

**O PENSAMENTO GEOGRÁFICO ENTRE A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO E A
IDEOLOGIA***

**EL PENSAMIENTO GEOGRÁFICO ENTRE LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO
Y LA IDEOLOGÍA**

**GEOGRAPHICAL THOUGHT BETWEEN SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE AND
IDEOLOGY**

Ana Cristina Silva

Profa. do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA)
Universidade Federal de Goiás
ana@iesa.ufg.br

Resumo: As reflexões aqui apresentadas visam avaliar concepções de pensamento e em particular do pensamento geográfico que têm por referência a Sociologia do Conhecimento, tal como a concebeu Mannheim, em relação à noção marxista de ideologia. Todavia, não se trata apenas de avaliar, mas de propor outro modo de elucidar a complexa relação entre pensamento, ciência e ideologia no âmbito da Geografia Humana. De início, questionamos a ideia de que o pensamento geográfico veicula “ideologias geográficas” ou “ideologias científicas”, apenas. E a suposição que há um lugar não ideológico de onde se possa visar à história desse pensamento, depurando-o de seu invólucro ideológico. Pôr em suspenso essas noções cristalizadas é um princípio metodológico para se proceder à elucidação do que foi proposto, isto é, a compreensão do fenômeno ideológico numa perspectiva hermenêutica crítica e dialética. Esse princípio não nega a existência da ideologia, mas considera que as análises do pensamento geográfico brasileiro, ao fazerem a crítica à dimensão ideológica desse pensamento, partem de pressupostos insuficientes para dar conta da complexidade da relação entre ciência e ideologia, ciência e realidade. Há de se questionar uma forma habitual de pensar e até mesmo o que se entende por pensamento.

Palavras-chave: Pensamento geográfico. Sociologia do conhecimento. Ideologia

Resumen: Las reflexiones que aquí presentamos tienen el objetivo de analizar las concepciones del pensamiento geográfico que dan base a la Sociología del Conocimiento, conforme lo concibió Mannheim, al relacionarlo con la noción marxista de ideología. Pero, no se trata apenas de analizarlo, sino de proporcionar otra forma de explicar la enmarañada relación entre pensamiento, ciencia e ideología en el campo de las Ciencias Sociales y, por lo tanto, de la Geografía Humana. Inicialmente, cuestionamos el hecho de que el pensamiento geográfico propaga únicamente “ideologías geográficas” o “ideologías científicas”. Eso, por pensar que existe un lugar no ideológico desde el que se puede observar la historia de ese pensamiento, saneándolo de su envoltorio ideológico. Cuestionar esas nociones cristalizadas es un principio metodológico que nos permite elucidar lo que fue propuesto, es decir, llegar a la comprensión del fenómeno ideológico desde una perspectiva hermenéutica crítica y dialéctica. Tal concepto no niega la existencia de la ideología, al contrario, considera que el análisis del pensamiento geográfico brasileño, al criticar la dimensión ideológica de ese pensamiento, parte de postulados insuficientes para entrañar la complejidad de las dualidades ciencia ideología y ciencia realidad, ya que se debe cuestionar la forma habitual de pensar e, incluso, cuestionar, al mismo tiempo, lo que se entiende por pensamiento.

Palabras clave: Pensamiento geográfico. Geografía Humana. Sociología del Conocimiento. Ideología

Abstract: The reflection presented here aims at evaluating modes of thoughts, geographical ones in particular, referred to the Sociology of knowledge as conceived by Mannheim in the way he related to the

* Artigo originário da pesquisa de tese de doutorado *O pensamento geográfico brasileiro na travessia do século XX para o XXI: o território na trama das significações imaginárias*, sob a orientação da professora doutora Eda M. Góes.

Marxist notion of ideology. However, it is not just about evaluating but also deals with proposing another form of elucidation for the complex relation between, thought, science and ideology in the domain of Social Sciences and geography is included in it. It starts with the Idea that geographical thought brings “geographical ideologies” or “scientific ideologies” only being put in parenthesis. There is not a non ideological place from where the history could be seen clearly without any kind of ideological veil. Raising doubt on crystallized concepts is a methodological principle in order to proceed to elucidation of what is being proposed, that is, understanding the ideological phenomenon in a criticism hermeneutical perspective and also in dialectics. This principle does not deny the existence of ideology, but it takes into consideration that Brazilian geographical analysis in general, when criticizing ideological dimension, starts from a insufficient standpoint and does not reach the complexity relation between science and ideology, science and reality. So, it entails questioning this way of thinking and even what reasoning is being taking for.

Keywords: Geographical Thought between. Sociology of Knowledge. Ideology

1. Introdução

Uma das questões relativas à temática do pensamento geográfico diz respeito ao conceito de pensamento e às diferentes formas de concebê-lo, quer seja por meio da Sociologia do Conhecimento, quer da História do Pensamento ou das Ideias, quer da Filosofia. A própria expressão pensamento, com o qualificativo “geográfico”, tornou-se denominação consagrada e de uso corrente para designar um campo de estudos da Geografia.

Parte expressiva das pesquisas ou dos estudos de história do pensamento geográfico se apóia em alguns dos procedimentos da Sociologia do Conhecimento e da historiografia marxista, ou ainda em distintas vertentes da história da ciência. Nelas podem-se identificar concepções estruturalistas e marxistas, com ênfase na análise de discurso, no desvelamento das ideologias, na discussão do caráter político e ideológico da atividade e do discurso científicos. Essas concepções, em certa medida, explicam a crítica enfática que as pesquisas evidenciam quanto à relação entre ideologia e pensamento geográfico, isto é, investigam e “denunciam” as ideologias veiculadas pelos discursos presentes na história do pensamento geográfico e no pensamento social brasileiro.

Os estudos que buscam o desvelamento das ideologias não raro dialogam com a Sociologia do Conhecimento, conforme Bray (1999), com a Historiografia e as teorias marxistas sobre ideologia, conforme Moraes (1996, 2002) e Machado (1995, 2000). Existe ainda uma versão híbrida de concepção marxista da história da ciência com noções da arqueologia focaultiana nas recentes publicações de Moreira (2008, 2009).

É inegável o peso que o conceito de ideologia teve no discurso e nas análises geográficas, principalmente, a partir da década de 1970, no Brasil, e nas pesquisas em história do pensamento geográfico, tornando-o incontornável em qualquer abordagem marxista ou não desse tema. A questão da ideologia tornou-se incontornável também pela sua presença na Filosofia e nas Ciências Sociais, como um tema do qual não se pode esquivar mesmo quando não constitui o principal

problema de investigação. Tal problema consiste na oposição, fortemente acentuada pelo marxismo, entre ciência e ideologia, e a questão da objetividade nas Ciências Sociais. Na Sociologia do Conhecimento encontra-se um campo fecundo de orientações metodológicas, mas há problemas relacionados à ideologia no que diz respeito às Ciências Sociais e à teoria social.

2. História do pensamento geográfico e Sociologia do Conhecimento

Pela forma como a questão da ideologia se faz presente na história do pensamento geográfico, é oportuno um estudo das proposições de Mannheim (1893-1947) e de seu livro *Ideologia e utopia* (1986), tornado clássico sobre esse tema. Esse autor, considerado um dos criadores da Sociologia do Conhecimento, era húngaro como Lukács, com quem partilhava da amizade e de suas ideias e de quem teria recebido forte influência marxista. Na referida obra encontram-se fecundas formulações atinentes à temática da história do pensamento: uma concepção sociológica do conceito de pensamento e de sua relação com a ideologia.

Distintamente do que ocorre na Lógica e na Filosofia, o conceito de pensamento que interessa a Mannheim (1986, p. 29) é “como ele realmente funciona na vida pública e na política como instrumento de ação coletiva”. Em decorrência dessa concepção de pensamento, o ponto de partida da concepção sociológica do conhecimento não é o indivíduo isolado, mas os modos de pensamento no “contexto da ação coletiva”.

[...] a Sociologia do Conhecimento busca compreender o pensamento no contexto concreto de uma situação histórico-social, de onde só muito gradativamente emerge o pensamento individualmente diferenciado. Assim, quem pensa não são os homens em geral, nem tampouco indivíduos isolados, mas os homens em certos grupos que tenham desenvolvido um estilo de pensamento particular em uma interminável série de respostas a certas situações típicas características de sua posição comum. (MANNHEIM, 1986, p. 31)

Mannheim procura mostrar que ideias, atitudes, valores e teorias são indissociáveis da posição social ou do interesse de um grupo ou classe social e procura formular e oferecer uma orientação científica para a vida política, além de fornecer um fundamento às Ciências Sociais. Mas para que a Sociologia do Conhecimento seja científica, ela deverá distinguir-se da “teoria da ideologia”. Por isso encontra-se uma ampla discussão sobre a ideologia, na qual os estilos de pensamento mantêm estreita dependência da posição social a que pertence o indivíduo ou grupo, o que condiciona a estrutura da consciência e a visão de mundo do grupo.

A ideologia comporta dois significados distintos: o significado “particular” e o significado “total”. O primeiro significado denota a posição cética que adotamos diante de ideias e representações apresentadas por um “nosso opositor”. Tal posição se justificaria pela percepção de

que tais ideias e representações são disfarces, dissimulações ou mentiras, mais ou menos conscientes. O segundo significado refere-se a uma concepção mais ampla da ideologia. Conforme destaca Mannheim (1986, p. 82), refere-se “à ideologia de uma época ou de um grupo histórico social concreto, por exemplo, a de uma classe, ocasião em que nos preocupamos com as características e a composição da estrutura total da mente desta época ou desse grupo”. Esses dois significados têm elementos em comum, mas também distintos. Um elemento em comum

parece consistir no fato de que nenhuma delas [das duas concepções de ideologia] depende exclusivamente do que foi efetivamente dito pelo opositor para atingir uma compreensão de seu significado real e intenção. Ambas se voltam para o sujeito, seja indivíduo ou grupo, *procedendo a um entendimento do que foi dito pelo método indireto de analisar as condições sociais do indivíduo ou de seu grupo. As ideias expressadas pelo indivíduo são dessa forma encaradas como funções de sua existência.* Isto significa que opiniões, declarações, proposições e sistemas de ideias não são tomados por seu valor aparente, mas são interpretados à luz da situação de quem as expressa. Significa, ainda mais, que o caráter e a situação de vida específica do sujeito influenciam suas opiniões, percepções e interpretações. (MANNHEIM, 1986, p. 82, grifos nossos)

A relatividade do conhecimento, portanto, não reside apenas em seu caráter histórico, mas nas condições sociais vigentes que determinam a consciência social, ou seja, o ser social. Enquanto o significado “particular” se detém num nível psicológico de análise, tendo por referência o conteúdo dos enunciados do opositor, o significado “total” põe em questão a visão de mundo total do opositor, isto é, tenta compreender seu aparato conceitual como decorrente da vida coletiva compartilhada pelo indivíduo, grupo ou classe. Nesse sentido, Mannheim vê na abordagem particular uma análise que “opera no nível psicológico”. Nesse nível, há a pressuposição de que expositor e adversário “partilham de critérios comuns de validade”, o que possibilita refutar mentiras, corrigir erros, mas o indivíduo é a referência e o seu interesse é a causa de uma mentira ou ilusão. No entanto, essa forma de análise é limitadora, porque

jamais conseguiremos captar, em sua totalidade, a estrutura do mundo intelectual de um grupo social, em uma dada situação histórica. [...]. *Sendo uma totalidade, o sistema de pensamento é integrado sistematicamente, e não é um mero ajuntamento casual de experiências fragmentárias dos membros isolados de um grupo.* (MANNHEIM, 1986, p. 84, grifos nossos)

Segundo essa compreensão, a soma dos indivíduos não é suficiente para se demonstrar a “estrutura do mundo intelectual”. Diferentemente, a abordagem total opera no “nível psicológico” e, nesse nível, a análise possibilita o acesso à totalidade da estrutura do mundo intelectual, porque, segundo Mannheim (1986, p. 85), o “objetivo da análise neste nível é a reconstrução da base teórica sistemática subjacente aos juízos isolados do indivíduo”. Feitas as devidas ressalvas quanto às análises que as concepções de ideologia possibilitam, Mannheim procura o fundamento histórico da

ideologia. Para que aquelas concepções de ideologia pudessem surgir, as noções de descrença e de suspeita já se haviam instalado na vida cotidiana, “no trato cotidiano com assuntos políticos”, nas relações dos homens entre si. Todavia, é quando historicamente tornam-se explícitas e reconhecidas, metodicamente, que se poderá falar de uma “coloração ideológica nas afirmações dos outros”. Assim, não é qualquer análise que nos permite desvelar o elemento ideológico nos discursos dos homens, mas uma interpretação ideológica que seja metódica.

Somente quando buscamos, mais ou menos conscientemente, descobrir a fonte de sua inverdade em um fato social é que estamos propriamente fazendo uma interpretação ideológica. Começamos a tratar as noções de nossos adversários como ideologia somente quando não mais as consideramos como mentiras calculadas e quando sentimos em seu comportamento total uma insegurança que encaramos como uma função social em que se encontra. A concepção particular de ideologia é, portanto, um fenômeno intermediário entre, num pólo, a simples mentira e, no outro, o erro, que é o resultado de um aparato conceitual distorcido e defeituoso. (MANNHEIM, 1986, p. 87, grifos nossos)

A passagem de um sentido particular de ideologia a um sentido total pressupõe que, histórica e socialmente, haja um mundo em transformação no qual é possível a emergência de conflito intelectual, isto é, conforme Mannheim (1986, p. 91), “quando os valores básicos dos grupos contendores constituem mundos à parte”, porque aí despontam estilos de pensamento distintos. Com essas proposições, Mannheim visou cimentar o percurso que o levou à formulação da Sociologia do Conhecimento como uma ciência. Ademais, mostrou os estágios principais da emergência da concepção total de ideologia no que ele denominou níveis noológico e ontológico. O primeiro estágio consistiu no desenvolvimento de uma “filosofia da consciência”, ou seja, na proposição de que a consciência é uma unidade coerente, num mundo variado e confuso, no qual ela procura uma organização da experiência, unidade garantida pelo sujeito consciente. Nesse estágio, ainda se estava diante de uma concepção embrionária de ideologia, que foi superada no segundo estágio, quando a perspectiva histórica permitiu uma concepção total. A filosofia hegeliana tem importante papel nessa realização, ao postular que a unidade do mundo é concebível com referência a um sujeito cognoscente e que essa unidade está em processo histórico contínuo de transformação. Esse processo histórico se realiza no espírito de um povo, de uma época, de uma nação, porque, para Hegel, era a razão se realizando na História e nas instituições sociais. Mas o terceiro estágio se completou quando a noção de “classe” tomou o lugar do *folk* ou da nação, quando a classe apareceu como a portadora da consciência historicamente em evolução, o que abriu caminho para a emergência da noção de “ideologia de classe”.

O impacto da noção de consciência repercutiu nas Ciências Sociais, no século XIX, pois era sabido que a consciência varia de acordo com os períodos históricos, as nações e classes sociais.

Desde então não é possível mais isolar um ou outro elemento dos assuntos humanos, pois cada fato ou acontecimento de um período histórico não pode ser explicado senão em termos de significado, da interdependência de significados. Mas a investida, primeiro Napoleão e depois Marx, contra os ideólogos trouxe um elemento novo à questão da ideologia, o da “falsa consciência”. A emergência da questão da “falsa consciência” e a depreciação da ideologia, por Napoleão, puseram em pauta o fundamento ontológico e epistemológico da ideologia. Essa redefinição da palavra ideologia, por meio de um novo significado atribuído pelo político, fez emergir o “problema da natureza da realidade”, cujo fundamento ontológico passou a ser derivado da experiência política. Além desse problema, pode-se dizer que, para as “filosofias da consciência”, calcadas no racionalismo crítico, o fundamento do erro só podia residir na experiência, segundo o argumento que os sentidos são a fonte de nossos erros, mas não a razão ou a consciência. Esse problema diz respeito à relação entre teoria e prática e o valor que se lhes atribui. Nesse sentido, Marx foi tributário de Napoleão e Mannheim reconhece no marxismo a ultrapassagem do sentido “particular” de ideologia ao sentido “total”, como também o fato de ter invertido a lógica de prioridade entre ambos. Desde então, o problema da natureza da realidade não pode ser dissociado da experiência da atividade política.

A noção de “falsa consciência” adquiriu assim um novo significado. [...]. O pensamento marxista atribuía à prática política, juntamente com a interpretação econômica dos acontecimentos, uma significação tão decisiva que estas duas se tornaram os critérios definitivos para separar o que não passasse de ideologia dos elementos do pensamento mais relevantes para a realidade. (MANNHEIM, 1986, p. 100)

Esse novo significado de ideologia, no século XIX, tornou-se muito amplo e permitiu a análise do pensamento nesses termos. Porém, ao se tornar um instrumento de análise, inicialmente, utilizado pelos marxistas não tardou a ser empregado também por seus opositores. Os problemas da “falsa consciência” e da “natureza da realidade” tiveram como consequência uma profunda transformação não só na esfera da ontologia e da epistemologia, como também da axiologia. A concepção total e genérica de ideologia fez surgir uma espécie de auto-análise ideológica, tarefa, é claro, destinada à Sociologia do Conhecimento que, por sua natureza, difere da teoria da ideologia.

O que anteriormente constituía o arsenal intelectual de uma das partes se transformou em um método de pesquisa da história intelectual e social em geral. [...] Assim, torna-se a tarefa da história sociológica do pensamento analisar, sem considerar tendências partidárias, todos os fatores da situação social efetivamente existente que possam influenciar o pensamento. (MANNHEIM, 1986, p. 104, grifos nossos.)

Diante dessa tarefa por realizar, a Sociologia do Conhecimento deveria assumir, como procedimento de análise, uma posição e combiná-la com uma epistemologia definida. Para tanto,

havia duas alternativas de abordagem: o relativismo e o relacionismo. O relativismo, apesar de reconhecer que “todo pensamento histórico se acha ligado à posição concreta de vida do pensador”, desconhece o “intercurso entre as condições de existência e os modos de pensamento”, e permanece preso a uma antiga teoria do conhecimento, segundo Mannheim (1986, p. 104). De outro modo, o relacionismo parte de uma teoria moderna de conhecimento, considera que “todo conhecimento histórico é um conhecimento relacional”, ou seja, só pode ser formulado se tiver por referência a posição do observador, se considera que todo pensamento humano ocorre num “meio social definido”, afirma Mannheim (1986, p. 104). No entanto, o relacionismo não é isento da tarefa de discriminar os elementos falsos dos verdadeiros no conhecimento. Mesmo um conhecimento relacional se vê diante da impossibilidade de constituir uma visão de conjunto. Sendo assim, os pontos de vista precisam ser corrigidos pelo entrechoque com outros pontos de vista opostos. Há de se considerar a existência de modos de pensamento em culturas diferentes, modos diferentes de pensamento num mesmo período histórico e em diferentes períodos históricos.

Com o relacionismo, Mannheim pretendeu superar o relativismo presente no historicismo e conferir validade às Ciências Sociais. Tal validade assenta-se no reconhecimento de que há juízos ontológicos implícitos na concepção não valorativa de ideologia e na solução que ele apontou ao problema da “falsa consciência”. Para Mannheim (1986, p. 120), o perigo da falsa consciência estava no fato de “obstruir a compreensão de uma realidade que é o resultado da constante organização dos processos mentais que compõem os mundos que vivemos”. Em tal noção faltava um sentido histórico a partir do qual se pudesse conceber um conceito dinâmico de ideologia e realidade.

As noções de encobrimento, falseamento, distorção, ocultamento qualificam a “falsa consciência” e o conhecimento ideológico. Com efeito, Mannheim deslocou o critério de realidade, da prática e da experiência política, para o novo sentido histórico, a dimensão histórica da realidade em sua dinâmica constante. Assim, o campo categorial e conceitual em que se move o observador social, e de onde lhe é possível teorizar, é um meio social que é histórico em permanente mutação. Ao se furtar a essa dinâmica, permanecendo num quadro de referência social e histórico estáticos, o indivíduo, grupo ou a classe social fica enredada pela ideologia, pois a teoria não corresponde à prática ou à realidade social vigente.

De outro modo, a Sociologia do Conhecimento é a que possibilita avaliar como os estilos de pensamento, as visões de mundo, as posições intelectuais se ancoram e retroagem na realidade histórico-social, em relação com o sistema econômico e as relações de poder. Além de ser um ramo da Sociologia, a Sociologia do Conhecimento se distingue da teoria da ideologia, ainda que com ela

esteja relacionada². Conforme definiu Mannheim (1986, p. 286), como teoria, a Sociologia do Conhecimento “procura analisar a relação entre conhecimento e existência; como pesquisa histórico-sociológica busca traçar as formas tomadas por esta relação no desenvolvimento intelectual da humanidade”.

Podem-se fazer algumas objeções às formulações de Mannheim. A primeira delas diz respeito à subordinação, ou melhor, à determinação do indivíduo e de sua experiência de pensar ao grupo ou a classe social, como se fosse impossível ultrapassar tal determinação, a não ser pela existência de indivíduos sem classe social definida, como, por exemplo, os intelectuais. Paradoxo dos paradoxos: todo conhecimento é social e é condicionado pela origem social do indivíduo, grupo ou classe, mas para que haja um conhecimento objetivo acerca da sociedade e da política há de se presumir a existência de indivíduos cujo condicionamento social é relativizado. Uma vez que é necessário formular uma ciência com métodos rigorosos, que permita fundamentar as Ciências Sociais e a intervenção política, tal ciência deve pressupor a veracidade de suas formulações segundo um nível de objetividade. Mas como isentar o cientista social do caráter axiológico de suas formulações, isto é, da ideologia, se todo pensamento sofre as determinações sociais de onde se origina o indivíduo, o grupo, ou a classe social? Para solucionar esse problema, Mannheim concebeu os intelectuais como indivíduos que constituem um estrato social sem classe definida. Eles não constituem uma classe, mas oscilam e têm liberdade de optar por uma ou outra delas. É essa indefinição que lhes permite transitar pelas classes, oscilar quanto aos posicionamentos e visões de mundo, e, sobretudo, de realizar a síntese das visões de mundo antagônicas. Por serem desvinculados socialmente, pode-se supor que não há nenhuma “homogeneidade” social possível aos intelectuais. Todavia, há um “elemento comum” nesse estrato social:

Embora sejam por demais diferenciados para que se os considere como uma classe, existe, no entanto, entre todos os grupos de intelectuais, um vínculo sociológico de unificação, ou seja, a educação, que os enlaça de modo surpreendente. A participação em uma herança cultural comum tende progressivamente a suprimir as diferenças de nascimento, *status*, profissão e riqueza, e a unir os indivíduos instruídos com base na educação recebida. (MANNHEIM, 1986, p. 181.)

A constituição tanto desse vínculo sociológico comum, a instrução, quanto da liberdade de escolha e de posicionamento dos intelectuais é possível com base na vida moderna, quando esse estrato social pode ser “recrutado em uma área mais extensa da vida social”. Ou seja, a vida

² Distingue-se também da História das Ideias. Haveria limitações da História das Ideias na medida em que ela se ocupa em analisar as correntes de pensamento que predominam em determinadas épocas, cuja divisão teria por referência essas correntes de pensamento.

moderna é dinâmica e permite a emancipação desse estrato. O que outrora era uma atividade baseada na autoridade do clero, agora é atribuição dos intelectuais.

Duas são as linhas de ação efetivamente adotadas pelos intelectuais desvinculados como saída para esta posição a meio caminho: uma, que corresponde à voluntária filiação a uma ou outra das várias classes antagônicas; outra, o exame de suas próprias raízes sociais e a tentativa de cumprir sua missão de defensores predestinados dos interesses intelectuais do todo. (MANNHEIM, 1986, p. 183, grifos nossos.)

Apesar das críticas que se pode fazer aos intelectuais, justamente por sua mobilidade, liberdade e ausência de um vínculo social de classe definido, Mannheim apresentou de forma positiva a condição social deles a partir dessas duas linhas de ação. E supondo ter encontrado nesse estrato a solução para o problema da determinação social do conhecimento, defendeu a capacidade dos intelectuais em formular a síntese a que ele próprio almejava para garantir a objetividade do conhecimento científico.

Essa concepção tem o mérito de nos advertir sobre a impossibilidade de ignorar o condicionamento social do pensamento e de contornar a complexa questão que envolve a relação entre ciência e ideologia. No entanto, não se sabe de qual instrução, isenta de ideologia, provêm a formação e o vínculo comum dos intelectuais. As proposições de Mannheim deixam brechas às aporias que envolvem a relação entre ciência e ideologia, a questão da objetividade nas Ciências Sociais e o papel, ou missão, dos intelectuais numa sociedade de classes. Se considerarmos sem questionar essas formulações, nelas encontraremos indicações de procedimentos de análise do pensamento geográfico cuja tarefa em nada se distinguiria de um exercício de Sociologia do Conhecimento, isto é, caberia à análise e à teoria geográficas a superação da ideologia no plano do pensamento. Mais que isto, deveremos supor a existência de um “lugar não ideológico” de onde os intelectuais observam a sociedade e do qual retiram critérios para definir o que é falso e o que é verdadeiro no domínio social-histórico. É inevitável não estabelecer aproximações entre as proposições de Mannheim e as formulações de geógrafos brasileiros quanto às relações entre ideologia e Geografia, ideologia e pensamento geográfico.

Diante do exposto, ainda é possível procurar uma brecha nesse labirinto do pensamento por onde outras concepções possam surgir e prosseguir. Neste sentido, vale considerar algumas das formulações de Ricoeur (1983) quando se trata de buscar caminhos alternativos para compreender a relação entre interpretação e ideologia, e para reconstituir parte significativa da história do pensamento geográfico brasileiro, sobretudo, o contemporâneo.

3. Uma abordagem hermenêutica e crítica acerca da ideologia

Paul Ricoeur (1913-2005) foi denominado “o filósofo do sentido” e um fenomenólogo hermeneuta, que busca o sentido e interpretar o homem contemporâneo, pois considerava que a ação do homem deixa vestígios que nos dizem o que é o humano³. Essa busca o levou a se aventurar para além da Filosofia em direção ao estudo dos mitos, dos símbolos e da poesia, como também da História e da Psicanálise.

A reflexão de Ricoeur nos interessa, sobretudo, por sua concepção da ideologia como fenômeno. Sua reflexão inicia-se com advertências sobre as “armadilhas” que a discussão pode conduzir. Uma dessas armadilhas “consiste em aceitarmos como evidente uma análise em termos de classes sociais” (RICOEUR, 1983, p. 64). Esse ponto de partida nos obriga a tomar posição a favor ou contra o marxismo, o que invariavelmente torna-se uma discussão estéril, porque indecível. Uma possibilidade de contornar essa armadilha pode ser encontrada num pensamento “amarxista”, isto é, que procure mais que combatê-lo, colocá-lo em suspenso a partir de um modo de interpretar o “fenômeno ideológico”. Sem essa perspectiva, que é também uma alternativa, para reconstituir a história do pensamento geográfico – passado ou atual –, incorre-se nos mesmos procedimentos que se critica e nos quais se percebem muitas limitações.

A segunda armadilha consiste em “definir, inicialmente, a ideologia por sua ‘função de justificação’, não somente dos interesses de uma classe, mas de uma classe *dominante*” (RICOEUR, 1983, p. 65, grifo do autor)⁴. O “filósofo do sentido” propõe uma inversão do problema, ou seja, passar da discussão da dominação ao problema da “integração social”, mais amplo que a de dominação que é apenas uma dimensão do problema. Essa inversão é necessária porque podemos tomar a ideologia, pela função de dominação, como um fenômeno essencialmente negativo e, por conseguinte, enveredarmos pela discussão sobre o erro, a mentira e a ilusão. Nesse sentido, a ideologia é considerada “falsa representação” da realidade e incorre-se numa concepção “particular” da ideologia, sob o aspecto psicológico, conforme vimos em Mannheim (1986). Há também nessa teoria da ideologia o que Ricoeur denomina “estratégia da suspeita” e a questão do estatuto epistemológico da teoria das ideologias.

Admite-se com muita facilidade que o homem da suspeita está isento da tara que ele denuncia: a ideologia é o pensamento de meu adversário; é o pensamento do outro. Ele não sabe, eu, porém, sei. Ora, a questão é a de saber se existe um ponto de vista sobre a ação que seja capaz de escapar à condição ideológica do

³ Foi Japiassu, filósofo brasileiro, que conferiu essa denominação a Ricoeur, sendo um dos principais disseminadores das ideias desse filósofo no Brasil.

⁴ Definição de ideologia que teve ampla disseminação no pensamento geográfico “renovado”, como se os propositores da renovação da Geografia não buscassem também uma justificação para suas proposições. Como se existisse uma classe, a dominante, que, conhecendo a verdade, de tudo fizesse para ocultá-la, e outra classe, a dominada, “sujeito da história”, que resgataria aquela verdade, porque sua “missão” já estaria determinada desde sua origem.

conhecimento engajado na práxis. *A essa pretensão acrescenta-se uma outra: não somente há um lugar não-ideológico, mas este lugar é o de uma ciência [...].* (RICOEUR, 1983, p. 65, grifos nossos.)

Se relembrarmos as formulações de Mannheim (1986), não só havia essa ciência, esse “lugar não ideológico”, a Sociologia do Conhecimento, como os intelectuais seriam seus porta-vozes. A enorme distância que separa Ricoeur de Mannheim não é apenas na formulação do problema, mas também no fato daquele buscar, na relação entre ideologia e ciência, o sentido desses termos, de procurar um modo de “cruzar” o marxismo, no sentido de que a descrição do fenômeno ideológico não parta, de início, da análise em termos de classes sociais ou de uma classe dominante. O ponto de referência de Ricoeur são os conceitos de “ação social” e de “relação social”, formulados por Weber, com o objetivo de compreender a função geral da ideologia⁵.

Ricoeur (1983) descreveu os conceitos de ideologia com destaque para a “função geral da ideologia”; a “função de dominação”; a “função de deformação”. Na função geral, ele identificou alguns traços: a função da distância; o dinamismo da ideologia, isto é, a relação entre ideologia e teoria da motivação social; a simplificação e o esquematismo. Ao precisar o nível epistemológico da ideologia, Ricoeur apresentou a “opinião” como sendo esse nível. Nesse nível, quanto mais as ideias perdem em rigor, mais se disseminam e são recebidas sob a forma de opinião. Além disso, ressaltou o que denominou “código interpretativo”, no qual se expressam as características negativas que vinculamos à ideologia. Segundo Ricoeur, isso ocorre porque a ideologia comporta alguns traços e um deles diz respeito à ideologia como “função da distância”. Traço que vemos aparecer também na relação entre escrita e oralidade na Historiografia, conforme a apreciação crítica de Certeau (2000, 2007), e sobre distância e perspectiva histórica, conforme analisa Ginzburg (2001). A função de distância opera num nível

*que separa a memória social de um acontecimento que, no entanto, trata-se de repetir. Seu papel não é somente o de difundir a convicção para além do círculo dos pais fundadores, para convertê-la num credo de todo o grupo, mas também o de perpetuar sua energia inicial para além do período de efervescência. É nessa distância, característica de todas as situações *post factum*, que intervêm as imagens e as interpretações. Sempre é numa interpretação que o modela retroativamente, mediante uma representação de si mesmo, que um ato de fundação pode ser retomado e reatualizado. E talvez não haja grupo social sem essa relação indireta com seu próprio advento. É por isso que o fenômeno ideológico começa demasiado cedo: porque, com a domesticação, pela lembrança, começa o consenso, mas*

⁵ Na interpretação de Ricoeur (1983, p. 67): “Para Max Weber, há ação social quando o comportamento humano é significativo para os agentes individuais e quando o comportamento de um é orientado em função do comportamento de outro. A ideia de relação social acrescenta a esse duplo fenômeno de significação de ação e orientação mútua a ideia de uma estabilidade e de uma previsibilidade de um sistema de significações. [...] é nesse nível de caráter significativo, mutuamente orientado e socialmente integrado da ação, que o fenômeno ideológico aparece em toda a sua originalidade. Está ligada à necessidade, para um grupo social, de conferir-se uma imagem de si mesmo, de representar-se, no sentido teatral do termo, de representar e encenar”.

também se iniciam a convenção e a racionalização. Neste momento, a ideologia deixou de ser mobilizadora para tornar-se justificadora; ou antes, só continua sendo mobilizadora com a condição de ser justificadora. (RICOEUR, 1983, p. 68, grifos nossos.)

Essa função aparece na história da ciência, em geral. Mas pretendo ressaltar as possibilidades de identificar esses traços do fenômeno ideológico também no pensamento geográfico brasileiro que se anunciou com o Movimento de Renovação da Geografia. Vejamos brevemente algumas formulações nas quais se podem encontrar esses traços. O Encontro Nacional de Geógrafos, realizado em 1978, na cidade de Fortaleza, tornou-se um acontecimento emblemático, um “acontecimento fundador”, do Movimento de Renovação, apresentado reiteradas vezes, principalmente, no relato e na memória daqueles que lá estiveram ou vivenciaram seus desdobramentos. Acontecimento fundador que teria marcado uma ruptura.

Tomei parte, meu caro Orlando, na agitada Assembléia Geral da Associação dos Geógrafos Brasileiros em 1978, em Fortaleza. O debate político, em torno de um fundamento do documento metodológico, elaborado por Carlos Augusto de Figueiredo Monteiro, ante uma platéia de 1.500 jovens geógrafos e estudantes, marcou as exéquias da “Geografia Quantitativa” no Brasil. (VALVERDE, 1984, p. 15, grifos nossos.)

Foi um momento de “crise” e de “crítica” acerca do pensar-fazer-dizer dos geógrafos e da Geografia. A necessidade de uma transformação radical da sociedade, por dentro e por fora, dava a tônica da motivação que animava a renovação.

Nosso problema teórico e prático é o de reconstruir o espaço para que não seja o veículo de desigualdade social e ao mesmo tempo reconstruir a sociedade para que não crie ou preserve desigualdades sociais. [...] trata-se de reestruturar a sociedade e de dar uma outra função aos objetos geográficos concebidos com um fim capitalista, ao tempo que os novos objetos espaciais já devem nascer com uma finalidade social. (SANTOS, 1980, p. 45, grifos nossos.)

Era necessário “renovar” a Geografia perscrutando também o passado por meio de uma história do pensamento geográfico em retrospectiva, uma “crítica histórica”, que resgatasse geógrafos importantes “esquecidos” por essa história, como também estabelecer uma crítica epistemológica que operasse um “corte epistemológico”, como afirma Moreira (1980, p. 23): “Nenhum campo de saber opera um salto qualitativo em seus fundamentos epistemológicos, se este salto não for o produto de um mergulho crítico em seus fundamentos históricos”. Renovar ancorando-se numa Filosofia que figurasse como uma autoridade, de modo a oferecer um método seguro e a possibilidade de unidade para o objeto de estudo geográfico.

[...] o problema de método se colocaria, a meu ver, sob duas formas: primeira: a questão da teoria do valor em Geografia; diferente de uma teoria do valor em Economia Política, por ex. E um problema metodológico fundamental seria a

questão da determinação, na essência do discurso geográfico. Entendendo determinação como o elemento que daria sentido à explicação geográfica, explicação essa que seria imanente ao objeto. (SILVA, 1986, p. 110)

Retomemos a interpretação de Ricoeur e sua consideração de outros traços da função geral da ideologia ou do fenômeno ideológico. Não basta mobilizar e justificar. É preciso também dinamizar. É esse o segundo traço da ideologia que pode ser identificado pelo seu dinamismo, ou seja, pelo seu vínculo a uma “teoria da motivação social”.

Ela é, para a práxis social, aquilo que é, para um projeto individual, um motivo – motivo é ao mesmo tempo aquilo que justifica e que compromete. Da mesma forma, a ideologia argumenta. *Ela é movida pelo desejo de demonstrar que o grupo que a professa tem razão de ser o que é.* (RICOEUR, 1983, p. 68, grifos nossos.)

Nesse sentido, pode-se compreender um dos aspectos não só da ideologia, como também do “movimento de renovação”, tal como foi justificado por sua radicalidade e também pelo modo como mobilizou transformações na instituição representativa dos geógrafos, em cujo âmbito ocorreu parte significativa dos embates.

A força do encontro de [19]78, em Fortaleza, veio exatamente desta movimentação, deste rio subterrâneo, e não das academias, tanto que quando nos encontramos em [19]79 na assembléia para mudar o estatuto da AGB, mudamos com aquela radicalidade toda, porque não foram os professores universitários que criaram a radicalidade de 78. (MOREIRA, 2000, p. 107)

Nessa concepção, o grupo, portanto, que liderou a “renovação” possuía uma identidade outra que não aquela dos professores universitários. A AGB era vista, por alguns, como uma entidade elitista, no sentido de que pertencia aos geógrafos da academia, e uma das formas de alterar essa institucionalidade e garantir uma nova legitimidade passava pela reformulação de seu estatuto. Mas para isso era necessário mobilizar e justificar a “renovação”. Esse depoimento nos põe em contato com as formas de justificação da ideologia, pois justificação e projeto constituem o “caráter gerativo” da ideologia. Uma vez que ela constitui-se também como “justificação e projeto” e seu caráter gerativo “exprime-se no poder fundador de segundo grau que ela exerce com referência a empreendimentos, a instituições, que dela recebam a crença no caráter justo e necessário da ação instituída” segundo Ricoeur (1983, p. 69). Além desses traços, pode-se identificar outro: o modo operante da ideologia por meio da simplificação e do esquematismo.

Ela é uma grelha, um código, para se dar uma visão do conjunto, não somente do grupo, mas da história e, em última instância, do mundo. Esse caráter “codificado” da ideologia é inerente à sua função justificadora. Sua capacidade de transformação só é preservada com a condição de que as idéias que veicula tornem-se opiniões, de que o pensamento perca rigor para aumentar sua eficácia, como se apenas a ideologia pudesse mediatizar não somente a memória dos atos

fundadores, mas os próprios sistemas de pensamento. É dessa forma que tudo pode tornar-se ideológico: ética, religião, filosofia, [ciência]. “Essa mutação de um sistema de pensamento em sistema de crença”, diz Ellul, é o fenômeno ideológico. A idealização da imagem que um grupo faz de si mesmo é apenas um corolário dessa esquematização. De fato, é através de uma imagem idealizada que um grupo representa sua própria existência; e é essa imagem que, por contra-reação, reforça o código interpretativo. (RICOEUR, 1983, p. 69, grifos nossos.)

Por esse percurso de interpretação, podem-se compreender algumas das motivações ou aspectos que alimentaram o projeto de renovação da Geografia brasileira, por meio dos depoimentos e representações expressos no discurso de seus coetâneos.

Nossa preocupação era criar uma práxis, uma teoria que fosse práxis, quer dizer uma teoria que contivesse a possibilidade da sua prática efetiva, mudando a sociedade como um todo, mas que tivesse um mínimo de comprometimento epistemológico com o campo em que esta teoria estava sendo construída. Daí nossa preocupação com conceituar o espaço, paisagem, território, região. Preocupação típica de quem está querendo construir uma geografia como teoria social, mas com cara própria, cara de geografia, uma teoria social com cara de geografia [...]. (MOREIRA, 2000, p. 117.)

Assim, compreende-se por que o nível epistemológico da ideologia é a “opinião”. Nesse nível, destaca-se a presença das “máximas”, dos *slogans*, mas também da retórica, como a arte do provável e da persuasão, e por isso “esse esquematismo, essa idealização, essa retórica, são o preço a ser pago pela eficácia social das idéias” (RICOEUR, 1983, p. 69-70). Se tomarmos o discurso do Movimento de Renovação pelo avesso como propôs Moreira (1987) acerca do “discurso geográfico”, nele encontraremos muitas das funções da ideologia: a motivação para revolucionar a sociedade e a Geografia; a disseminação, ao preço da vulgarização do marxismo; as denominações “Geografia Crítica”, “Geografia Nova” em oposição à “Geografia Tradicional” – considerada acrítica, velha e ultrapassada –, que funcionaram como *slogans*. A constituição de uma imagem, uma representação do movimento e da atuação de seus “líderes”. Líderes que desempenharam uma função mobilizadora, mas que não estavam isentos de verem suas ações convertidas em outras funções da ideologia, tais como a simplificação e o esquematismo.

[...] pode-se dizer que o movimento de renovação, atualmente em curso na Geografia, com suas duas vertentes [Pragmática e Crítica], reproduz, ao nível desse campo específico do conhecimento, o embate ideológico contemporâneo – reflexo, no plano da ciência, da luta de classes na sociedade capitalista. *Os geógrafos críticos, em suas diferenciadas orientações, assumem a perspectiva popular, a da transformação da ordem social.* Buscam uma Geografia mais generosa e um espaço mais justo, que seja organizado em função dos interesses dos homens. (MORAES, 1987, p. 127, grifos nossos.)

Assim, a noção de crítica, tornada um *slogan*, deve ser entendida em sua dupla face: “a adjetivação de *crítica* refere-se a uma postura frente ao real, mas também frente ao pensamento

geográfico estabelecido” (MORAES; COSTA, 1996, p. 112). Era esse o sentido atribuído aos *slogans* que funcionavam, ao mesmo tempo, como justificção do movimento. Além da motivação revolucionária, o que daria unidade à Geografia crítica? O fato de que ela representava “uma relativa unidade *ética*, porém instrumentalizada em diferentes *epistemologias*” (MORAES; COSTA, 1996, p. 113). A superação da crise demandava uma “unidade intelectual” mais ampla, apoiada no marxismo, pois “a superação da crise implica [...] não apenas a constituição de uma Geografia Nova ou mesmo de uma Geografia crítica, mas a elaboração de uma Geografia marxista”. (MORAES; COSTA, 1996, p. 114.)

Sem dúvida, houve esforços no sentido de uma reflexão teórica rigorosa e bem fundamentada no marxismo, como também dos limites e das possibilidades de sua vinculação à Geografia, como se pode verificar, por exemplo, em Santos (1996a). Não se trata, portanto, de fazer um juízo moral dos geógrafos “renovadores”, mas de demonstrar a impossibilidade de serem isentos de qualquer posicionamento ideológico. Ainda mais se considerarmos que o marxismo havia se tornado uma ideologia do Estado e do Partido nos países que realizaram a “revolução proletária”.

Adicione-se aos traços anteriormente apresentados outro, ao qual o filósofo do sentido chama de “código interpretativo”. Por meio dele se expressam características negativas que associamos à ideologia. Segundo Ricoeur (1983, p. 69, grifos do autor), ele “é mais algo *em que* os homens habitam e pensam do que uma concepção *que* possam expressar”. O código interpretativo deve ser compreendido por meio do modo operante e não pelos temas que a ideologia veicula,

[pois] uma ideologia é operatória, e não temática. Ela opera atrás de nós, mais do que a possuímos como um tema diante de nossos olhos. *É a partir dela que pensamos, mais do que podemos pensar sobre ela.* A possibilidade de dissimulação, de distorção, que se vincula, desde Marx, à idéia de imagem invertida de nossa própria posição na sociedade, procede dela. *Ora, talvez seja impossível a um indivíduo e, mais ainda, a um grupo, formular tudo, tematizar tudo e propor tudo como objeto de pensamento. É essa impossibilidade [...] que faz com que a idéia seja, por natureza, uma instância não-crítica.* (RICOEUR, 1983, p. 70, grifos nossos.)

Esse traço característico da ideologia pode ser encontrado na forma como o Movimento de Renovação, por meio de seus integrantes, alimentou a ideia de uma teoria geral para a Geografia. Uma teoria geral que abarcasse a totalidade a partir do espaço. Impressiona o fato de o código interpretativo não ter ficado evidente nem para os indivíduos e nem para o grupo. Mais de dez anos haviam se passado e o problema da relação entre ideia e teoria, no âmbito de um fenômeno também ideológico como foi o Movimento de Renovação, ainda confundia a percepção e a interpretação do que ocorreu.

[...] eu creio que a minha promessa de uma teoria mais ampla geral não se realizou de uma maneira, digamos, explícita. Eu não sentei para escrever uma teoria geral; pode ser que aqui e ali tenha aparecido a vontade de fazer uma coisa mais unitária... Mas as pessoas ainda têm que realizar esse trabalho, que é complicado. (SANTOS, 1996b, p. 174.)

Há nesse depoimento a possibilidade duas constatações importantes: uma delas é que não se passa da ideia à teoria, isto é, a ideia como promessa e a teoria como a realização dessa promessa; a outra constatação é a da impossibilidade de uma teoria ser formulada por um único indivíduo com a abrangência pretendida. Há no depoimento de Santos uma avaliação dos motivos pelos quais considera que sua liderança no movimento “foi abortada”. Numa outra perspectiva, para Gonçalves (2000, p. 83), havia certa desconfiança acerca do modo como o marxismo se apresentava na reflexão de Milton Santos, porque “para ser revolucionário tinha que ser marxista”. E para Oliveira (2000, p. 19) o livro *Por uma geografia nova*, de Santos (1978), teve uma influência menor, em termos de formação, no ambiente geográfico, que o livro *Geografia: pequena história crítica*, de Moraes (1987). Essas diferenças de influências seriam relativas à densidade teórica do primeiro livro e ao “esquematismo” e “simplificação”, para efeito de vulgarização, do segundo. Com efeito, os modos de recepção de obras são sempre indicadores da configuração intelectual de uma época, seja pela aceitação ou rejeição de novas ideias. Todavia, se considerarmos o fenômeno ideológico na vida coletiva – em grupos e instituições –, haveremos de considerar outras percepções e interpretações que atribuem outros sentidos e representações aos acontecimentos que marcaram a renovação da ciência geográfica.

Na argumentação de Ricoeur há uma impossibilidade de reflexão total, seja de um indivíduo ou grupo social, não apenas lógica ou epistemológica, mas ontológica. Se considerarmos as formulações de Mannheim (1986), comparando-as com as de Ricoeur, veremos que são invalidadas quanto à “abordagem total” de ideologia, como também quanto à “missão” que aquele atribui aos intelectuais.

Vejamos outro traço característico da função geral da ideologia que é o modo como se estabelece a relação entre o “novo” e o “típico”, ou seja, “o aspecto *temporal* específico da ideologia”.

Significa que o novo só pode ser recebido a partir do típico, também oriundo da sedimentação da experiência social. Aqui pode ser inserida a função de dissimulação. [...] Todo grupo apresenta traços de ortodoxia, de intolerância à marginalidade. Talvez nenhuma sociedade radicalmente pluralista, radicalmente permissiva, seja possível. Em algum setor há algo de intolerável, a partir do qual surge a intolerância. A intolerância começa quando a novidade ameaça gravemente a possibilidade, para o grupo, de reconhecer-se, de reencontrar-se. (RICOEUR, 1983, p. 71, grifos nossos.)

Com o advento da Geografia crítica, ou Radical, teria ocorrido, num primeiro momento, a redução do estudo dos fenômenos naturais ou físicos sob a alegação de que a Geografia era uma ciência social. Parte significativa dos embates entre Geografia Humana e Geografia Física teve lugar em torno da concepção que se tinha de Geografia, do que ela era como ciência, e da posição que a relação sociedade–natureza passou a ocupar nessa nova reflexão geográfica. Tema clássico na história do pensamento geográfico, a relação entre o discurso geográfico renovado confrontou-se com o “típico”, o “tradicional”, num embate ideológico que tinha a ver com a nova configuração intelectual dos renovadores em relação aos “antigos” e que expressa uma das formas de sociabilidade no interior da “comunidade” geográfica à época.

Em consequência dessa atitude [eliminação do estudo dos fenômenos naturais], os adeptos dessa corrente [a Geografia Crítica] se tornaram incapazes de fazer Planejamento Regional, pois além dos problemas sociais, eles precisavam conhecer os recursos naturais da área em estudo, para que ela pudesse desenvolver-se harmoniosamente. O conhecimento da diferenciação regional da Terra, das relações da sociedade com o meio ambiente e dos homens entre si é apanágio do geógrafo e dá à Geografia seu caráter científico. *Hoje em dia muitos reconhecem isso; mas, por causa dessa postura, sofri também certa discriminação: quando fui eleito presidente da A.G.B., entre 1984 e 1986, o Grupo Radical, que compunha a minha diretoria, não aceitou absolutamente.* Houve verdadeira sabotagem à minha atividade. (VALVERDE, 1992, p. 237, grifos nossos.)

Numa outra obra, Ricoeur (2005) adverte sobre a forma que assume a “herança da violência fundadora”, ou seja, lembrando que não existe “comunidade histórica” que, em sua origem, não apresente algum traço ou relação de violência. Não é porque os homens são violentos por natureza ou por determinação natural ou social. Trata-se das relações entre identidade e alteridade, em relação à “memória arquivada”. Diz Ricoeur (2005, p. 95): “São mesmo as humilhações, os ataques reais ou imaginários à auto-estima, sob os golpes da alteridade mal tolerada, que fazem a relação que o mesmo mantém com o outro mudar da acolhida à rejeição, à exclusão”. Mas ainda há outro aspecto que aparece de forma, às vezes, implícita e outras explicitamente nos depoimentos e relatos daqueles geógrafos que vivenciaram a emergência, o apogeu e o arrefecimento da renovação. Refere-se a atos violentos no âmago do “acontecimento fundador” que foi tal Movimento.

Com efeito, a terminologia que adoto para essa interpretação advém das indicações de Ricoeur, não se encontrando, portanto, nos depoimentos essas mesmas denominações. Tenciono mostrar que as brigas, rompimentos afetivos, isolamento de grupos ou indivíduos podem ser mais bem compreendidos por meio da suspensão de nossos pré-conceitos acerca do fenômeno ideológico, numa perspectiva hermenêutica e crítica. Nesse sentido, cabem mais algumas considerações sobre a relação entre “acontecimentos fundadores”, violência e memória.

O que celebramos com o nome de acontecimentos fundadores são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente [...]. Assim, os mesmos acontecimentos podem significar glória para uns e humilhação para outros. À celebração, de um lado, corresponde a execração, do outro. É assim que se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas reais e simbólicas. (RICOEUR, 2007, p. 95, grifos nossos.)

Num contraponto aos discursos e às representações de Santos (1996b), Moreira (2000) e Valverde (1992), situa-se o relato de Costa (2007, p. 19): “numa trajetória muito comum, eu e Tônico [...], acho que o que nos caracterizou desde o início é que a gente faz uma ruptura, mas a gente não faz uma ruptura enquanto luta entre geógrafos”. Quanto à violência intrínseca ao “acontecimento fundador” que foi a renovação, Costa (2007, p. 19) declara: “Veja, toda revolução comete exageros e injustiças. Isso é normal”. Tal como se presenciaram as atitudes dos “revolucionários” para com os “conservadores”.

Houve uma assembléia da AGB para se fazer uma revolução na AGB. Uma democratização da AGB, que estava nas mãos dos conservadores, era dominada pelo IBGE, pelos conservadores de São Paulo, pela direita, como se diria. [...]. Eu vi, por exemplo, nessa assembléia, vitupérios e até desrespeito dos jovens revolucionários, enfim, a pessoas como o Araújo, como o Petrone [Pasquale], como o próprio Manoel Correia [de Andrade] [...]. Mas eu e o Tônico nos diferenciamos muito porque a gente fez a ruptura, mas a nossa ruptura não foi uma briga entre geógrafos. A nossa briga era uma coisa diferente. A gente brigava contra a vulgaridade. [...]. A vulgaridade, isto é, o empirismo, a recusa à teoria, o desprezo pelo método, pela reflexão. E, principalmente, o que sempre nos chocou e me choca cada vez mais é a falta de cultura acadêmica. (COSTA, 2007, p. 19.)

Ainda quanto à função geral da ideologia, Ricoeur descreve o que considera o “efeito de usura” na e da ideologia, o que resulta num paradoxo inerente à função da ideologia. Pois ela é simultaneamente efeito de usura e resistência à usura: “Este paradoxo está inscrito na função inicial da ideologia que é a de perpetuar um ato fundador inicial segundo o modo de ‘representação’. É por isso que a ideologia é ao mesmo tempo interpretação do real e obturação do possível” (RICOEUR, 1983, p. 71-72). Não há interpretação que não se produza num campo limitado. Mas o que a ideologia faz é estreitar o campo de referência quanto às possibilidades de interpretação “que pertencem ao *élan* inicial do evento. É neste sentido que podemos falar de enclausuramento ideológico e, até mesmo, de cegueira ideológica. [...] É impossível que uma tomada de consciência se efetue de outra forma que não através de um código ideológico”, assegura Ricoeur (1983, p. 72).

Outra noção que Ricoeur introduz na descrição do fenômeno ideológico é a de “acavalamento político”, isto é, a ideologia relaciona-se com o poder e cada poder imita e repete um poder anterior. O “acavalamento político” vincula-se à função de dominação da ideologia que é indissociável das outras funções.

[...] a função de dissimulação é claramente predominante quando se produz a conjunção entre a função geral de *integração*, [...], e a função particular de *dominação*, que se vincula aos aspectos hierárquicos da organização social. [...] a cristalização do fenômeno em face do problema da autoridade. O que a ideologia interpreta e justifica, por excelência, é a relação com as autoridades, o sistema de autoridade. (RICOEUR, 1983, p. 72, grifos do autor.)

Desse modo, a ideologia também é um sistema justificativo da dominação que se vincula à noção de autoridade. E toda autoridade se estabelece procurando legitimar-se. Daí por que podemos distinguir os sistemas políticos conforme suas formas de legitimação. Mas, como assegura Ricoeur (1983, p. 72), “se toda pretensão à legitimidade é correlativa a uma crença, por parte dos indivíduos, nessa legitimidade, a relação entre a pretensão emitida pela autoridade e a crença que a ela corresponde é essencialmente dissimétrica”. Essa é outra característica da ideologia que o Movimento de Renovação e, por conseguinte, a Geografia crítica não contornou ou não foi capaz de ultrapassar, pois, uma vez instituída nas universidades, na AGB e nas escolas, tornou-se legítima, oficial. Sua autoridade, poder e prestígio assumiram a posição anteriormente ocupada pela “geografia teórica e quantitativa” e pela “geografia tradicional”. Vejamos a interpretação de Santos (1996b, p. 174) acerca do que ele próprio representou como liderança: “dos que eram meus aliados no início dos anos [19] 80, poucos o são hoje, na verdade eram aliados pela mobilização. É nesse sentido que eu digo que a liderança intelectual se reduziu. Não é só o meu caso, mas também o de outras pessoas com preocupações de uma busca epistemológica”. Segundo ele, as clivagens entre os grupos dentro das universidades reduzem o “trânsito das pessoas e das ideias”. Esse teria sido um dos problemas institucionais que fez também arrefecer a renovação.

Numa percepção um tanto próxima à de Santos, com a diferença do “olhar” militante, Moreira fez uma interpretação crítica da institucionalidade da Geografia no período pós-renovação, ou seja, a institucionalidade como um dos desdobramentos do Movimento e uma das possíveis consequências de seu arrefecimento.

[...] quem acaba assumindo a hegemonia do movimento que emerge em [19]78 eram os colegas de esquerda, mas que faziam parte da academia; que levaram para dentro do movimento de renovação, ou de um casamento entre o marxismo e a geografia todas as brigas, disputas, que são próprias da academia. *Não foram na verdade então militantes, partidários [...] que trabalhando na geografia tentaram criar uma geografia de comportamento marxista, foram professores universitários, viventes da academia, do ambiente da academia que buscaram juntar a sua formação marxista com a sua formação de geógrafo, mas emprestando a este processo todos os vícios da academia.* (MOREIRA, 1999, p. 109-110, grifos nossos.)

Mas não houve também “vícios” da “militância” e da “academia” no Movimento de Renovação? A ortodoxia, o centralismo democrático leninista, a disputa pelo poder sob as posições

político-partidárias, a revolução como teleologia e superação do capitalismo, certamente não são todos considerados vícios. Ideológicos são os discursos dos outros, jamais o daqueles que se pronunciam em nome do marxismo. Com efeito, há outras interpretações do Movimento. Na avaliação de Moraes (2000, p. 135), “o que já tinha era uma estruturação partidária que impedia ações suprapartidárias em grande parte”. Esse teria sido um dos motivos das dificuldades de organização e de coesão do Movimento de Renovação, pois houve iniciativas, como as de Milton Santos, que fizeram “a proposta explícita da gente manter a frente de esquerda com uma plataforma comum da Geografia, independente das opções partidárias. Essa reunião não dá em nada, já não há condições” (MORAES, 2000, p. 135). Trata-se de uma reunião que aconteceu, por iniciativa de Milton Santos, no Rio de Janeiro, em 1982, durante o Congresso da União Geográfica Internacional (UGI), cujo objetivo era organizar uma “frente de esquerda” e definir “rumos à Geografia”. Por mais de uma ocasião esse geógrafo fez intervenções políticas efetivas juntamente com a dimensão teórica presente em suas obras. Ainda sobre o sentido da questão político-partidária:

[...] fica difícil fazer uma aliança na Geografia se de repente eu encontro com colegas que num congresso da ANDES, por exemplo, são meus adversários. Ou seja, aquela frente que havia sido composta ao longo dos anos [19]70 não resiste à entrada dos anos 80, ela se rompe e se rompe até mais por esses motivos externos. Internamente a discussão até flui. Mas o que acontece é que conforme se organizam os partidos começa um uso na lógica partidária das instituições, aí a própria discussão acaba sofrendo em função disso, porque as pessoas começam realmente a caminhar numa lógica mais claramente partidária. (MORAES, 2000, p. 136, grifos nossos.)

Todavia, podem-se encontrar muitos outros traços da função geral da ideologia na constituição ou nos desdobramentos do Movimento de Renovação e na história do pensamento geográfico que se fez a partir dele. Por ora será necessário acompanhar um pouco mais as proposições de Ricoeur. Lembremos que, para ele, há ainda a “função de deformação” que está no cerne do conceito de ideologia, o mais próximo à concepção marxista. Isso porque nele se identificam vínculos com a noção de inversão, isto é, a ideologia deforma, distorce, pois inverte a relação entre a aparência e a essência, dito de outro modo, conforme Ricoeur (1983, p. 73), a “idéia de uma distorção, de uma deformação por inversão”.

A inversão, segundo Marx, ocorre justamente na relação entre o real e o imaginário, quando tomamos o reflexo, a imagem do real, pelo que é original. Apesar de tentar “cruzar” o conceito marxista de ideologia, Ricoeur (1983, p. 74) não deixou de reconhecer a contribuição de Marx, pois o que ele “fornece de novo destaca-se sobre esse fundo prévio de uma constituição simbólica do vínculo social em geral e da relação de autoridade em particular”. Marx teria acrescentado “essa idéia de que a função justificadora da ideologia aplica-se, por privilégio, à relação de dominação oriunda da divisão em classes sociais e da luta de classes”. Ao contrário do

que comumente se critica em Marx, Ricoeur vê a limitação do conceito marxista de ideologia não no vínculo com a ideia de classe dominante, mas porque há, nessa formulação, a tomada de um conteúdo específico, a religião, por aquilo que é sua função. Com efeito, as formulações de Marx se dão num contexto de embate com o idealismo alemão, como também com Feuerbach. Mas a tese marxiana permaneceu, propagou-se e, de certo modo, foi retomada num outro patamar, mais amplo, pelos franckfurtianos. Segundo Ricoeur (1983, p. 75) a “tese marxista se aplica, de direito, a todo sistema de pensamento possuindo a mesma função. [...]. Também a ciência e a tecnologia, em certa fase da história, podem funcionar como ideologias”.

No entanto, a tese fundamental de Ricoeur (1983, p. 75) é que a ideologia é “um fenômeno insuperável da existência social, na medida em que a realidade social sempre possui uma constituição simbólica e comporta uma interpretação, em imagem e representações, do próprio vínculo social”. Essa tese fundamental não ignora duas outras questões também fundamentais: qual é o “estatuto epistemológico do discurso sobre a ideologia” e se “existe um lugar não ideológico, de onde seja possível falar cientificamente da ideologia?” Se considerarmos a Sociologia do Conhecimento como concebia Mannheim, pode-se supor uma resposta afirmativa a essas questões, pelo que considera atribuição da Sociologia do Conhecimento e a “missão dos intelectuais”. De outro modo, se se consideram as “ideologias geográficas”, tal como pensa Moraes (1996), no âmbito do pensamento geográfico, e sua tarefa em desmascará-las, também há de se supor uma resposta afirmativa àquelas questões. Mas se continuarmos nessa outra via de interpretação, indicada por Ricoeur, certamente há de se concluir que não há um “lugar não ideológico” de onde se possa visar, cientificamente, a ideologia.

Afirmar que não existe um lugar não ideológico de onde se possa visar à ideologia não esgota o problema da relação entre ciência e ideologia. Além disso, permanece impreciso o sentido de ciência que se opõe à ideologia. Definir ciência e ideologia por meio de uma oposição entre termos não parece nos conduzir muito longe na elucidação do problema. Pode-se supor que tudo aquilo que não é mistificador e nem falso, que não toma o real pelo imaginário ou fictício, é “científico”; e o contrário de tudo isso é “ideológico”. Tal concepção do que é científico ou ciência pode ser encontrada na perspectiva positivista, e assim os sentidos que delas temos são “precisos e explícitos”.

Mas como definir as Ciências Sociais, segundo o critério de cientificidade positivista, de modo a poder distingui-las da ideologia? Em que medida as Ciências Sociais obedecem aos critérios de cientificidade positivista: objetividade, generalização, experimentação (ainda que indireta), verificação, poder explicativo, demonstração ou prova de seus enunciados, teoria global? Se for possível afirmar o atendimento desses critérios, então a tarefa das Ciências Sociais ou da teoria social será sempre depurar o conhecimento de toda e qualquer contaminação ou invólucro

ideológico e, assim, torná-lo “mais científico”. Porém, sabe-se que há teorias sociais com alcance explicativo, mas que não podem ser verificadas e não provêm de generalizações. Desse modo, o problema se torna mais complexo quando está em discussão a teoria social ou as Ciências Sociais. Essa discussão nos interessa diretamente, sobretudo, pela proporção que assumiu o debate entre Geografia e ideologia, teoria social e pensamento social, nos estudos de história do pensamento geográfico, especificamente, a partir do Movimento de Renovação que incorporou enfaticamente a concepção marxista de ideologia.

Ricoeur (1983, p. 80) nos provoca “a procurar outros critérios de cientificidade para a teoria social diferentes do critério de capacidade explicativa, associada à prova de falsificação”. O que se observa, não só com a teoria social que nem mesmo pode ser considerada uma ciência, é o risco de sermos imobilizados teoricamente por um paradoxo quando aceitamos os critérios de cientificidade positivistas para a ciência, ou quando aceitamos a oposição entre ciência e ideologia. Mas quando os abandonamos suprime-se a disjunção entre o científico e o ideológico e, por conseguinte, “tudo” pode ser ideológico. O que estou chamando de uma solução paradoxal para o problema apresentado pode ser mais bem compreendido com base no seguinte trecho:

Não podemos abandonar o modelo positivista da ciência para conferir um sentido aceitável à idéia de teoria social e, ao mesmo tempo, conservar o benefício desse modelo para instituir entre a ciência e a ideologia um verdadeiro corte epistemológico. Infelizmente, é o que ocorre com muita frequência nos discursos contemporâneos sobre a ideologia. (RICOEUR, 1983, p. 80-81, grifos nossos.)

Outra opção proposta por Ricoeur, apesar de trazer dificuldades, é dar uma acepção crítica ao termo ciência em relação à ideologia. Assim, a crítica torna-se mais que um qualificativo à teoria social. Ela daria substância à teoria social de modo a lhe conferir um estatuto não ideológico. Ricoeur (1983, p. 81) propõe ao mesmo tempo em que questiona se “a teoria social, concebida como crítica, pode aceder a um estatuto inteiramente não ideológico?” Inicialmente ele identifica e destaca a modificação do termo crítica realizada pelos “hegelianos de esquerda”, em relação à acepção kantiana, isto é, eles “exigiam uma crítica verdadeiramente crítica”. Marx empregou o termo, nessa acepção, em mais de uma de suas obras. Com algumas variações, Lênin, ao interpretar o legado de Marx, conferiu à crítica o estatuto de uma “ciência combatente”, e a partir dessa interpretação pôde traçar uma linha de demarcação entre uma “ciência do partido” e a “ciência burguesa”⁶. Por motivos outros, os frankfurtianos Adorno e Horkheimer também atribuíram a crítica à sua teoria, a “teoria crítica”, em oposição à “teoria tradicional”.

⁶ Lênin foi herdeiro dessa concepção que vinha se consolidando desde a morte de Marx, sob a liderança de Kautsky (1854-1938), segundo a qual o marxismo era a “ciência do proletariado”. E tentará não só reafirmar a cientificidade do marxismo como também fundamentar uma teoria do partido revolucionário, de tal modo que a teoria científica da sociedade e da História orientasse as ações do partido como vanguarda da classe trabalhadora. Quanto a Kautsky, era

As questões formuladas por Ricoeur constituem seu modo de interpretar o fenômeno ideológico e o problema da relação entre ciência e ideologia na perspectiva de uma “hermenêutica crítica”. Quanto ao estatuto da crítica para legitimar-se sob a forma de uma ciência, marxista ou uma ciência partidária, o risco de que ela própria se convertesse em ideologia não é mera especulação filosófica, pois

a oficialização da doutrina pelo partido provoca outro fenômeno terrível de ideologização: assim como a religião é acusada de ter justificado o poder da classe dominante, da mesma forma o marxismo funciona como sistema de justificação do poder do partido enquanto vanguarda da classe operária, e do poder do grupo dirigente no interior do partido. *Essa função justificadora em relação ao poder de um grupo dominante explica o fato de a esclerose do marxismo fornecer o mais surpreendente exemplo de ideologia nos tempos modernos. O paradoxo é que o marxismo, depois de Marx, é o mais extraordinário exemplo de seu próprio conceito de ideologia enquanto expressão mantida da relação com o real e enquanto ocultamento dessa relação.* (RICOEUR, 1983, p. 82, grifos nossos.)

O que também confere complexidade à discussão da ideologia são os aspectos por meio dos quais ela é considerada: o aspecto ontológico. Quando se põe em relação a consciência e a realidade, ambas aparecem de tal modo distanciadas que a realidade é tomada pelo fictício, o imaginário e o ideal, de modo que o movimento da consciência em direção à realidade resulta na “falsa consciência”. Sob o aspecto prático-político, a ideologia é confrontada com a realidade efetiva e assim pode ser “desmascarada” e “combatida”. E quanto ao aspecto epistemológico, a ideologia é posta em confronto com a ciência, daí por que a perspectiva marxista confere à crítica um estatuto de cientificidade que a elevaria a um nível superior de conhecimento capaz de invalidar a ideologia.

4. Considerações Finais

Esse percurso feito, em grande parte sob a direção de Ricoeur, é uma opção teórica e metodológica alternativa às concepções de ideologia em relação com o pensamento geográfico. É, sem dúvida, uma apresentação esquemática e simplificada se comparada à amplitude e densidade da reflexão que o filósofo se propôs.

Preferi a via longa e difícil de uma reflexão de tipo epistemológico sobre as condições de possibilidade de um saber sobre a ideologia e, em geral, sobre as condições de validação do discurso explicativo nas ciências sociais. Tentei então

um dos líderes proeminentes do Partido Social Democrata alemão que, em *As três fontes do marxismo* (s.d), pretendeu demonstrar a importância do marxismo para o pensamento científico à época: ele estava para as Ciências Humanas no mesmo nível de importância que a teoria de Darwin para as Ciências Naturais. Segundo Haupt (1983, p. 366), os “termos marxistas e marxismo têm para Kautsky e o grupo reunido em seu redor um valor programático e servem como instrumento de luta ideológica e política”.

descobrir, do interior, pelo fracasso do projeto de reflexão total ou de saber total das diferenças ideológicas, a necessidade de outro tipo de discurso, o da hermenêutica da compreensão histórica. (RICOEUR, 1983, p. 91-92.)

Ricoeur não reproduz esse discurso ao final da reflexão, mas apresenta proposições que possibilitam atribuir um “sentido aceitável ao par ciência-ideologia”. A primeira proposição trata do “saber objetivante e a relação de pertença”. Em outros termos, a pretensão a um saber objetivante, a uma reflexão total, defronta-nos com a relação de pertença, ou seja, a uma condição que não escolhemos, mas a qual pertencemos.

Antes de qualquer distância crítica, pertencemos a uma história, a uma classe, a uma nação, a uma cultura, a uma ou a tradições. *Ao assumir essa pertença que nos precede e nos transporta, assumimos o primeiro papel da ideologia, o que descrevemos como função mediadora da imagem, da representação de si.* Pela função mediadora das ideologias, também participamos das outras funções da ideologia: funções de dissimulação e de distorção. (RICOEUR, 1983, p. 92, grifos nossos.)

Todavia, mesmo precedendo o saber objetivante, a relação de pertença não é uma clausura. Entre eles se interpõe o distanciamento e, assim, esse saber objetivante poderá constituir-se numa “relativa autonomia”. O distanciamento é o tema da segunda proposição. Tomado num sentido positivo e pertencendo à relação de historicidade, o distanciamento não é somente distância temporal. Diz Ricoeur (1983, p. 93, grifos do autor): “Compete à condição de uma *consciência exposta à eficácia da história* só compreender com a condição da distância, do distanciamento”. Nesse sentido, “o distanciamento, dialeticamente oposto à pertença, é a condição de possibilidade de uma crítica das ideologias, não fora ou contra a hermenêutica, mas na hermenêutica” (p. 93).

A terceira proposição consiste em refutar a ideia de um saber total fundado a partir da crítica das ideologias. Ora, como todo saber está baseado num interesse, nesse aspecto Ricoeur está de acordo com Habermas, há de se considerar que também a teoria crítica das ideologias está fundada num interesse que pode funcionar como ideologia ou utopia. O caráter indistintamente ideológico ou utópico do interesse que funda a crítica das ideologias vincula-se a outros tantos interesses. Desse modo, assegura Ricoeur (1983, p. 94), “a crítica das ideologias, fundada por um interesse específico, jamais rompe seus vínculos com o fundo de pertença que a funda. Esquecer esse vínculo inicial é cair na ilusão de uma teoria crítica elevada ao nível de saber absoluto”.

Por fim, Ricoeur (1983, p. 94, 95) chama de deontológica sua quarta e última proposição, porque ela se refere ao “bom uso” da crítica das ideologias. E, no entanto, “a crítica das ideologias é uma tarefa que devemos sempre começar, mas que, por princípio, não podemos concluir”. O caráter inconcluso dessa tarefa se deve ao fato de que o “saber está sempre em vias de se arrebatrar à

ideologia, mas a ideologia sempre é aquilo que permanece a grelha, o código de interpretação, mediante o qual não somos intelectuais sem pontos de apoio [...]”.

Essas proposições são um mote para as considerações finais acerca da temática proposta, desenvolvida até o momento. Se me sirvo das formulações de Ricoeur é pelo fato de partilhar de muitas delas e, sobretudo, pelo alerta que ele fez quanto ao risco de incorreremos numa postura a que denominou “arrogância da crítica” e assim perdermos a noção de nossa condição histórica.

Referências

- BRAY, Silvio C. Da técnica das palavras chaves à história do pensamento geográfico. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DO PENSAMENTO GEOGRÁFICO, 1., 1999, Rio Claro, **Anais...** Rio Claro: FUNDUNESP, 1999. p. 3-16.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- _____. **A escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- COSTA, Wanderley M. da. Entrevista. Presidente Prudente, 9 de dezembro de 2007. In: SILVA, Ana Cristina da. **O pensamento geográfico brasileiro na travessia do século XX para o XXI: o território na trama das significações imaginárias**. 160 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2010. 2 v. p. 5-36.
- GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GONÇALVES, Carlos W. P. Entrevista. In: SCARIM, Paulo C. **Coetâneos da crítica: contribuição ao estudo do movimento de renovação da geografia brasileira**. 247 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. p. 63-101.
- HAUPT, George. Marx e o marxismo. In: HOBBSAWM, Eric. (Org.). **História do marxismo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. 1 v. p. 347-422.
- KAUTSKY, Karl. **As três fontes do marxismo**. São Paulo: Global [s.d.].
- MACHADO, Lia O. Origens do pensamento geográfico no Brasil: meio tropical, espaços vazios e a ideia de ordem (1870-1930). In: CASTRO, Iná E. et al. (Orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 309-349.
- _____. Entrevista: História do pensamento geográfico no Brasil: elementos para um programa de pesquisa. (uma conversa com Lia Osório Machado). **Terra Brasilis: Revista de História do Pensamento Geográfico**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, p. 110-134, jan./jun. 2000.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- MORAES, Antonio C. R. **Geografia: pequena história crítica**. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1987. [1. ed. 1981].
- _____. **Ideologias geográficas: espaço, cultura e política no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1996. [1. ed. 1988].
- _____. Entrevista. In: SCARIM, Paulo C. **Coetâneos da crítica: contribuição ao estudo do movimento de renovação da geografia brasileira**. 2000. 247 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. p. 102-126.
- _____. **Território e história no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2002.
- MORAES, Antonio C. R.; COSTA, Wanderley M. da. A geografia e o processo de valorização do espaço. In: SANTOS, M. (Org.). **Novos rumos da geografia brasileira**. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 111-130. [1. ed. 1982]

- MOREIRA, Ruy. Geografia e “práxis”. **Revista de Cultura Vozes**, Rio de Janeiro, v. LXXIV, ano 74, p. 19-30, maio 1980.
- _____. Entrevista. In: SCARIM, Paulo C. **Coetâneos da crítica**: contribuição ao estudo do movimento de renovação da geografia brasileira. 2000. 247 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. p. 102-126.
- _____. **Pensamento geográfico brasileiro**: as matrizes clássicas originárias. São Paulo: Contexto, 2008. 1 v.
- _____. **Pensamento geográfico brasileiro**: as matrizes da renovação. São Paulo: Contexto, 2009. 2 v.
- OLIVEIRA, Arioaldo U. de. Entrevista. In: SCARIM, Paulo C. **Coetâneos da crítica**: contribuição ao estudo do movimento de renovação da geografia brasileira. 2000. 247 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. p. 5-44.
- RICOUER, Paul. **Interpretação e ideologias**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- _____. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Unicamp, 2007.
- SANTOS, Milton. **Por uma geografia nova**. São Paulo: Hucitec, 1978.
- _____. Reformulando a sociedade e o espaço. Geografia e Sociedade: os novos rumos do pensamento geográfico. **Revista de Cultura Vozes**, Rio de Janeiro, v. LXXIV, ano 74, n. 4, p. 37-48, maio 1980.
- _____. Alguns problemas atuais da contribuição marxista à geografia. In: SANTOS, M. (Org.). **Novos rumos da geografia brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1996a. p. 131-149.
- _____. Entrevista: Espaço, mundo globalizado, modernidade. **Técnica, espaço, tempo**: globalização e meio técnico-científico informacional. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1996b. p. 169-188.
- SCARIM, Paulo César. **Coetâneos da crítica**: contribuição ao estudo do movimento de renovação da Geografia Brasileira. 2000. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- SILVA, Armando C. da. **De quem é o pedaço?** Espaço e cultura. São Paulo: Hucitec, 1986.
- VALVERDE, Orlando. Carta aberta de Orlando a Orlando. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, n. 60, p. 5-20, 2º sem. 1984.
- _____. Entrevista. **Revista GEOSUL**, Florianópolis, ano VI, n. 12/13, p. 224-247, 1991/1992.

Recebido em: novembro de 2011

Aceito para publicação em: janeiro de 2012