da temporalidade (sucessão, encadeamento) à espacialidade (simultaneidade, sincronização) define toda ação produtora” (LEFEBVRE, 2006, p. 110). O problema da realidade, nesta perspectiva, passa a ter outra conotação:

A realidade dita social é dupla, múltipla, plural. Em que medida ela assegura uma realidade? Ela não a tem mais, ela não a é mais, à maneira de uma materialidade. Ela contém, ela implica abstrações terrivelmente concretas (ainda e sempre: o dinheiro, a mercadoria, a troca de bens materiais), assim como formas “puras”, como as da troca, da linguagem, do signo, das equivalências, reciprocidades, contratos etc. (LEFEBVRE, 2006, p. 123)

Se não podemos apreender o passado como foi na sua totalidade, é porque este é permeado de contradições; a realidade é observável sempre a partir de perspectivas, de escolhas. O subjetivo, a representação, a linguagem e os modos pelos quais estes se manifestam ao historiador também constituem elementos do real.

Acredita-se, portanto, que uma reconciliação do cérebro extirpado com a realidade, no caso da História, passa necessariamente por uma conciliação/contradição contínua entre

tempo e espaço. Lefebvre foi um dos primeiros pensadores das ciências humanas e sociais a apontar para a importância também da espacialidade, indicando inclusive que a metade do século XX não evidencia somente uma virada linguística, mas uma virada espacial. Na sua obra, “o espaço representa simultaneidade, a ordem sincrônica da realidade social. *Tempo*, por outro lado, denota a ordem diacrônica e, assim, o processo histórico da produção social” (SCHMID, 2012, p. 91). Importante salientar que o tempo e o espaço não existem de forma universal, sendo produzidos no contexto de uma sociedade específica; portanto, são relacionais e fundamentalmente históricos.

Lefebvre vive praticamente todo o século XX (1901-1991) e sua obra, integrada por mais de 70 publicações, compõe uma totalidade interligada de noções que vão sendo aprofundadas, mas que partem de alguns pontos e influências comuns. Schmid (2012) demonstra que, a fim de entender a centralidade que o espaço vai adquirindo, é preciso identificar o caminho epistemológico percorrido pelo autor. Toda a abordagem lefebvriana parte do que ficou conhecido como a “dialética da tríade”, uma proposição de se pensar o pensamento dialético em uma contradição não de duas partes, mas de três, em um processo de “superação/suprassunção” contínuo e sempre aberto.

A dialética da tríade foi constituída a partir da análise da epistemologia de Hegel e Marx, incorporadas à de Nietzsche, sendo os três autores parte da tríade constitutiva de sua obra para pensar a prática social.

A prática social material tomada como ponto de partida da vida e da análise constitui o primeiro momento. Ela permanece em contradição com o segundo momento: conhecimento, linguagem e palavra escrita, compreendidos por Lefebvre como abstração, como poder concreto e como compulsão ou constrangimento. O terceiro momento envolve poesia e desejo como formas de transcendência que ajudam o devir a prevalecer sobre a morte. Lefebvre, porém, não para nessa suprassunção em transcendência e poesia. (SCHMID, 2012, p. 95)

A figura triádica não termina em uma síntese; os momentos existem continuamente em interação, em conflito ou em aliança entre si. Desta maneira, os três momentos são dialeticamente interconectados: prática social material [Marx]; linguagem e pensamento [Hegel]; e o ato criativo, poético [Nietzsche] (SCHMID, 2012, p. 91).

A primeira proposição tríada de Lefebvre se deu para estudos da linguagem. O ponto alto de sua formatação, como apontado por estudiosos de sua obra, entretanto, ocorre com a publicação de *A produção do espaço*, em 1974, e as noções de percebido-concebido-vivido para o entendimento das relações sociais na espacialidade. Com a ênfase na teoria sobre a produção (social) do espaço (social), o autor propõe conciliar as categorias de tempo e espaço para a realização entre sujeito e realidade, entre discurso e corporalidade.

Cabe ressaltar que Lefebvre considera o espaço como uma produção humana, mas não da mesma forma que outros artefatos. “O espaço (social) não é uma coisa dentre outras coisas, um simples produto”, pois ele engloba as outras coisas produzidas e compreende suas relações em sua coexistência e simultaneidade, em uma ordem e desordem relativas. A teoria da produção do espaço deu origem a duas tríades, duplamente determinadas e designadas, onde a primeira tem uma clara influência fenomenológica, enquanto a segunda parte de uma abordagem linguística/semiótica (SCHMID, 2012).

Na primeira tríade, a *prática espacial* “designa a dimensão material da atividade e interação sociais”, as quais por sua parte residem sobre uma base material determinada, a exemplo da morfologia urbana. Esta categoria implica focar no aspecto da “simultaneidade das atividades” no espaço, “como as redes de interação e comunicação se erguem na vida cotidiana (ex. a conexão diária entre casa e o local de trabalho) ou no processo de produção (relações de produção e troca)” (SCHMID, 2012, p. 99).

A *representação do espaço* consiste em identificar as representações que dão uma imagem e desta forma definem o espaço, as quais podem ser variadas, apresentando similaridades e diferenças. Servem “como um esquema organizador ou um quadro de referência para a comunicação, que permite uma orientação (espacial) e, assim, ao mesmo tempo, co-determina a atividade” (SCHMID, 2012, p. 100). Incluem-se aqui, inclusive, as teorias científicas do espaço, uma vez que estas representações emergem ao nível do discurso, sendo linguisticamente definidas e demarcadas (2012, p. 99).

Por fim, esta tríade traz os *espaços de representação*, a dimensão simbólica do espaço. “Esta dimensão da produção do espaço refere-se ao processo de significação que se conecta a um símbolo” (SCHMID, 2012, p. 99), assim, a “ordem material que aflora na superfície pode tornar-se ela mesma um veículo

transmitindo significados. Dessa maneira, um simbolismo (espacial) se desenvolve expressando e invocando normas, valores e experiências sociais” (2012, p. 100). A produção do espaço possui, então, três dimensões relacionadas dialeticamente, mas que não se excluem, nem resultam em uma síntese fechada. É possível separar cada um dos elementos, fragmentando a análise (o que muitas vezes ocorre nos estudos históricos).

Lefebvre não encerra sua proposição neste ponto, indicando uma segunda tríade, a qual permite relacionar a produção espacial com a (re)produção das relações sociais no tempo. Nesta segunda análise tridimensional, cada elemento também pode ser dissecado e considerado independentemente. O autor, entretanto, aponta que um depende do outro para agir na realidade social e é a contradição entre estes fatores que confere historicidade aos processos.

A segunda figura tridimensional compõe-se do espaço percebido-concebido-vivido. O *espaço percebido* é o um aspecto perceptível que pode ser apreendido por meio dos sentidos, relacionando-se diretamente com a materialidade, com a *prática espacial*. Prossequindo, o espaço não pode ser percebido enquanto tal sem ter sido *concebido* previamente em pensamento: a junção de elementos para formar um “todo” que é então designado como espaço resume um ato de pensamento que é ligado à produção do conhecimento (*a representação do espaço*). A terceira dimensão significa o mundo como ele é experimentado na prática da vida cotidiana: é o *espaço vivido* (efetivado a partir dos *espaços de representação*). Lefebvre é taxativo, entretanto, ao evidenciar que a experiência prática não é integralmente exaurida pela análise teórica – sempre há um resíduo apreendido somente pela poesia e pela arte (SCHMID, 2012, p. 102).

O cerne da teoria da produção do espaço identifica, em suma, três momentos da produção: a produção material, a produção de conhecimento e a produção de significados. O objeto não é o espaço em si mesmo, nem mesmo o ordenamento dos objetos e artefatos (materiais) no espaço, mas as relações sociais que conferem materialidade e sentido ao local da ação humana. O espaço é para ser entendido em um sentido ativo como uma intrincada rede de relações que é produzida e reproduzida continuamente. “O objeto da análise é, conseqüentemente, o processo ativo de produção que acontece no tempo” (SCHMID, 2012, 103).

Considerações

Como observado anteriormente, o presente ensaio não pretendeu esgotar o tema ou as obras dos autores citados. Objetivou-se somente um exercício mental de desnaturalização dos conceitos de tempo e espaço, tão caros à prática historiadora, mas também negligenciados em sua própria historicidade. Assim como propôs Lefebvre, pensando a dialética tríada, o processo intelectual deve estar continuamente aberto, encarando as alianças e contradições.

Observou-se, de modo geral, que Latour, Rancière e Lefebvre parecem chegar a considerações em comum: que o estatuto de verdade – e a forma como se lida com o *real* – está mais associado a uma questão de política, de poder discursivo, do que propriamente a dilemas epistemológicos. O cérebro extirpado serve, principalmente, a quem ambiciona deter o poder da razão.

Considerar que o tempo se apresenta de formas diversas, que as múltiplas temporalidades humanas se entrecruzam, implica reconhecer que nem todos os seres – especialmente os humanos – ocupam o mesmo lugar na hierarquia posta. Quando se assinala a contradição entre temporalidades, aponta-se também para a virtualidade do tempo, para o devir, evidenciando que há desigualdades não somente econômicas, mas da própria realização do humano na sua potencialidade. O tempo presente não anda em descompasso só com o passado, mas com o futuro.

A realidade social na história, dessa forma, não é a verdade objetiva do passado – inapreensível porque efêmero e sempre mediado. O subjetivo, a representação, a linguagem e os modos pelos quais estes se manifestam ao historiador também constituem elementos do real. Negar que a abstração possa ser *real*, é negar os efeitos que os discursos têm. Dizer que a realidade é inatingível, desloca a materialidade para um campo “profano” do conhecimento, negligenciando que o cotidiano, o trabalho e a própria arte são formas de agir no espaço e que contêm a força da transformação.

Renán Silva, ao colocar o anacronismo – e seu par etnocentrismo – como o grande obstáculo ao conhecimento histórico, o faz declarando que, *sem maiores dúvidas*, é a nossa experiência empobrecida do presente que nos faz pensar um passado tão limitado em suas potencialidades. As visões hegemônicas sobre determinadas épocas e locais – como a perspectiva de uma Colômbia majoritariamente violenta, no caso da nacionalidade do autor – impõe limites às atividades e ao

conhecimento. São grandes matrizes formadoras de preconceitos, nos separam e cindem, fazendo da vida social uma fonte de desconfiança frente aos demais e de confiança soberba e cega no “nosso” (SILVA, 2015: 71). O nosso presente, desta forma, “projetamos também no tempo (...) e terminamos pensando que assim como para nossas vidas de hoje somente vemos uma *trajetória possível*, fixada pelas condições presentes em que habitamos este mundo, também deve ocorrer a respeito do passado” (SILVA, 2015: 72).

Rancièrre aponta que a utopia pode ser o não-lugar, mas também “a configuração de um bom lugar” (2005: 61); pode ser a proposição de um estado de coisas onde seria “suprimida a contestação a respeito das relações das palavras com as coisas” (2005: 62). Relacionando-o com a defesa de Lefebvre da transformação do mundo pelo cotidiano, o pensamento dos autores se associa na forma de enfrentar o pensamento linear, de consolidar formas dialéticas de participação e de construir espaços diferenciais.

Não é questão, portanto, de abolir a realidade por ser inatingível, assim como o anacronismo não é um pecado irremissível. Trata-se de rever a quem e ao que serve o conhecimento e que estruturas de prisão ou liberdade a produção intelectual alimenta. Acredita-se que uma reconciliação do cérebro extirpado com a realidade, no caso da História, passa necessariamente por uma conciliação/contradição contínua entre tempo e espaço. Isto pode ser considerado, de certo modo, como um exercício *utópico*.

Referências

BÜSCHER-ULBRICH, Dennis. **Politic sand the Production of Space: Downtown with Rancièrre and Lefebvre**. Conference paper presented at "Narrating Spaces, Reading Urbanity", (Hamburg University), 2012. Disponível em: [https://www.academia.edu/29046393/Politics and the Production of Space and Downtown with Rancièrre and Lefebvre](https://www.academia.edu/29046393/Politics_and_the_Production_of_Space_and_Downtown_with_Rancièrre_and_Lefebvre). Acesso em Jun.2019.

KNEBEL, Norberto Milton Paiva. Participação no planejamento urbano: reflexões críticas a partir do direito à cidade, da paisagem e da partilha do sensível. In: **Anais do XIV Seminário Internacional de Estudos Urbanos e Regionais**. Pelotas: UFPel, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/seur/article/view/14219>. Acesso em jun.2019.

KOSELLECK, Reinhart. Teoria da história e hermenêutica. In: **Estratos do tempo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p.91-109.

LATOURE, Bruno. Você acredita na realidade? In: **A esperança de Pandora**. Bauru: EDUSC, 2001, p.13-37.

LEFEBVRE, Henri. **De lo rural a lo urbano**. Barcelona: EdicionesPeninsula, 1978.

_____. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: La production de l'espace. 4e éd. Paris: ÉditionsAnthropos, 2000). Primeira versão: fev.2006. Disponível em: http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/arq_interface/1a_aula/A_producao_do_es_paco.pdf. Acesso em jun.2019.

MARTINS, José de Souza. **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro:Zahar, 2013.

RANCIÈRE, Jacques.Da partilha do sensível e das relações que estabelece entre estética e política. In: **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: EXO experimental org.; Ed.34, 2005, p.15-26.

_____. Se é preciso concluir que a história é ficção. Dos modos da ficção. In: **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: EXO experimental org.. Ed.34, 2005, p.52-62.

_____. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. In: SALOMON, Marlon (org.). **História, verdade e tempo**. Chapecó: Argos, 2011, p.21-49.

RÜSEN, Jörn. Aproximações do todo II: a abertura do campo da experiência. In: **Teoria da história**: uma teoria da história como ciência. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2015, p.117-130.

SCHMID, Christian. A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. **GEOUSP – espaço e tempo**, São Paulo, N°32, 2012, p.89-109.

SEVILLA-BUITRAGO, Álvaro. Espacialidades indignadas: la producción Del espacio público em la *#spanishrevolution*, **ACME: Na International E-Journal for Critical Geographies**, 2015, p.90-103. Disponível em: <https://www.acme-journal.org/index.php/acme/article/view/1142>. Acesso em jun.2019.

SILVA, Renán. **Lugar de dúvidas**: Sobre a prática da análise histórica, Breviário de inseguranças. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

Recebido em 28/09/2019
Aprovado em 22/02/2021