

## GEOGRAFIA E RECONHECIMENTO SOCIAL DAS PESSOAS NEGRAS NA INTERAÇÃO COM O MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO (MNU)

*Geography and social recognition of black people in the interaction with the United Black Movement (UBM)*

Benhur Pinós da Costa<sup>1</sup>

Lazie Ronaldo dos Santos Lopes<sup>2</sup>

Naomi André Cambará Barbosa<sup>3</sup>

### RESUMO

O artigo apresenta reflexões sobre os processos de reconhecimento das pessoas negras como entes políticos das resistências e lutas antirracistas no Brasil em relação ao Movimento Negro Unificado (MNU). Pelas perspectivas das teorias do reconhecimento e dos saberes afrocentrados – sobre categorias como a biointeração, as confluências e as transfluências – apresenta a potencialidade de uma geografia em que a negritude se constitui como resistência ao espaço estruturado na branquitude, desde as lutas cotidianas até as conquistas relativas às políticas públicas nas diferentes escalas do Estado. Essa geografia se organiza no encontro da pessoa negra consigo mesma quando ela ingressa nos espaços políticos de discussões do MNU: há o reconhecimento de si como entre político da resistência e das lutas antirracistas.

**Palavras-chave:** Geografias negras. Reconhecimento. Confluências.

### ABSTRACT

The article presents reflections on the processes of recognizing black people as political entities of anti-racist resistance and struggles in Brazil in relation to the Unified Black Movement (UBM). From the perspective of theories of recognition and Afrocentric knowledge – on categories such as biointeraction, confluences and transfluences – it presents the potential of a geography in which blackness is constituted as resistance to the space structured in whiteness, from everyday struggles to achievements in public policies at different levels of the state. This geography is organized in the encounter between black people and themselves when they join UBM's political spaces for discussion: there is recognition of themselves as a political space for resistance and anti-racist struggles.

**Keywords:** Unified Black Movement. Black geographies. Recognition. Confluences.

1 Docente do Departamento Interdisciplinar da UFRGS e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFSM. benpinos@gmail.com

✉ Rodovia RS 030, 11.700 – km 92 Emboaba – Tramandaí, RS. 95590-000.

2 Doutorando em Geografia na Universidade Federal de Santa Maria e Docente da Educação Básica da Escola Municipal de Ensino Fundamental. lazielopes@gmail.com

✉ Av. Santa Tecla, 337, Getúlio Vargas, Bagé, RS. 96412-000.

3 Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de São Carlos. nan.barbosa@gmail.com

✉ Rodovia João Leme dos Santos, SP-264, Sorocaba, SP. 18052-780.

## INTRODUÇÃO

No ano de 2022 desenvolvemos o projeto de extensão intitulado “Articulações e ações de lideranças negras do Rio Grande do Sul filiadas ao Movimento Negro Unificado (MNU)”. O projeto foi desenvolvido junto ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da UFSM (NEABI-UFSM). O objetivo era entender como se estabelecem as ações de lideranças negras do MNU. A hipótese a ser verificada é que as ações políticas se organizariam em redes por todo o Estado. Foram no total de 12 rodas de conversas entre uma, duas ou três lideranças, cada roda, e a pesquisadora e os pesquisadores autores deste artigo. Para frisar, o autor Lazie Ronaldo dos Santos Lopes é uma liderança reconhecida do MNU em todo Rio Grande do Sul. Efetivamente, conseguimos entender que o MNU traça inúmeras estratégias para que funcione em redes regionais e locais, desde sua fundação, em 18 de junho de 1978 (MNU, 2017). Mas percebemos, também, que é fundamental a construção do sujeito como uma liderança negra e de sua trajetória de lutas por reconhecimento social da população negra na cidade em que esteja inserido. Não necessariamente isso acontece em cidades grandes e cosmopolitas. No Rio Grande do Sul, cidades como Caçapava do Sul, São Sepé, Gravataí, Uruguaiana e Bagé se destacam por uma extensa trajetória de ações coletivas e lutas por políticas públicas para a população negra. Efetivamente, o MNU do RS é uma instituição formada por lideranças negras locais que tomou uma forma em redes regionais e tem se articulado com redes de comunicação em âmbito internacional. Para este texto não iremos debater as narrativas coletadas pela exposição direta das transcrições, mas iremos fazer um esforço de discutir os elementos de descobertas proporcionadas pelas conversas e de

como estas descobertas nos impactaram no sentido de possibilitar as reflexões sobre a Geografia proposta aqui.

A rede do MNU funciona basicamente por iniciativa de lideranças locais que se filiam ao movimento, o qual se mantém como instituição nacional. No entanto, antes disso, as lideranças filiadas já apresentavam trajetórias de protagonismos políticos locais, ou situações de enfrentamento ou discriminação racista para consigo que levaram a edificação de uma consciência negra, o que tornaria natural sua participação no movimento. Dessa forma, existe uma imbricação entre escala local de atuação e escala nacional representativa do âmbito geográfico do MNU, assim como entre a perspectiva do indivíduo e da coletividade das pessoas negras. Por um lado, existem as especificidades das atuações das lideranças locais, por outro lado existem os fenômenos políticos que repercutem em escala nacional. Estes possibilitaram que as redes regionais e nacionais se efetivassem para tomar forma em eventos de reivindicações políticas do MNU. Então, existe um cotidiano local em que cada liderança negra estabelece seu trabalho diário de atuação política, mas existem os ápices de acontecimentos como fatos esclarecedores do racismo estrutural nacional, em que a rede toma forma para as articulações, movimentações e tomadas de espaço público em diferentes locais. Notamos que, infelizmente, existe uma história de um conjunto de violências quanto à população negra que repercutiram tanto em âmbito local quanto nacional. Por outro lado, estes fatos de violência fundaram-se no motor que possibilitaram, como insurgências políticas, a formação em rede do MNU.

Conforme Domingues (2007), o Movimento Negro Unificado contra a discriminação Racial, que mais tarde ficaria sendo denominado Movimento Negro Unificado (MNU), foi criado como

reação a discriminação do Clube Tietê de São Paulo a quatro atletas negros e, também, à morte de Robson Silveira da Luz, negro e operário. Esses foram os motivos decisivos para a mobilização e reagrupamento à nível político de entidades negras e pessoas de diversas matizes, tais como o Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), a Associação Cultural Brasil Jovem, o Grupo Afro-Latino-América e os Blacks representantes de equipes de bailes, artistas, estudantes, esportistas. O MNU, fundado em 1978, a partir de organizações que lutavam contra o racismo e a Ditadura Militar, desde então se posiciona contra todo tipo de opressão, fazendo uma forte defesa da democracia e dos direitos das pessoas negras. Antes disso, a Frente Negra Brasileira, fundada em 1931, buscou congregar as pessoas negras em torno de um projeto nacional de emancipação e melhora das condições de vida dos negros. Do mesmo modo, a imprensa Negra, com vários jornais, contribuía ao denunciar as circunstâncias da vida dos negros, buscar a conscientização e mobilizar a comunidade diante de um cenário extremamente grave de violência e exclusão. A Frente Negra Brasileira pode ser considerada como uma das principais organizações de luta contra o racismo e de promoção da igualdade racial já existentes no Brasil, tanto que, tornou-se partido político em 1936. Assim como o Movimento Negro dos Estados Unidos, a Frente Negra lutava por direitos civis e sociais. Através do periódico a Voz da Raça, fazia ecoar os discursos negros por sua comunidade e, ao invocar a atenção das pessoas negras para o tema, contribuía diretamente para o desenvolvimento de uma organização negra em âmbito nacional.

Segundo Oliveira (2006, p. 10):

a Frente Negra Brasileira se desenvolveu como um dos maiores movimentos sociais do pós-abolição, organizado em torno da identificação do negro enquanto raça, e um dos primeiros a

propor a participação direta do negro na política nacional, através dos votos em candidatos negros. A FNB nasceu em São Paulo, em 1931, com reuniões na praça da Sé e, logo, atingiu não só o Estado, mas também Minas Gerais, Espírito Santo, Pernambuco, Bahia e Rio Grande do Sul.

Afora a Frente Negra, existiram outras organizações importantes durante o século XX, dentre estas pode-se destacar o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado por Abdias do Nascimento em 1944. O TEN foi protagonista da luta contra o racismo naquele período, além de ser um difusor da Cultura e Educação afro. Conforme Almada (2009, p. 89),

Um teatro negro do Brasil teria de partir do conhecimento prévio da realidade histórica, na qual exerceria sua influência e cumpriria sua missão revolucionária. Engajado a esses propósitos foi que surgiu o TEN, que fundamentalmente propunha-se a resgatar, no Brasil, os valores da cultura negro-africana degradados e negados pela violência da cultura branco-europeia: propunha-se a valorização social do negro através da educação, da cultura e da arte. Teríamos que agir urgentemente em duas frentes: promover, de um lado, a denúncia dos equívocos e da alienação dos estudos sobre afro-brasileiros; de outro, fazer com que o próprio negro tomasse consciência da situação objetiva a qual se encontrava inserido.

Acrescenta-se também o surgimento da União dos Homens de Cor (UHC), esta entidade teve especial participação no processo do desenvolvimento do Movimento Negro Brasileiro. Fundada em 1943, na cidade de Porto Alegre, constitui-se como expressiva organização de mobilização da população negra brasileira. Conforme Silva (2003), a trajetória da UHC reflete as tensões e desafios enfrentados pelos movimentos negros brasileiros ao longo do século XX, incluindo a repressão estatal, a cooptação política e a luta pela representatividade e reconhecimento. O avanço da democracia

no Brasil implementou outro cenário no país, capaz de aglutinar o Movimento Negro em torno das Políticas de ação afirmativa, o que ocorre já na discussão e aprovação da Constituição de 1988, marco importante desta retomada da democracia e também de outras bases da luta racial. Embora exista a visibilidade histórica dessa formalização institucional que culminou na fundação do MNU, o contato direto que a pesquisa nos proporcionou com as histórias pessoais de algumas lideranças locais participantes da rede do MNU do Rio Grande do Sul nos fez notar a riqueza dos seus enfrentamentos cotidianos, tecedores de suas vidas perante a luta por reconhecimento de suas negritudes e busca coletiva por justiça social.

As estratégias políticas feitas nos cotidianos dos locais e nas emergências das redes regionais e nacional do MNU se deram por uma longa história de táticas de resistência em diferentes cidades do RS e do Brasil. Estamos separando aqui as palavras estratégia e tática pela leitura de De Certeau (1994), em que a estratégia significa uma ação planejada e consolidada por agentes que, de certa forma, tomam o poder de ação e decisão de maneiras mais formais e institucionais. As táticas se referem às articulações de resistência por entre estes poderes instaurados, gerando transgressão. De fato, as resistências negras sempre existiram, desde sempre, desde os inícios da diáspora e do Atlântico Negro (Gilroy, 2012), atualmente, nas lutas diárias das pessoas negras contra o racismo estrutural (Almeida, 2019). Além da concepção estrutural, há um *modus operandi* racista, impregnado nos sentidos e percepções, nas maneiras de agir e nas formas de comunicação, que conduzem todos os escopos de relações socioespaciais.

Muniz Sodré (2023) entende o racismo como uma **para-estrutura**, ou seja, significa que o racismo é uma dinâmica persistente nas

práticas sociais, acompanhada da margem institucional e da oportunidade social para que aconteça. O racismo é, então, estratégico do poder branco (a branquitude) e está por todo lugar (produto e produzido nas práticas sociais, das mínimas interações cotidianas as racionalidades burocráticas institucionais). **Lugar** na concepção de De Certeau (1994) é instituído, (re)produzido e **minado** pelos **fortes**. Diferente da concepção da geografia humanista, o lugar, para o autor, é a tomada estratégia **dos fortes** por onde **os fracos** agem sorrateiramente, burlando-o de maneira tática. No caso, as táticas de sobrevivência fazem parte da experiência de vida dos/das negros/as de todo o Brasil, que, paradoxalmente, agem taticamente entre os sentidos do lugar como estratégia da branquitude. Por outro lado, ao conseguirem articular resistências coletivas as táticas do povo negro tomam maneiras mais estratégicas (tomam o lugar e apropriam), se articulando com outras instituições, como as de matriz africana, os sindicatos, o carnaval, o movimento hip hop e os clubes negros (existente no Estado do RS ao longo do século XX).

Em primeiro plano, Almeida (2019, p. 36) nos fala que “as instituições são racistas porque a sociedade é racista”. Essa afirmação decorre da sua discussão sobre a superação do racismo individual e do racismo institucional, ou seja, o racismo faz parte tanto das ações e representações pessoais, assim como na composição das instituições sociais. Para o autor, é possível descortinar o racismo tanto entre as ações banais como entre os registros e dispositivos das políticas formais a partir de análise minuciosa. O desafio é revelar a ideologia oculta da branquitude, estruturante de todas as racionalidades, desde o *savoir faire* cotidiano até a tecnocracia estatal. Nesse sentido, além do individual e o institucional há o estrutural, porque a estrutura socioespacial, por assim dizer, é racista. Dessa forma, segundo Almeida (2019, p. 38)

Em suma: o racismo é decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as ações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção.

Muniz Sodré (2023) apoia-se na tese de que há um “espírito” social colonialista-racista que rege os sistemas comunicativos e de interação humana, baseados na percepção da forma, em que o corpo branco é fundamento cosmológico. Segundo Sodré (2023, p. 153)

No centro disso tudo, opera uma hermenêutica do corpo - sem o corpo, o racismo é inconcebível. Esta é, aliás, a posição do americano Murungi: “O racismo apoia-se numa versão da percepção e da interpretação do corpo humano. Ele equipara a interpretação do corpo àquilo que o corpo é”. Ou seja, confunde-se o corpo real com o espelhamento conceitual, guiado pelo paradigma da branquitude. Dessa interpretação - narcisista e reduplicativa da própria imagem no espelho - advém emocionalmente a aversão à diferença cromática.

A forma é crucial nas discussões de Sodré (2023), não como uma forma de vida no sentido de identificar uma totalização da sociedade, mas relativo a uma “naturalidade” impregnada, como uma sensibilidade perceptiva que guia os sentidos de identificações entre interações sociais. Logo a cor da pele negra carrega uma forma não branca, sendo uma diferença que é logo estereotipada pelo arcabouço simbólico e simbiótico da branquitude: o olhar da branquitude posiciona, de vez, o corpo não branco. O apartheid da cor se dá na interação social e no jogo do olhar e do perceber as formas que faz o corpo branco diferenciar-se como o senhor do lugar. Por outro lado, é o que é capaz de diferenciar - ele mesmo não é diferença porque é dono da estratégia que o neutraliza/naturaliza como referência - o corpo negro por tudo aquilo que não condiz ao lugar

estratégico comum das práticas socioespaciais da branquitude. O corpo negro é interpelado no lugar estratégico da branquitude e aos negros e negras são dadas as roupagens como significados da sua cor: os corpos são hierarquizados, interditados, subalternizados e estereotipados.

Em Sodré (2023) a concepção estrutural dá lugar a como os corpos se interpelam cotidianamente com base nos modos de percepções impregnados socialmente. Para o autor isso é o **para-estrutural**, ou aquilo que acompanha, produz e é produzido em prática e vontade. É como se existisse um espaço (social) epistemológico que conduz um **fazer fazendo**, em que as formas do fazer, de como se faz e quem os faz são autoproduzidas em sistemas de imitação, admirações e privilégios. Esse **saber fazer** (a relação entre o epistêmico e a ação, que está sendo feita) dá vazão a um modo reproduzido (que não é somente individual, mas de como o individual aprendeu a perceber e dar valor ou desvalor ao que percebe) de percepção da forma. Acaba sendo um imperativo estético **re-acionado** em diferentes situações, em que a cor da pele é a marca, na composição de uma historicidade de um sistema de eticidade composto pelo poder branco. Da percepção a interpretação dos corpos há uma cosmologia significativa racista que conduz os posicionamentos e as hierarquias por todos os cantos/espços sociais. E todas as situações são racistas: dos mínimos atos cotidianos aos palcos políticos nacionais.

Almeida (2019) tenta superar a condição individual e institucional do racismo para dizer que é condição *sine qua non* do que é a representação de sociedade. Mas seu pensamento, então, vê a sociedade como uma estrutura em que o racismo é a composição dela. Ao tornar estrutura a crítica se estabelece em como, efetivamente, o racismo funciona, tanto nas situações de relações

imediatas como na construção das formalizações políticas ou em como as racionalidades e a tecnocracia operam, efetivamente, como racista. Tornou estrutura ele contribui, certamente, na representação da base racista que é fundamento da sociedade, mas isso, para alguns, como Sodré (2023), torna difícil a an tica das intera es sociais. O racismo, então, está impregnado nas condi es que guiam as percep es sociais, como um sistema de eticidade histórico, nos moldes de Hegel.

Para nós, acompanhando as discussões de Sodré (2023), sobre o imperativo da forma e do para-estrutural, o racismo assume um performativo (interpreta o nossa: essa palavra não aparece no texto do autor), ou seja, ele conduz os posicionamentos práticos de repeti o, percep o e enquadramentos sociais situados.   como se o racismo fosse encriptado no corpo/consciência, autoproduzido e proliferado na a o social, desde o individual até o coletivo, sendo discurso impregnado nos atos de fala, de escrita e no corpo que se movimenta.   claro que isso refere-se a como se estruturou a sociedade colonial escravista cujos elos persistem por todo lugar, como uma estrutura. Mas, além disso, está encrustado no sistema de eticidade como um campo epistemológico que guia todas as rela es socioespaciais. Dessa forma, neste texto, concordamos tanto com Almeida (2019) como com Sodré (2023) e iremos optar por chamar **racismo estrutural/para-estrutural**.

Voltando a rela o entre estratégia e tática que desdobra as a es política do MNU. Esta capacidade tática de pessoas negras locais possibilitou as articula es com outras por outras cidades, tomando um espaço tático por entre outras institui es formais que permitiram estabelecer tais pautas de reivindica es e lutas políticas. Então, percebemos que os processos de resistência se dão pelas táticas diárias da pessoa negra, como parte de sua experiência de vida como

negro/a em torno de um espaço social que se articula pelo racismo estrutural/para-estrutural; pelas táticas de a es políticas e tomadas de espaços de pautas em outras institui es que não necessariamente se dedicam as lutas antirracistas; e, finalmente, pela articula o de institui es de movimentos negros como o MNU, que se tornam parte de estratégias formais deste os anos de 1970 no Brasil.

O projeto do MNU   tomar folego estratégico institucional efetivamente formal em todos os lugares do país e, assim, isso se constitui um outro motor de articula o em rede desse movimento. Mas para as lideranças mais antigas, base da funda o do MNU, principalmente no Rio Grande do Sul, as lutas antirracistas acontecem antes da sua estrutura o institucional. Ao compreender-se enquanto militante do Movimento Negro, esse sujeito luta contra o racismo e seus desdobramentos por meio de múltiplas ferramentas, prezando pela coletividade.   possível visualizar esses atos através do próprio MNU, onde essas atua es surgem como pautas dentro de institui es sindicais, por exemplo. Esses/as trabalhadores/as estabelecem seu primeiro contato com o MNU através de a es que são coordenadas por esses sindicatos reivindicando por melhores condi es de trabalho para essa popula o negra. Ao longo das entrevistas realizadas com variadas lideranças do MNU, observou-se a forte rela o entre o MNU com os movimentos sindicais. Rios (2012) explana acerca de uma união expressiva entre o Movimento Negro e os sindicatos e como as mesmas vem sendo ampliadas a partir dessa perspectiva de união. Essas alianças vêm sendo formadas há décadas, a partir da constru o de articula es no próprio movimento sindical brasileiro.

As trajetórias das lideranças são plurais, atravessadas por várias perspectivas de lutas e resistências, onde esses sujeitos se reconhecem enquanto negros, nos mais diversos espaços e (com)vivências. Ao

decorrer das entrevistas, o que nos chama atenção nesses aspectos é que a condição de ser negro engajado nas lutas antirracistas é anterior ao ingresso no MNU e formação de suas estratégias, mas se consolida, entre a participação de outras instituições, pela identidade de ser, efetivamente, integrante do MNU. Esse é o argumento tático, ou seja, ao entrevistar uma liderança regional do Estado do Rio Grande do Sul, que é funcionária pública, vemos que essa articulação ocorre no espaço de trabalho e, posteriormente, pela representatividade, a relação formal com o MNU. Ao decorrer da entrevista, a liderança comenta acerca de sua história de militância: “A militância tem em torno de uns 32 anos, mais ou menos, a militância enquanto uma pessoa negra que vem fazendo alguns enfrentamentos”, ou seja, antes mesmo de ser parte ativa do MNU ela se posicionou como uma mulher negra em que os enfrentamentos sempre fizeram parte de sua trajetória. Posteriormente, ela cita como se inseriu no MNU: “...no movimento enquanto se diz respeito ao Brasil, ficou mais denso quando estava se construindo as políticas da Aldir Blanc e a lei 10.639”. Isso torna nítido que as lideranças apresentam suas representatividades porque, de maneira tática e cotidiana, empreenderam e tiveram visibilidade enquanto sujeitos/as das lutas antirracistas em suas cidades: é por isso que se agregaram e fizeram agregar o MNU. Por outro lado, esse se torna fundamento coletivo e institucional quando a pessoa é personagem principal na tessitura de uma política pública e negociação frente ao Estado: sua singularidade perde terreno para a institucionalidade e o MNU, efetivamente, toma forma estratégica.

Então o que se percebe é a relação tática de pessoas negras que partem de suas experiências de vida por entre instituições e relações dos espaços da branquitude fazendo valer-se das possibilidades de agir em prol das necessidades de direitos em que seu corpo pessoal e coletivo está em desigualdade. Isso ocorre, como ensejo,

em espaços das lutas por direitos sociais em que algumas pessoas inserem o debate sobre políticas raciais, como possibilidade de ação. A articulação formal da instituição específica vem depois, agregando essas pessoas em virtude da representatividade produzida em outras instâncias. Por outra via, para outros, os mais jovens, o MNU acaba sendo elo de reconhecimento de si sobre negritude e meio de engajamento político. Esse foi o caso de uma liderança jovem da cidade de Santa Maria-RS que encontrou o MNU em episódios de protestos e tomadas do espaço público na cidade. Então há esse espaço de lutas por reconhecimento de pessoas por entre espaços institucionais não necessariamente do movimento negro, mas que é parte da formação institucional do próprio MNU, e outras situações em que o próprio MNU, já constituído, é fonte de reconhecimento e de aglutinador pelo qual outras pessoas se engajam e reconhecem o próprio processo de luta antirracista.

Então, em primeiro momento descobrimos esta forma de articulação política que apresenta uma geografia de articulações em rede e em entrelaçamento com diferentes escalas. Há, assim, um espaço social tecido nas lutas das lideranças negras locais e de suas articulações em âmbitos regional e nacional. Pois bem, o interesse inicial da pesquisa seria pensar este “espaço em rede” de articulações regionais e isso foi bem possível de se encontrar, mas nos chamou atenção os preponderantes das escalas locais nos quais os sujeitos negros tecem seus processos políticos calcados em suas histórias de vida e seus cotidianos como pessoas negras, forjadas pelo contato com estratégias mais formais de outros/as negros/as e negras articulados/as em redes de reivindicações. O que queremos dizer é que o MNU se fez pelo simples fato que ser negro no Brasil se constitui em um conjunto de táticas de sobrevivência por entre o racismo estrutural/para-estrutural, que impetra as relações sociais em todos

os espaços. Por outro lado, a existência da instituição política do MNU, articulando formalmente os atos de contestação, permite que o sujeito negro se reconheça como ente político efetivo das lutas antirracistas, inclusive se reconhecendo como pessoa da negritude.

Até os anos de 1970 e, ainda hoje, os coletivos negros estavam nas comunidades quilombadas e nos centros de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras, em presença táctica, também, em outros centros religiosos de religiões cristãs e em estabelecimento de diversão segregados, como os clubes de negros. O MNU pode ter partido dessas sociabilidades para acolher as vontades de ações políticas mais formalizadas para instituir um efetivo sujeito negro político, da produção da identidade. Assim, soubemos que as lideranças negras, como as que estabelecemos o contato de pesquisa, emergiram como líderes por esta imbricação entre suas trajetórias pessoais, parte daquelas sociabilidades culturais informais, e as trajetórias do MNU em rede, ora como contato coletivo, ora como relação intersubjetiva com outras lideranças já constituídas.

Bom, então é este aspecto que iremos discutir neste artigo, ou seja, a constituição de espaços de reconhecimento em que as lideranças negras se auto-reconhecem e começam a traçar suas trajetórias de vida em torno das ações políticas formais para as lutas antirracistas. São por estas pessoas que o MNU toma forma e poderá se articular em escalas e redes além dos lugares de ações e resistências das pessoas negras. Para isso, como percebemos, deve ocorrer um espaço de emergência representativa dessas lutas antirracistas em que por este espaço transitam representações sobre o que é ser negro em termos políticos, culturais e identitários. São espaços de reconhecimento da pessoa como diferença que deve se reconhecer em termos de resistência. O que notamos com esta tese é que são os eventos de reivindicações políticas articuladas por demais lideranças

negras que fazem com que outras lideranças se reconheçam como negros e negras e, mais ainda, que este processo de reconhecimento tome forma na pessoa como outro líder emergente, no sentido que sua vida, desde então, se produza numa trajetória para que suas lutas cotidianas tomem a visibilidade pública. Por estes sentidos que iremos pensar uma Geografia Negra das Políticas de Reconhecimento. Esperamos, assim, contribuir para as discussões das Geografias Negras emergentes na ciência geográfica brasileira atualmente.

### **SOBRE QUAL CONDIÇÃO ESPACIAL ESTAMOS ARGUMENTANDO?**

Por que sofremos por não aceitação? Por que lutamos por reconhecimento? Pode existir uma geografia destas condições? Cremos que o pensamento geográfico sobre as condições de preconceito e discriminações sociais é deveras importante para as lutas políticas de reconhecimento da identidade política da pessoa discriminada. Mas para isso, deve existir uma trajetória dupla, que por um lado representa o desenvolvimento estrutural/para-estrutural das políticas institucionais de reconhecimento da diferença política e identitária; por outro lado deve haver a pessoa e seu cotidiano, na emergência continuada de seu reconhecimento como ser político. Mas onde se encaixa a leitura geográfica para isso?

Podemos dizer que há uma geografia do reconhecimento do ser político, em um contínuo e complexo processo de reconhecimento de si como um ser de luta para um conjunto dos demais que o representa. Bom, mas existem parâmetros geográficos reconhecíveis no escopo dessa ideia/realidade? Em primeiro momento, a esfera de uma Geografia Social permite entender que o espaço se refere aos movimentos e às situações de relações sociais da vida cotidiana, imbricada com esferas de relações de poder em que estruturas

de representação e ação social são ativadas. É a representação geográfica de um processo que embarca a pessoa a se relacionar em determinada situação, que contém a localização e o tempo de estabelecimento da reunião/interação e os propósitos sociais de suas convergências. Estes propósitos sociais têm como referência as instituições que se configuram e conformam, na realidade, um coletivo, que compõem, de forma sistemática, as ações e interações das individualidades como pessoas. Para a pessoa há a impessoalidade institucional. Por outro lado, existem as geografias cotidianas das relações sociais estabelecidas em situações de convergência de pessoas que se identificam por alguma diferença social articulada ao seu corpo e subjetividade.

Isso representa a ideia de um espaço diferencial, como informal, que se constitui entre o que é comum e cotidiano, como discute Lefebvre (1983), em contraste e em paradoxo as formas simbólicas dos projetos, ações e realizações formais das representações de espaço burguês e branco. Ser em diferença implica uma série de sentimentos de ausências da pessoa frente ao que se realizou, à força, como representações das estruturas socioespaciais à sua volta, por grande parte contida nas formas simbólicas dos discursos e das materialidades produzidas pelas ações tanto do Estado como do capital burguês. Também representam os espaços de sociabilidade, sendo a localização e organização de um pequeno território erigido pela representação social da diferença. Estas microterritorialidades (Fortuna, 2012; Costa, 2017) são parte de processos de identidades que, historicamente, transformaram a representação quanto à divergência, o desvio ou a subalternização social. Instauraram, assim, uma identidade que representou uma resistência e que, assim, continue (re)significando as pessoas da identidade como diferença possível de existir socialmente, mesmo

que ainda sejam acometidas por preconceito e discriminação. Assim, há de se rever os preceitos espirituais (Hegel, 1999) que tornem possíveis o reconhecimento de determinadas individualidades a partir do reconhecimento ampliado, na esfera social, de sua identidade.

Bom, vamos pensar, de forma primeira, nas configurações dessa Geografia. Tomamos como pontos de partida um autor e outra autora clássicos da Geografia Social: Milton Santos (2006) e Doreen Massey (2009). Na leitura de Milton Santos, sabemos que o espaço são os sistemas de ações e os sistemas de objetos. Dessa forma, não há como separar as formas materiais das formas sociais. Por outro lado, se são sistemas, podemos entender que são formados por diferentes singularidades de diferentes tamanhos/escalas, em que tais elementos, com variadas conexões, formam uma estrutura como uma totalidade. A totalidade pode ser entendida como outra singularidade de um tamanho maior, que, também, é colocada como composição entre outras, sucessivamente. Um sistema pode ser este infinito de formas que contém outras, em sistemas de conexões. Qual a escala do sistema? Não sabemos. Um sistema, em Morin (2001) e Maturana (1997), é feito de múltiplas interações, desde as mais atomistas, até as mais abrangentes, sendo as relações entre elementos às próprias formas constituídas.

Se o espaço são sistemas de objetos e sistemas de ações, isso aponta para a possibilidade de representar quais são as partes destes sistemas. Também permite dizer que existem diferentes níveis de grandeza dessas partes. Porém, para fazer isso, teremos que saber que os elementos (objetos) não sejam, exatamente, uma unidade, mas uma unidade de grandeza que se transforma em uma unidade possível de relações que se dão entre tantas outras, de diferentes escalas, em que o sistema é mapeado por estas interações diversas. Vejam que a unidade, como a importância de uma grandeza de

relações, é dada pelo estudo do sistema, assim como disse Maturana (1997), tudo que é dito é dito por um observador então, é complicado entender quais são as unidades de relação, extensão e as fronteiras desse sistema/espço constituído. Os recortes espaciais e temporais se darão em diferentes unidades de grandeza em que seja possível ao observador entender um fenômeno dado, a partir de diferentes parâmetros.

Então, qual é a grandeza do espaço de relações sociais e de objetos que estaremos procurando entender? Para nós será aquele das relações dos sujeitos em cotidianos de ações, em que os jogos políticos de discriminação e de lutas políticas de reconhecimento são travados. São os espaços que precisam ser entendidos não pelo **olhar do pesquisador**, conforme dizia Maturana (1997), mas por uma etnogeografia, conforme falou Bonnemaison (2002). É a escala de um olhar que se dá por aquele que se situa em seu/um cotidiano de contradições entre sua individualidade e o que se estrutura com representações de maneiras de agir e de se apresentar como privilegiadas historicamente em sociedade. Há objetos e há ações sociais, na localização e no movimento de reconhecimento sobre uma identidade política. Há a pessoa que está entre esta unidade de grandeza de suas ações compartilhadas coletivamente, entre, também, um conjunto de objetos que são convenientemente possíveis de serem apropriados (na medida do tempo) para isso. A individualidade de ação entre a relação coletiva de transgressão política faz mudar a própria configuração objetiva da realidade concreta.

Mas que espaço está se construindo aqui? O espaço diferencial de representação social de uma luta política, em que há a pessoa e sua história social de reconhecimento sobre uma condição representada como de subalternidade. Há o espaço e o tempo, do momento exato,

e da reunião, que adensa um sistema social de possibilidades de reconhecimentos políticos e que constroi um **espírito** de transgressão. A localização coletiva da instauração desse espírito de transgressão afeta a todos e todas presentes, reconstituindo suas trajetórias e suas subjetividades. É a conformação de um evento como uma tomada territorial na cidade, por exemplo, mas é a constituição de uma nova territorialidade de representações políticas sobre o si e sobre uma identidade para tantos presentes. Este espaço é uma unidade num sistema de relações presentes e pretéritas, de diferentes conexões de grandezas, da atualidade e das ancestralidades, como histórias de personagens representativos que também virão convergir. Torna-se a abertura para uma transformação de si que requer mudança para além de si. É a situação do reconhecer-se por algo que efetivamente faça sentido entre tantas contradições e subalternizações da (sua/nossa) vida comum. Suas **histórias até agora** convergem neste espaço com e contra outros. Todas se transformam e as transformações vão se acumulam aqui e acolá, gerando novas perturbações e reconfigurações representativas no sistema de uma totalidade em transformação.

Massey (2009) nos fala que o espaço é um conjunto de relações e de convergência de pessoas e suas **histórias até agora**. Com essa afirmação, a autora nos faz pensar que espaço é um fenômeno dado pela convergência de pessoas, de suas intencionalidades e de como se afetam gerando processos perceptivos e representativos sobre si e sobre tantos outros que estão nesta convergência. Quando Bello (2006) fala sobre a fenomenologia de Husserl, que se interessa pela interpretação dos fenômenos, há um debate sobre quais são os horizontes de sentido estabelecidos pelas pessoas que se depara com o fenômeno. Estes sentidos são operados tanto pelas percepções sensoriais ativadas pelo corpo-consciência que experiência o fenômeno e, também, de forma imbricada e instantânea, pelas

operações relativas aos transcendentais. Esta relação transcendental é a capacidade da pessoa de se colocar em dúvida sobre o que acontece e ativar processos de significação, em atos reflexivos instantâneos, em que suas capacidades representações são afetadas por outras possíveis inerentes ao fenômeno que acontece.

Então, dessa forma, não há somente o sentido de um fenômeno, mas há a pessoa que dá sentido. Então, a redução transcendental da fenomenologia se pergunta do que é feita essa pessoa que dá sentido ao fenômeno? Há o complexo de uma consciência erigida numa trajetória de vida que é um espaço diverso e singular de capacidades representativas próprias sobre o que se vai sendo na decorrência de um existir. É por isso que Sartre (2007) irá se estabelecer numa discussão da produção dos fenômenos sociais enquanto estes sejam os seres dos fenômenos e os fenômenos de ser. Isso significa dizer que não existem fenômenos em separado das pessoas existindo e que tudo que acontece é acontecimento de nossas existências como corpos-consciência ativos em interação com um mundo que nos afeta e nos constroi (em corpo-consciência) com estas afetações. Vamos existindo e nos representando ao mesmo tempo em que representamos os outros seres e coisas desse mundo. Não há fenômeno que se represente fora dos processos de representações sobre si mesmo das pessoas que vivem estes fenômenos. O fenômeno é o ser existindo em/do fenômeno.

Mas, mesmo assim, nos perguntamos quais são os fundamentos dessas convergências de **histórias de vida até agora** que instituem os espaços sociais e o que põe as pessoas a situar-se produzindo uma nova articulação espacial? Conforme Massey (2009) nos fala, é um espaço que se articula por diferentes **geometrias de poder**. Assim, na constituição do espaço, como um conjunto de relações sociais, como um sistema e diferentes níveis de grandeza de influência

entre ligações de relações sociais diferenciadas, há a capacidade de algum agente social ativar elementos representativos que fazem se conformar às intencionalidades de tantas outras pessoas para a convergência.

De certo, os espaços rotineiros da vida são produtos daqueles que erigiram os sentidos práticos da vida social, como representação e como matéria (os sistemas de objetos) em que as próprias ações são projetadas para acontecerem, em que vamos existindo aprendendo os procedimentos para exercício dos nossos corpos. Nossa consciência-corpo se torna o existir da objetividade de um conjunto de processos exteriores a nós, interiorizados para que consigamos nos engajar nos procedimentos que esperam que façamos da melhor forma. São por estes imperativos estruturais, conformados nas geometrias de poder, que ligam diferentes escalas de capacidades de exercício, tanto do poder-controle, como do fazer-obediência, que sucessivas representações normativas sobre quem sejamos, em capacidades produtivas que somos, vão se espraiando e tomando forma de um espaço social rígido em exigências e configurações de existências privilegiadas e outras subalternizadas.

Inerente aos processos produtivos globais, historicamente produzidos e geograficamente posicionados, corpos-consciência são hierarquizados, representados por diferentes sentidos discriminatórios e estereotipados. Serão as diferentes assimetrias de poder que irão produzir as assimetrias dos corpos sociais no cotidiano da vida moderna, capazes de gerarem as múltiplas experiências diferenciais de pessoas identificadas como ora incapazes, ora propensos a determinadas localizações nas relações sociais. Assim, os espaços vão se constituindo como experiência de vida das pessoas que se reconhecem nas espacialidades em que seus corpos foram significados como para ser daquele jeito e possível para aquelas posições

sociais. As convergências de histórias e vida até agora não são atos voluntários das pessoas da vontade, mas das pessoas representadas e abarcadas por sucessivos processos exteriores a si mesmas e que mobilizam suas existências para serem daquele jeito e naquelas condições.

Doreen Massey (2009), em sua teoria, nos permite pensar um espaço que se dá pelas relações espaciais locais, na objetividade da vida diária, em que esta vida é tanto as reproduções como as contradições de articulações diversas, de diferentes escalas de relações de poder e de contestações. Mesmo o controle ser articulado por agentes não-locais, o que deve se controlar são as pessoas e seus cotidianos, no sentido da manutenção da reprodução das rotinas cotidianas na manutenção das formações sociais de trabalho e consumo. Por isso que o cotidiano é o lugar do sujeito particularizado, conforme Heller (1991), em que estamos envolvidos em objetivações em si mesmas, como regras de linguagem, maneiras de utilizar os objetos, normas de interação e condições de costumes, e esferas de objetivações por si mesmas, no estabelecimento de narrativas que se reproduzem, pela determinação dos discursos, como verdades. A particularização do fazer cotidiano é um produto da montagem dos espaços de relações sociais estratificados e hierarquizados. Mas como falamos, o lugar cotidiano é feito por esta condição estratégica, produto das geometrias de poder, mas há contestações táticas que burlam constantemente o sistema, num fazer local criativo por entre as rotinas diárias, como nos demonstra De Certeau (1994). É pelas táticas cotidianas que as políticas de transgressão e contestação se fazem e se acumulam e se reconfiguram em outras escalas de esferas políticas coletivas, demandando transformações sociais. O espaço regido por estruturas e sistemas é visto em Milton Santos (2006, p. 212), definindo-o como esferas de ação e esferas de objetos, em sistemas complexos.

O espaço inclui essa conexão materialística de um homem com outro e a conexão está sempre tomando novas formas. A forma atual supõe informação para seu uso e ela própria constitui informação, graças à intencionalidade de sua produção. No lugar se superpõe, dialeticamente, o eixo das sucessões que transmite os tempos externos das escalas superiores e o eixo dos tempos internos, que é o eixo das coexistências, onde tudo se funde, enlaçando, definitivamente, as noções e as realidades de espaço e de tempo.

Mas tanto Massey (2009) como Santos (2006) nos fazem pensar na esfera do cotidiano, tanto em relação às rotinas das reproduções dos parâmetros normativos de se viver em sociedade, como os processos de transgressão e conformação das representações sobre as diferenças enquanto divergentes para estas normas. Para Milton Santos (2006, p. 2018, o lugar cotidiano,

é quadro de uma referência pragmática do mundo, do qual lhe vêm solicitações e ordens precisas de ações condicionadas, mas também o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, através da acumulação comunicativa, pelas mais diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade.

Dessa forma, as formações espaciais cotidianas são compostas por conteúdos sociais, regidos por significações sociopolíticas localizadas e conformadas nas ações e interações dos sujeitos em coletividade, que dá corpo ao trabalho e trocas localizadas de energias corporais em relação íntima da técnica, sendo suporte corpóreo do cotidiano (Santos, 2006). Notamos que espaço é este corpo em que formações sociais, como objetos e pessoas em relação, se dão, no tempo dos acontecimentos, em que o chão do que acontece guarda consigo a relação de outros tempos e espaços que fizeram erigir e moldar as práticas cotidianas rotineiras. Mas, ao mesmo tempo, nestas práticas as paixões também podem ser erigidas, em virtude das

Estética, cidade e partilha do sensível no contexto do desenvolvimento territorial  
 Marcela Cristina Bettega, Manoel Flores Lesama e Ernesto Jacob Keim

capacidades de comunicação acumuladas, desde outros tempos, como, talvez, atos transgressivos às rotinas instauradas, do mundo das coisas a fazer, e, também, as práticas e representações normativas sobre o que se faz e quem seja a pessoa fazendo. Este espaço cotidiano é perverso pela condução normativa das práticas, mas é no espaço cotidiano que estas normatizações são transgredidas e instituem como novas maneiras de reconhecer e se reconhecer a/como diferença que se quer reconhecida. Mas para que estes processos de reconhecimento da diferença aconteçam, devem-se tornar emergentes suas manifestações como posicionamento político coletivo em espaço público, rompendo a mesmice das práticas sociais comuns sendo feitas.

Parece que são os sucessivos atos cotidianos de publicidade das transgressões que irão guardar, nos tempos e espaços sucessivos dos acontecimentos, as formas representativas do que se quer reconhecida, como possibilidade de existência de uma identidade e não, efetivamente, como algo transgressivo que possa ser repudiado, negado e, até mesmo, violentado. Do que se transgride, a partir do que se é e do que se faz consigo e em relação com os outro, como prática cotidiana criativa, em que há tempos e espaços mínimos oportunos para isso, há o ato político de se fazer reconhecido politicamente no espaço público: há as diferentes emergências de situações cotidianas da criatividade e dos posicionamentos de sujeitos políticos que expressam, em coletividade, as demandas e reivindicações quanto das suas identidades como diferenças. É este o espaço de convergência de diferentes histórias até agora que queremos, efetivamente, dar importância para as Geografias das Lutas Sociais de Reconhecimento. Como são possíveis estas convergências? Quem são as pessoas que convergem? Como se conforma o tempo e espaço destas convergências? Como estas convergências de pessoas em

um evento como um tempo e espaço que se dá para isso é lido nos processos de demandas por reconhecimentos de pessoas políticas quanto às suas diferenças?

### **OS ESPAÇOS DE CONVERGÊNCIA E AS POLÍTICAS DE RECONHECIMENTOS SOCIAIS DAS PESSOAS NEGRAS**

Voltando a pesquisa realizada em 2022, como já falamos, fizemos um total de 12 rodas de conversas com lideranças do MNU de diferentes cidades do RS. O procedimento de organizar rodas de conversa é interessante porque permitiu que os/as pesquisadores/as interagissem com as lideranças convidadas e estas com seus/as companheiros/as de lutas. Dessa forma, as narrativas se estabeleceram através de diálogos, fazendo convergir singularidades de opiniões sobre os fatos vividos coletivamente. Pois bem, para nosso olhar como pesquisadores/as geógrafos/as o entendimento da organização da rede de articulações do MNU foi importante, mas foi mais importante, ainda, entender que os processos de reconhecimento de uma pessoa negra como sujeito político se dão por espacialidades de encontros de saberes em acontecimentos de lutas e reivindicações coletivas. Como interpretamos estes processos de reconhecimento? Que forma de espaço geográfico estamos falando?

Foram, pelo menos, 6 narrativas que nos fizeram descobrir que a pessoa deva passar por situações específicas para se reconhecer como negro, no sentido de tornar representações para si as opressões e discriminações, como ressignificação dos sintomas efetivos dos dispositivos racistas que vive cotidianamente. O racismo, então, faz parte da experiência de vida cotidiana das pessoas negras, mas o encontro de si em processo de se reconhecer-se como negra, no sentido de erguer-se contra tais dispositivos, é uma trajetória

específica. Em primeiro momento a pessoa negra precisa encontrar-se com outros sujeitos políticos para construir outras representações da sua negritude como identidade e diferença. Isso quer dizer que a negritude é um processo de construção de identidade de uma pessoa ao longo de sua vida e o corpo negro não necessariamente consegue representar os atributos do racismo que vive todos os dias. A experiência de vida em relação ao racismo é a violência da perda de si, enquanto não parte de um espaço social em que todos os parâmetros positivos e possíveis são referências normativas e de privilégios da branquitude. Então, se torna necessário que a pessoa consiga viver um conjunto de experiências específicas quanto às políticas das identidades negras para que vá construindo outros parâmetros de existência e de representação social quanto ser um sujeito da negritude. A pessoa negra precisa se encontrar com a identidade da diferença. Isso não é somente em relação a aspectos culturais produzidos por espaços da negritude em todos os cantos do país, mas de entrar em contato com outros discursos que apontam para as representações sobre o que é ser negro no Brasil, em virtude do racismo estrutural/para-estrutural e das trajetórias e lutas dos povos negros, em termos de suas histórias, geografias e culturas específicas.

Então, como isso foi revelado a nós pesquisadores/as: muitas das narrativas nos contam que foi a participação de um evento específico que doou a tal pessoa os elementos significativos necessários para se questionar quanto a sua vida como negro/a. Grande parte das pessoas entrevistadas nos colocou que foi a chegada à Universidade e ao contato com algum coletivo de resistência política que as fizeram adentrar a uma nova trajetória de lutas antirracistas, construindo de forma diferente seus corpos e suas ações, valorizando elementos significativos quanto às representações da cultura negra diaspórica e projetando-se em termos de pautas políticas coletivamente

construídas. Vai-se reconhecendo, efetivamente, como sujeito negro da identidade e os sentidos de suas opressões. Interessante que isso, para muitos que narraram, está vinculado a alguma ação coletiva de reivindicação que tomou o espaço público em alguma cidade. Então, para falar desse espaço de convergência e de reconhecimento, iremos tornar concreta sua forma como acontecimento.

Vamos ter como fato/espaço revelador os protestos que aconteceram na frente do supermercado Carrefour em Santa Maria-RS, em novembro de 2020, em virtude do espancamento e assassinato de João Alberto de Freitas, 40 anos, um homem negro morto no Carrefour em Porto Alegre, no mesmo ano. Em primeiro momento, este acontecimento de violência racista foi um fator fundante da articulação do MNU em rede, em que várias manifestações aconteceram em diferentes cidades do RS e do Brasil. Em Santa Maria-RS, os atos foram divulgados pelas redes sociais a produziram a espacialização política na Avenida Rio Branco, em frente ao Carrefour da cidade, no dia 20 de novembro (dia da Consciência Negra). Interessante que para alguns entrevistados/as, que estiveram conosco no ano de 2022, este evento foi importante para que entrassem em contato com outras pessoas negras envolvidas com coletivos de lutas negras e com lideranças do próprio MNU. Podemos dizer que este evento acabou sendo uma virada política de reconhecimento para alguns/as de nossos/as entrevistados/as. Conduziram suas vidas, desde então, como sujeitos se reconhecendo por sua condição de negritude, das representações sobre os processos e dispositivos do racismo estrutural/para-estrutural e como sujeitos da resistência envoltos a diferentes interações políticas das redes de luta do povo negro. Podemos notar que as relações espaço e tempo se reconstituem, talvez de uma historicidade do sistema de eticidade hegeliano que estamos ainda experienciando, mas como um passado

Estética, cidade e partilha do sensível no contexto do desenvolvimento territorial  
 Marcela Cristina Bettega, Manoel Flores Lesama e Ernesto Jacob Keim

de retorna sempre, uma circularidade: em 2020 a morte violenta de uma pessoa negra torna viva a estratégia de ação política do MNU, assim como o foi o ensejo prático do evento de sua fundação, em 1978.

Então, que espaço estamos falando? O da emergência do acontecimento e criado no chão da resistência, ou seja, uma territorialização das lutas políticas negras no tempo e espaço do acontecimento coletivo, pelas quais são trazidos discursos e representações que se espalham entre tantos participantes, pelos quais suas trajetórias e histórias de vida até agora (até o acontecimento) se transformam. Novas conexões significativas são tecidas por novas relações que se conduziram a partir deste tempo espaço do acontecimento. Interessante que entre uma roda de conversa e outra, estávamos lendo duas publicações de intelectuais negros: o livro de Antônio Bispo dos Santos (2015) e a tese de Alan Santos de Oliveira (2021). Nestes dois trabalhos temos duas categorias nascidas do chão do debate intelectual afrocentrado: as confluências e as circularidades. Então, nós como geógrafos e geógrafas, em contato com as narrativas estabelecidas em processo de pesquisa, vamos pensando e construindo a ideia de uma Geografia que se dá pela convergência e circularidade das representações políticas de pessoas negras, como uma construção em relação a sua negritude e as lutas e resistências quanto ao racismo estrutural/para-estrutural. São as convergências e os trânsitos circulares de tempos e espaços das lutas pelo reconhecimento das pessoas negras. Como podemos explicar isso?

Santos (2015) fala que o evento da Constituição de 1988 seja a emergência de um longo processo feito de **confluências** e **transfluências**. Antes disso, estes processos fazem parte de um movimento que o autor denomina de **biointeração**. Para Souza (2015, p. 113), que faz o posfácio do livro de Santos (2015),

Isso remete ao terceiro capítulo da obra. Biointeração é a categoria com que Bispo premia as instâncias de elaboração do pensamento na sociedade brasileira que se localizam na academia, mas também no roçado, nos laboratórios, mas também na mata, nas universidades, mas também nas comunidades. Sem conceituar com a abstração, mas apresentando a materialidade da biointeração, Bispo nos ensina a pensar pela materialidade, pela experiência vivida em substituição às tradicionais categorias analíticas abstratas que funcionam como encaixes para a realidade, produzindo como conhecimento uma espécie de deformação da realidade.

Bom, então, em primeiro momento a Constituição de 1988 é entendida por Santos (2015) no ápice de um movimento de confluências de conhecimentos de experiências divergentes, que se constituíram em diversidade para que o texto, que institucionaliza leis de reconhecimento das diferenças, se concretize como próprio documento. Assim, é a confluência de conhecimentos e experiências divergentes, vistos entre uma série de conflitos históricos, que foram se transfluindo, se juntando e se transformando para que o texto se concretizasse, como um processo de biointeração.

Nos parece que a condição da Constituição é entendida como uma deformação dos próprios sentidos ocidentais brancos em virtude de uma trajetória de lutas reconhecimento das diferenças sociais, como a do povo negro. Guarda uma complexa trajetória de lutas que retornam ao passado de sujeitos (individualidades) e coletivos negros e indígenas e que confluíram, diversas vezes, para que a Constituição pudesse ocorrer. Guarda, também, situações passadas e presentes em que transfluências de experiências e conhecimentos por entre as divergências, por entre os atravessamentos das forças do poder dos brancos que se remoldaram em virtude das lutas de reconhecimento dos/as negros/as. Parece que há um romantismo nesta leitura de Santos (2015), mas cremos que estejamos conscientes que os avanços

dos processos de reconhecimento legais, em políticas públicas no Brasil, são feitos no solo das violências cotidianas contra o povo negro e que estes são os motores de suas lutas que golpeiam os espaços normativos que são feitos estruturalmente de branquidade. Mas não há jeito de vencer as assimetrias sem um movimento tático, conforme falamos em De Certeau (1994). Este movimento tático faz parte da sobrevivência dos/as pretos/as em espaços cotidianos que não são feitos para eles/elas, mas, também, faz parte disso o que se acumulou, ao longo do tempo, como conhecimentos, principalmente pela oralidade, e o que conseguiu tornar confluída suas representações e suas políticas de identidade. Isso fez transfluir também, de certa forma, as representações da branquitude. Talvez isso faça parte de uma mesma condição de poder, conforme lembra Foucault (1988), em que sempre será levado a se transformar em virtude da sua própria capacidade de produção das diferenças, mas, por outro lado, as experiências de negros e de negras vão se tornando re-existência para fora do poder da branquidade, fazendo transfluir em seus próprios dispositivos.

Como transfluência há aqui o próprio conceito de **branquitude**. Ele serve, antes de mais nada, como método de desvelar a neutralidade do privilégio branco e dá vazão aos propósitos das lutas políticas da negritude. Segundo Bento (2022), o poder branco é condição que estrutura as relações na sociedade brasileira, desde as maneiras cotidianas de se relacionar até como se organizam e reorganizam a racionalidade dos aparelhos e dispositivos de poder formas em relação ao Estado e as instituições. Para a autora, há duas condições estruturantes das relações sociais e políticas: por um lado um medo que a normalidade impetrada nas hierarquias dos corpos racializados, desde a colonização, atinja os privilégios das pessoas (em especial os homens) brancos, como um medo da desestruturação

do **universal** dado pela diferença desconcertante; por outro lado, um sintoma coletivo narcisista em que os privilégios brancos são reproduzidos em um sistema de facilitações de acessos aos espaços sociais e seus funcionamentos, pelos quais ser branco (entre brancos) inspira do outro imediato (a situação da relação social) e mediato (um dispositivo oculto perante as racionalidades dos aparelhos e funcionamentos institucionais sociais) confiança e admiração. Mas como a própria contradição inerente ao poder que se estabelece de forma oculta/neutra, não precisando de representação, Piza (2005) observa que pensar e representar a **branquitude** se refere a uma crítica do privilégio narcisista branco, ou seja, o desenvolvimento do conceito (que é complexo e não nos deteremos aqui) revela a face social negativa e serve como metodologia das práticas sociais e políticas antirracistas. Da **branquidade**, como face negativa da sociedade colonial racista, neutralizada perante as relações sociais, em diferentes escalas, há a emergência crítica da **branquitude**, que serve como denúncia e mobiliza políticas para a **negritude**. Em relação a isso, Piza (2005) fala que **negritude** se refere ao termo usado por contestações políticas negras na primeira metade do século XX, no sentido de tornar visível o sintoma de negação das origens dos negros (dada pelos brancos) e da atitude social dos negros se parecer como branco para ser aceito. **Negritude** é a ascensão do referencial político centrado na africanidade e no potencial ético e estético dos/as negros/as.

Feita a interseção, a categoria de **Biointeração** (Santos, 2015) nos faz pensar que a experiência do sujeito social é, fundamentalmente, espacial, em que outros seres convergem e transfluem para o si da pessoa em situação, fazendo-o transfluir também entre o que sejam estes diferentes seres que se juntam e se misturam (se confluem e transfluem). É por isso que tudo se faz em experiência, em espaço

e tempo de confluências e transfluências. O livro de Santos (2015) pensou a Constituição de 1988, mas podemos pensar os sucessivos espaços de relações como complexos processos de **biointeração** que fizeram confluir ao documento: lá estão pessoas e suas histórias, lá existem outros tempos que confluíram, lá existem histórias de vida específicas e situações chaves de movimentos coletivos, entre outros tempos e retornaram, lá existem múltiplas misturas e transformações. Lá existem, sim, outros seres não humanos que interagem para condicionar a experiência humana, entre tantas alegrias e tantos sofrimentos. Lá está a energia vital que fez movimentar tantos pretos e tantos indígenas para seguir por entre tantas violências, podendo ser aquela árvore que o fez pensar em um momento em que sua lágrima caiu ao chão, ou aquele pássaro, por seu canto, o fez reerguer... Tudo isso se dá para que sejamos nós em nossas ações continuadas, nas nossas séries de existir (conforme fala Sartre, 2007), que se dá nos sucessivos espaços e tempos da experiência que gera o pensamento, que gera ação e reação, que gera reflexão sobre quem seja o si (nosso) por entre tantas verdades que nos afetam. Poderemos nos rebelar contra tais verdades e normas, porque foram as situações espaço tempo de biointeração, confluentes de outras e outras, que nos fizeram ver outros caminhos possíveis para que consigamos nos transformar e transformar as situações à nossa volta.

Ao pensarmos como tais categorias de Bispo dos Santos (2015) podem ser evidenciadas nesta escrita, como inspiração do que as lideranças nos mostraram de suas vidas em narrativas, não há como não perceber que existe outro pensamento importante nesta geografia negra que se dá na experiência: a circularidade. Estamos pensando agora na situação do ser em experiência em condição constante de biointeração: tempos e outros espaços vão e voltam (em voltas e espirais que circulam o ser ) para/da experiência; em que os

seres interagem “em volta” daquele/a que vive; em que entre tantas voltas algumas vão se tocando e tocando o ser na constituição do seu eu; criando entre multiplicidades atenções significativas que o faz transfluir, ou seja, se transformar em agregação dos sentidos de outros corpos/seres que passa a se fazer como o próprio si. O espaço como experiência do ser da diferença como circularidade e biointeração é explicado por Oliveira (2021, p. 58), citando Sodré (2017):

No *Pensar Nagô* (2017) de Muniz Sodré, essa possibilidade sankofa/reversibilidade pode ser compreendida também pelo provérbio “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”. Muniz Sodré compreende que essa é maneira do agir com/sem tempo de Exu, mas que não exclui a circularidade. Ele relata “que o acontecimento manifesta-se inaugurando algo novo no presente, mas numa dinâmica de retrospectão (o passado que se modifica) e de prospecção, que se dá no tornar possível” (Sodré, 2017, p. 187). Propõe, então, um tempo indeterminado por Exu, que rompe a circularidade viciosa da lógica e integra uma outra circularidade muito mais poética.

Então, naquele sistema espacial montado por geometrias de poder, conforme nos fala Santos (2006) e Massey (2009), há a pessoa da experiência da diferença que vai se constituindo como sendo em reconhecimento sobre si e sobre mundo, em momentos que fazem convergir outros e outros tempos em estado de biointeração com outros e outras seres dos acontecimentos. É por este espaço das situações de confluências que **vamos nos** transfluindo em outros que guardam o mesmo que somos (no caso, a negritude), sempre em conjuntos de afetações em círculos e espirais, que nos fazem ir e voltar no tempo, no nosso tempo em transfluência, com outros tempos e espaços **dos outros** que contém a nós, sempre em transformação. Os **outros** poderão ser os/as irmãos/ãs como sujeitos históricos da luta antirracista. São também os sujeitos institucionais

líderes do MNU e suas representatividades locais. São nestes espaços dos acontecimentos cotidianos que a criatividade e a transgressão se acumulam e isso poderá, mais ali, no futuro, acontecer em evento de nós e de outros, que volta ao que se fez tático, no passado.

Os acontecimentos estratégicos como uma manifestação organizada pelo MNU, como foi o ato contra a violência racista em 20 de novembro de 2020, em frente ao Carrefour de Santa Maria-RS, marco da existência de muitas lideranças negras da cidade, são capazes de criar representações sólidas sobre a experiência negra por entre a branquitude, como instituição total e do racismo estrutural/para-estrutural. São capazes de tornarem significativas para o ser do existir o sujeito negro como diferença e como ente político contra o racismo. Mas, ao mesmo tempo, a formalidade estratégia (o ato político) só é capaz de se fazer como espaço e tempo do acontecimento porque há essas pessoas das vivências táticas por entre o espaço cotidiano violento da branquitude racista, em que o motor de seus propósitos de resistência vai se montando entre diferentes fatos que vão e voltam para o si de suas consciências. Há de se participar das construções objetivas, coletivas e organizadas para o ser político de consolidar para si. Há o acontecimento estratégico que foi representativo de toda esta existência. Há o ato que permite fazer confluir todos estes dramas diários e, neste ato, as vozes que ecoam o fazem convergir todas suas outras situações de vida vividas pela opressão: sofre pela representação de suas violências na imagem daquele corpo que morreu espancado (causa do próprio ato); toma sucessivas doses de energia por se perceber alguém que resiste por entre tanto aquele/as que estão ali gritando por justiça. O ato estratégico é capaz de ativar todos os processos circulares que fazem confluir outros tempos e espaço específicos das experiências de opressão das pessoas negras, mas faz confluir, também, a força de

suas resistências diárias. Então, há de se pensar uma geografia das políticas das lutas por reconhecimento social. A isso, convergem, também, as teorias do reconhecimento. Como poderemos explicar isso, em termos do que desenvolvemos até aqui?

Axel Honneth (2009, p. 44), ao argumentar sobre espírito e eticidade em Hegel (1999), nos fala,

[...] “a existência da diferença”, como ele diz, que permite à eticidade passar de seu estágio natural primeiro e que, em uma série de reintegrações de um equilíbrio destruído, a levará finalmente a uma unidade universal do particular. Em sentido positivo, isso significa que a história do espírito humano é concebida como um processo de universalização conflituosa de potenciais “morais”, já inscritos na eticidade natural na qualidade de “algo envolto e não desdobrado”: Hegel fala nesse contexto de “vir-a ser da eticidade” como uma “superação progressiva do negativo ou do subjetivo”.

Continuando, Honneth (2009, p. 45) afirma:

pois só quando o curso histórico co-universal do vir-à-ser da eticidade é concebido como um entrelaçamento de socialização e individuação pode-se aceitar que seu resultado seria também uma forma de sociedade que encontraria sua coesão orgânica no reconhecimento intersubjetivo da particularidade de todos os indivíduos.

Bom, então, a **eticidade** seria a qualidade da pessoa que condiz com as regras sociais aceitas como comportamentos individuais em um conjunto de processos de socializações e relações e que a pessoa vai se construindo como particularidade possível e reconhecida socialmente. Assim, se torna ente (agente ativo) dos processos éticos em sociedade. **Espírito**, para Hegel (1999), seria a capacidade da individualidade se reconhecer na totalidade social, como um ente natural, ou seja, o que seja o ser da subjetividade é uma capacidade

representativa contida nas representações objetivas do que sejam e fazem os sujeitos sociais. Neste sentido, eu sendo no cotidiano é uma naturalidade possível de ser em sociedade em relação a um todo de possibilidades representativas das pessoas. Mas porque existe esta discussão desde Hegel e as teorias críticas, na atualidade, que debatem sobre o reconhecimento social? Para Hegel, segundo Honneth (2009, p. 122),

[...] no curso da formação de sua identidade e a cada etapa alcançada da comunitarização, os sujeitos são compelidos, de certa maneira transcendente, a entrar em conflito intersubjetivo, cujo resultado é o reconhecimento de sua pretensão de autonomia, até então ainda não confirmada socialmente. [...] em primeiro lugar, qual faz parte da condição de um desenvolvimento bem-sucedido do Eu um sequência de formas de reconhecimento recíproco, cuja ausência, em segundo lugar, se dá a saber aos sujeitos pela experiência do desrespeito, de sorte que eles se veem levados a uma "luta por reconhecimento"; as duas hipóteses permanecem ligadas às premissas da tradição metafísica porque estão engatadas no quadro teológico de uma teoria evolutiva que faz parte do processo ontogênico da formação da identidade passar diretamente à formação da estrutura social.

Em primeiro lugar, gostaríamos de chamar atenção a esta citação como um fundamento da teoria e dos processos sociais da formação da identidade da pessoa inerente ao que existe de possibilidades representativas e do que seja a natureza dessa diferença. Isso faz parte das amplitudes territoriais das relações sociais de toda uma unidade social nacional até ao que se produz como construções de identidades em âmbitos internacionais. São escalas que confluem permitindo a existência da diferença como autenticidade, ou não. Em segundo lugar, não há como conceber isso sem estabelecer uma luta ao que acontece diretamente na instituição das individualidades e seus cotidianos. São nos fenômenos sociais localizados, em situações

práticas e objetivas, em que os processos de identificações conflituosos de identificações acontecem e, por entre aceitações e discriminações, que a subjetivação em perturbação vai se montando. Por isso que a citação fala dos **engates**: são os engates do acontecimento das práticas sociais cotidianas com uma formação **espiritual** (como uma névoa metafísica) que se projetou historicamente nas relações sociais. Entre estes **engates** haverá personalidades **desengatas** e dispositivos normativos de opressão que irão agir para que o retorno à normalidade sistêmica/espiritual. Mas também, haverá os posicionamentos contrários às exigências quanto aos **engates** na esperança de que se realizem novos, plenos quanto às possibilidades de existências das individualidades perturbadas.

Na citação anterior, existe a pessoa e suas capacidades de atuação social vinculada a determinados fins, entre vontade e capacidades de exercício delas em um quadro social significativo possível para isso (teleologia); este quadro social faz parte de uma estrutura básica dos fundamentos da existência social, frutos das causas e princípios que liga a existência das relações entre todos e todas (metafísica); isso se concentra em nós, na formação de nossa consciência, no sentido de como cada um/a incorpora a própria história de nossa formação. Então, há a pessoa e as condições das estruturas sociais significativas que convergem para seus atos em existir cotidianamente. Há o permitido e o não permitido; há o admirado e o estranhado (nas condições dos processos objetivos meritocráticos); os parâmetros de feio e bonito, de negativo e positivo, de possível e impossível; de capaz e incapaz. Há a fatal representação de sentido sobre o que se expressa como preto e branco na delimitação das sensações quando a existência de um fenômeno. O uso generalizado do que seja **preto** em sistemas de linguagem já basta para entender essas relações metafísicas, teleológicas e ônticas em relações sociais. Esse arcabouço

se lança em companhia com que Sodré (2023) entende por racismo e seus sentidos espirituais, condição da sociedade racista colonial como maneiras mínimas neutralizadas/naturalizadas de percepção e interpretação impetradas num sistema epistêmico branco.

Pois bem, em terceiro lugar, gostaríamos que chamar atenção de como isso faz parte de uma relação imbricada que poderia ser chamada de sucessivos círculos da existência, de camadas significativas de processos socioespaciais que convergem ao que seja o sujeito em suas sucessivas séries, como situações de vida social cotidiana. Seu corpo é demonstrado e classificado. Sua existência subjetiva é formatada em múltiplos processos de engajamento, conflito e transgressão. Falamos de círculo porque são os encontros da representação da existência de uma pessoa negra em conflito com as camadas normativas. Os processos teleológicos, ônticos e metafísicos apontam para uma existência entre tantos círculos convergentes em tempos e espaços diferentes, em que o corpo negro é desrespeitado, oprimido, discriminado e violentado. Não é somente a si, mas a existência do outro que voltam a si: aquele perto (do seu dia a dia) ou longe (do dia a dia das informações disseminadas pelos mecanismos de informação) que sofreu as consequências duras de um fazer, falar e se relacionar socioespacial racista, em que **eu** acabo sendo **ele** em minha subjetividade passível de ser acometido/a disso, porque vivo o espírito de uma época racista.

Mas veja, há outro lado, porque existe o desenvolvimento espiritual negro de uma sociedade antirracista, como um contrário, existente no mesmo opressor. Talvez seja a circularidade existente da máxima hegeliana da imbricação espiritual entre opressor e oprimido. De fato, a existência da diferença faz parte das representações criadas historicamente justamente pelos centros de poder de conhecimento, posicionados em uma classe social burguesa, na urbanidade, na

branquitude e no poder eurocêntrico. Lugones (2018), por exemplo, nos fala que tanto a negritude como o gênero foram representações acopladas ao corpo que significou da mulher negra em decorrência dos movimentos transatlânticos do colonialismo europeu. Neste caso, ser negra e ser mulher são substâncias que produziram o corpo da mulher negra referente ao sistema violento de subalternização dado pela branquitude e pela escravidão. As diferenças vão existir como essências, lá no século XIX para início do século XX, como desvios, anormalidades, corpos exóticos, etc. Mas é no cerne desses próprios processos que as ressignificações emergem de lutas travadas no chão da tomada do espaço público, na arte, na literatura e na academia. Vão se construindo outras epistemologias posicionadas de outras maneiras, contra-coloniais, como a ciência afrocentrada diaspórica do atlantismo negro. Há uma época em transformação, há a construção de um novo espírito, há as possibilidades materiais dos negros e negras resinificarem suas experiências cotidianas pela resistência.

As experiências de desrespeito, assim, implicam não reconhecimento e isso está atrelado ao que acontece no cotidiano da singularidade de uma pessoa que o vive, mas é causa dos sistemas de significação proliferados entre as banalidades coridianas que permitem que aquela pessoa que desrespeitou faça isso com propriedade discursiva para efetivação de suas práticas: há uma autorização metafísica permissiva e há um fazer prático racista repetido. É o que se viu na evolução das políticas fascistas, conservadoras e discriminatórias no Brasil nos últimos anos. Mas, por que somos seres das diferenças quanto às condições de eticidade existentes e naturalizadas? Por que lutamos para estarmos em conflito com parâmetros de eticidade? Isso aponta para a ideia que a natureza social que liga a individualidade e as condições das regras e parâmetros de existência social precisam ser conquistadas por lutas

de reconhecimento. Por outro lado, isso implica dizer que a eticidade faz parte de um espaço de convivência que precisa ser conquistado e, por outro lado, que há parâmetros espirituais sociais que são construídos por estas lutas cotidianas de reconhecimento possam acontecer. Por outro lado, há a noção de que os espaços sociais de convivência e experiência implica um não reconhecimento subjetivo, por entre as objetividades das relações sociais naturalizadas. Por isso os espaços são interditados a certas individualidades, porque existem condições de eticidades posicionadas (branquitude) que conquistaram e se reproduziram como totalidades os sujeitos dos padrões de relações sociais e os corpos privilegiados a se manterem como possibilidades naturais. Então, como sabemos, isso converge ao que o corpo individual representa como transgressor a tais condições espirituais de parâmetros do que se espera como natureza das relações sociais produzidas historicamente. Há a diferença como essência transgressora. Para que sejam reconhecidas, há de se instituir a diferença como resistência. Mas como a resistência resiste como possibilidade de resistir, frente ao nosso fechamento subjetivo quanto nosso corpo é violentado porque existem permissões para que isso ocorra? Porque a diferença é instituída como componente representativo de transgressão no próprio espírito de uma época; mas porque, também, é instituída como resistência compondo as lutas democráticas de outra época.

São tantos processos de confluências e transfluências que acontecem para que uma pessoa negra possa vivenciar a objetividade dessa circularidade de resistência positiva em seu cotidiano, aqui e agora. Isso dá folego de existir em luta perante uma contradição, em que há ausência de si por entre a branquitude, em que essa ausência vai ser representada como a identidade de essência de algo feio e que perturba, que não poderia, efetivamente, existir (é

a crueldade da existência na ausência de si num espaço do outro, que a violenta). Há um espaço circular, que ainda não se projetou a si, como recuperação de uma presença, mas que seu próprio fato de existir como diferença, que ainda não se significou, dá a essa pessoa o fôlego e a força da resistência. Isso quer dizer que há uma trajetória que faz a pessoa passar dessa ausência no espaço do outro (da branquitude) para as condições possíveis de existir como um negro/negra da resistência, que resiste cotidianamente, mas que precisa se resignificar, aqui e ali, passo a passo, em uma identidade de resistência.

As lideranças negras do MNU nos mostraram que vão existir acontecimentos, ou seja, o tempo e o espaço como um evento (Santos, 2006), em que o sujeito da identidade como essência, que se dá pelo contraditório e pela ausência no espaço da branquitude, se encontra, significativamente, como a presença da resistência negra. Isso se faz pela convergência de histórias negras até agora (lembramos de Massey (2009)), como uma nova trajetória de vida de engajamento entre as lutas das pessoas negras em um novo ciclo cotidiano de sua existência. Alguns elementos da ideia sobre a construção da identidade estigmatizada em sua trajetória de transformação para uma identidade de resistência foram trazidos dos estudos gays e lésbicos, como em Weeks (1999). Assim, a identidade homossexual como essência é significada nas situações de discriminação cotidianas e que esta identidade precisa se efetivar por outras representações de resistência, pela assunção em ser gay ou lésbica, por exemplo, porque existem outros espaços discursivos de representações sobre isso, ou seja, sobre a possibilidade de existir como uma identidade de resistência. É claro que a teoria *queer* irá contestar os processos de identificação, mas isso não se enquadra aqui na nossa discussão.

Pois bem, então vamos retomar em conta os espaços de biointeração, de confluências e transfluências, de convergências de pessoas negras no ato de protesto que se deu em Santa Maria-RS. Há aqui outras leituras confluentes, que é a base da teoria do reconhecimento em Honneth (2009), ligadas às construções do **espírito** social em Hegel (1999). Mas como se dá essa Geografia do Reconhecimento? Isso faz parte de um processo histórico da totalidade social em Hegel e Honneth, para, ao mesmo tempo, se particularizar, no ser que vai se reconhecendo a si mesmo por um processo de encontros e desencontros com suas sucessivas maneiras de existir socialmente. Também são as sucessivas maneiras de existir em conflito, entre necessidades e capacidades de se engajar ao que já está posto e, por outro lado, suas contradições entre ausências e presenças sociais, como o que observamos na existência continuada contraditória, conflituosa, discriminada e violentada de uma pessoa negra. Há outra história, seus eventos e acontecimentos marcantes, seus múltiplos sujeitos que formam um espaço dialético entre condições normativas e contravenções que se tornam públicas, escritas e produzidas como novas representações e conhecimento divergentes. Então há o acontecimento como espaço e tempo do reconhecimento, em que estes outros tantos em si fazem confluir e transfluir. A teoria do reconhecimento faz uma tríade existencial que nos permite entender melhor.

Para Honneth (2009) o reconhecimento se dá em um processo continuado. Parece-nos que isso é a própria existência do espírito absoluto como instância metafísica do que seja uma sociedade historicamente posicionada. Mas vejam, a própria noção de absoluto é o que converge ao ser como existência, o que faz o ser como ser social da existência espiritual de uma época. Então, é a consciência social coletiva e individual. O que me permite ser como

ser da autenticidade da vontade, o que não me permite, o que conduz minha existência como conflituosa, o que me faz ausente e presente a um espaço de vida comum a todos e todas? Essa é a existência arcada e arcabouço do espírito social como absoluto.

Então, há as instâncias de vida e de reconhecimento de si nestas condições do absoluto. Isso converge à identidade social construída historicamente e de como ela foi sendo transformada por outros processos discursivos e de representação que puderam se totalizar, golpeando e fazendo transitar condições espirituais. Há as confluências e transfluências de processos contraditórios nascidos no chão do cotidiano das pessoas em conflito espiritual, como em conflito com uma totalidade, nascidas de individualidades e processos intersubjetivos que se objetivaram entre existências formais da totalização. Há o que volta dessas novas representações à existência social cotidiana das pessoas comuns e seus processos de identidade e autenticidade em conflito.

Pois bem, isso é a instância do reconhecimento absoluto que para a pessoa negra representa os processos de totalização dos discursos e representações criadas pelos movimentos sociais, em relação com outras instituições, e que conseguiram tornar representativas em larga escala um conhecimento negro, uma política negra, um grupo de sujeitos negros em que suas ideias interferem nas dinâmicas sócias da branquitude. Estas interferências apontam para a construção de políticas institucionalizadas, nas políticas públicas do Estado, por exemplo, como a lei **Afonso Arinos**, por exemplo, de 1951, lei contra o racismo, 7716, de 1989, a lei 10639, de 2003, etc; assim com a existência do próprio MNU, da década de 70, da Fundação Palmares, de 1988, e, conforme Bispo dos Santos nos chamou atenção, em sua discussão de biointeração, entre as construções históricas dos movimentos sociais das negritudes, em confluência com a branquitude,

na própria Constituição de 1988. A isso confluem as esferas de reconhecimento afetivo que em uma pessoa da identidade negra possa resistir por entre suas situações de violência e discriminação. É parte de um processo de totalização com objetivações práticas quanto às punições cabíveis aos atos racistas que acontecem no cotidiano do racismo estrutural/para-estrutural. Neste sentido, o absoluto se transforma devagar, porque mesmo com a possibilidade do reconhecimento efetivo vivemos em uma sociedade racista, em que o reconhecimento absoluto quando a vida de uma pessoa negra não seja ainda parte das composições metafísicas que possibilitam uma pessoa existir em sua plenitude. É por isso que se tornam importantes as esferas do reconhecimento subjetivo e intersubjetivo: são por elas que se efetivam essas geografias contraditórias dos acontecimentos de reconhecimento por uma pessoa de uma coletividade de resistência e de um espaço possível de resistir.

Então há outra esfera do reconhecimento: aquela do reconhecimento subjetivo. Esta implica um movimento de interiorização, da pessoa da diferença, do que ela significa nos/dos das situações em que vai se posicionando na vida real, em sucessivas séries em que se apresenta como fenômeno de ser (isso remete a Sartre (2007)) e o que será afetada pelos outros em sua autenticidade. O que se exterioriza como singularidade, expressividade e autenticidade do ser sendo nas relações sociais poderá ser afetada de diferentes formas. A continuidade do ser do fenômeno nas suas séries da existência repercute ao que se interioriza novamente, em negação ou afirmação da sua autenticidade. É por isso que as três formas de reconhecimento se reconduzem no espaço de relação direta da pessoa que o experiencia e que é afetada pelas demandas, aprovações e reprovações dos outros com que convive. As afetações voltam da

exterioridade do acontecimento para a interioridade da formação de sua identidade, que poderá se alavancar como resistência ou poderá ser silenciada como evidência da incapacidade e/ou ausência social de sua diferença.

Neste sentido, há o ser existindo como autenticidade que é afetada sobre como os outros a reconhecem ou não como diferença. Isso será inerente ao espaço de relação imediato que está articulado a como se reconduz a eticidade como um sistema que institui reconhecimentos em âmbito absolutos. Isso dará em como são reconhecidas as diferenças em uma época e em como um espaço de relação está atrelado efetivamente a esta conformação geral da eticidade como reconhecimento de uma diferença. A espiral volta ao espaço do acontecimento em que a pessoa da diferença se exterioriza como autenticidade que é reconhecida ou não. Na experiência de reconhecimento absoluto no racismo estrutural/para-estrutural, os processos de reconhecimento subjetivo são falhos em termos de formação do sujeito político do negro da resistência que se constitui objetivamente, seu corpo e consciência, contra o racismo, e se posiciona em termos de uma identidade negra de resistência e uma cultura de valorização aos valores afrocentrados. Torna-se comum a pessoa negra se construir sem referenciais a sua autenticidade e ter consigo um sentimento de ausência de seu corpo/ser por entre tudo que se mostra somente como padrões de valor da branquitude.

Então, cremos que seja necessária a participação à instituição de um espaço de reconhecimento situado em que efetivamente se reconstrua o reconhecimento subjetivo de um ser negro a partir de uma nova trajetória de re-existência como resistência. Assim, que seja possível ser negro como sujeito político de uma identidade e de um conjunto de valores que se projetam como sendo de negros e que devem se expandir como imbricados a projeção de um espaço social

de totalidade absoluta do reconhecimento do povo negro. É aí que a Geografia que desenvolvemos neste capítulo efetivamente toma seus contornos: é aquela geografia em que temos o evento como manifestação política contra os atos racistas que tomou forma no advento da disseminação informativa do fato do assassinato de um homem negro no Carrefour de Porto Alegre.

Nesta Geografia há o reconhecimento afetivo que se manifesta na ação institucionalizada de sujeitos políticos negros/as pertencente a uma instituição social denominada MNU. Por esta Geografia há um conjunto de sentidos de resistência negra que se manifestam ora por palavras de ordem, ora como contidas nas intersubjetividades em interação no momento: por elas se dão as confluências de outros negros e negros históricos das lutas políticas, da literatura, das artes e das ciências de outros tempos e espaços longínquos. São elos de projeção da resistência negra que, além de mobilizarem a institucionalização de forças de reconhecimento efetivos em leis, de imagens de suas manifestações políticas e da institucionalização de seus movimentos sociais, se projetam como conhecimentos que se espalham e tornam-se os novos ramos em curso de totalização, que tornam sentidos da ética social como maneiras em que todo ser social se institui pelo reconhecimento da diferença negra. É a projeção em curso da transformação do absoluto pelos sons, escritas e oralidades negras.

Por fim, é por esta Geografia que se adensa a negritude na pessoa negra que participa e que, por fim, se reconheceu como negra naquele ato, naquela situação de convergências e transfluências mútuas, do ecoar de outros tempos e espaço para aquele espaço/momento do evento em que se fez presente de carne (como corpo) e alma (como consciência de si como uma negra entre outros tantos que lutam contra o racismo). Estes negros e negras das políticas das resistências

vão, a partir de então, re-existir posicionados no espaço e no tempo das lutas antirracistas. Entre eles e elas foram aqueles/as que participaram justamente de nossa pesquisa porque são lideranças do MNU de Santa Maria e outras cidades. Por eles e elas aprendemos e escrevemos sobre esta Geografia. Obrigado por suas trajetórias de lutas. Obrigado pelo aprendizado que tivemos com suas lutas.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Então fechamos as explicações sobre as geografias circulares de confluências e transfluências dos reconhecimentos sociais das pessoas negras como sujeitos políticos na interação com o Movimento Negro Unificado. Foi a construção de uma geografia nascida das oralidades de diferentes lideranças do MNU do Estado do Rio Grande do Sul. Elas nos apresentaram as redes de interações de suas práticas e alianças políticas, assim como das emergências de suas manifestações como ações para reconhecimento efetivo das lutas cotidianas das pessoas negras. Por outro lado, a Geografia instituída aqui é daquele lugar cotidiano que se rompe no ato/evento de ação coletiva em que negros e negras ressignificam suas ausências no espaço geográfico posicionado como totalidade histórica dos privilégios da branquidade. É uma espacialidade como localização coletiva em ato em que confluem e transfluem, em um movimento circular em espiral, as representações para que o sujeito da intencionalidade da vida comum se ressignifique e parta para novos trânsitos políticos na construção de sua negritude. Torna-se possível, assim, pela constituição de novas trajetórias e encontros entre sujeitos negros políticos, no empenho efetivo na luta contra o racismo, novas capacidades de reconstituição história das condições espirituais absolutas de uma sociedade que se transforma para, naturalmente, reconhecer plenamente as diferenças das pessoas negras.

A própria pesquisa que originou o texto representa essas situações de convergências com lideranças do MNU e pesquisadores/as do Laboratório de Espacialidades Urbanas da UFSM, em 2022. Em diferentes situações de entrevistas agregamos o conhecimento feito no chão das lutas políticas dessas lideranças e suas trajetórias em diferentes cidades do Rio Grande do Sul. Foi marcante saber da riqueza de histórias de lutas pelo reconhecimento em cidades tão pequenas do interior, que por estas pessoas alcançaram uma projeção nacional na composição das políticas antirracistas. O MNU tem uma força muito grande em nosso Estado. Foi tão interessante entender o processo de autorreconhecimento que tais lideranças empreenderam na construção de si como sujeitos/as políticos e seus caminhos em direção a constituição de suas negritudes frente a branquitude. Se o autorreconhecimento é ter referenciais positivos ao que e como se reconhece, para algumas lideranças isso se deu por uma trajetória de luta antirracista em que seus próprios feitos tornaram seus referenciais, se fazendo frente a uma ausência institucional que eles/as mesmos/as tiveram a força de empreender: o MNU.

Para outras lideranças, mais jovens, já se tinha o MNU e suas ações de visibilidade (a tomada do espaço público, por exemplo). A arquitetura das lutas e ganhos políticos, como templo positivo de referência, já estava erguida. As histórias poderiam ser contadas. As imagens já poderiam ser admiradas. Do deserto emergiram oásis de aconchego do reconhecimento, plantados pelos ancestrais e cultivado pelos mais velhos. Para estes mais jovens, a chegada a política da negritude se constitui por um caminho já feito em que seus papéis seriam dar o tom de suas singularidades e agregar no fortalecimento da instituição. O MNU já estava feito como esfera de reconhecimento que se expande.

Para os mais velhos, principalmente aqueles antes do ano de 1978, o referenciais de luta foram guardados e operados na oralidade ancestral perante uma ausência institucional. A oralidade era um espaço diferencial frente a lógica moderna institucional. Havia de se erguer dela uma outra forma de fazer coletivo própria daqueles que os desconsideravam: a forma institucional burocrática branca moderna, para trazer de outra maneira aquele espaço próprio tático como guia constituído pelos antepassados no movimento Atlântico. O empreendimento institucional do MNU, feito do chão da oralidade ancestral, nos limiares da sua fundação, representa em si uma tática de fazer transformar, mais ainda, transfluir (SANTOS, 2015) a lógica e a forma moderna que permite a ação e negociação política. Foi a passagem do aquilombamento para a institucionalização, guardando a força tática das lutas negras, mas as transformando na maneira estratégica da política dos brancos sem perder as maneiras feitas por seus ancestrais.

Os processos de autorreconhecimento das jovens lideranças feitas no contato com as lutas políticas do MNU, já estruturadas institucionalmente, os permitiram já contar com o saber político que poderia se mover por entre as instituições, porque foi empreendido como lógica burocrática do direito moderno do Estado. Isso representa outra capacidade de empreender ganhos políticos, mas essa base foi feita antes para que eles/elas adquirissem maior poder de argumentação. Por outro lado, os referenciais afrocentrados, que dão valor ao corpo e a cultura negra, cujo MNU incentivou como elo político da identidade, que dá força coletiva, efetivamente já estavam construídos como valorativos. As representações da cultura negra como imagens positivas de força e beleza feitas pela capacidade institucional do MNU tem alterado os sentidos públicos de ser negro/a e isso capacita o autorreconhecimento dos mais jovens.

Estética, cidade e partilha do sensível no contexto do desenvolvimento territorial  
 Marcela Cristina Bettega, Manoel Flores Lesama e Ernesto Jacob Keim

Então, essa espiral de encontros e esse tatear cotidiano que vem de si para as esferas do saber coletivo estruturados, voltando para si em reconhecimento e transformação, numa rede de interações intersubjetivas, acenando para a construção objetiva, da formalização de suas práticas em saber, representa justamente a relação entre convergências e transfluências (Santos, 2015), feitas de conhecimento prático partilhado. Essa espiral precisou de forma institucional para se ter presente frente ao Estado burocrático, na luta do racismo que o estrutura. Isso é feito das pessoas e suas vidas nos seus caminhos cotidianos e de como conseguem, trilhando sem saber muito, construir os saberes para os outros e outras mais adiante, na constituição da esfera do reconhecimento formal e jurídico, que vai se acoplando ao Estado para que outras pessoas negras, na atualidade, sobrevivam com mais segurança.

Essa trajetória em transfluência, que parte da pessoa política e do chão do compartilhamento coletivo local, até a construção de uma esfera político/jurídica abstrata, contruída historicamente, volta como segurança burocrática/jurídica a pessoa comum da atualidade. Esses negros e negras ainda sobrevivem e empreitam os seus processos de autorreconhecimento, agora possível de serem feitos frente a uma camada de representações de saberes e instituições como algo que é melhor composto e mais comum e previsível na ordem moderna do direito. Como foi interessante entender esse processo de reconhecimento feito pelos/as mais velhos e sua empreitada frente ao vazio de referenciais institucionais e como foi interessante entender a força do MNU na constituição dos referenciais de novas lideranças. Essa trama de reconhecimento e relações de convergências e transfluência é sim uma epistemologia notável para pensar Geografia das diferenças, das lutas políticas das identidades e dos sistemas espaciais que se formaram na vida individual e coletiva das pessoas negras. ○

## REFERÊNCIAS

- ALMADA, Sandra de Souza. **Abdias Nascimento**. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- ALMEIDA, Silvio de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
- BELLO, Angela Ales. **Introdução à Fenomenologia**. São Paulo: EDUSC, 2006.
- BENTO, Cida. **O Pacto da Branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Geografia cultural: um século**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. V. 3.
- COSTA, Benhur Pinós da Costa. Microterritorializações e microterritorialidades urbanas. **Terr@ Plural**, Ponta Grossa-PR, v. 11, n. 1, p. 10-30, 2017.
- DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. V. 1. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, Niteroi-RJ, v. 12, n.23, p. 100 – 122: UFF, 2007.
- FORTUNA, Carlos. (Micro) territorialidades: metáfora dissidente do social. **Revista Terra Plural**, Ponta Grossa-PR, v. 6, n. 2, p. 199-214, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. V. 1. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HELLER, Agnes. **Sociologia de la vida cotidiana**. Barcelona: Península, 1991.

Estética, cidade e partilha do sensível no contexto do desenvolvimento territorial  
 Marcela Cristina Bettega, Manoel Flores Lesama e Ernesto Jacob Keim

HONNETH, Axel. **Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2009.

LEFEBVRE, Henri. **La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones**. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

LUGONES, Maria. Heterossexualismo e o sistema de gênero colonial/moderno. In: BAPTISTA, Maria Manuel. **Gênero e Performance: textos essenciais 1**. Coimbra: Gracio Editor, 2018.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

MATURANA, Humberto. R. Tudo é dito por um observador. In: MAGRO, C.; GRACIANO, M.; VAZ, N. **Humberto Maturana: A ontologia da realidade**. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO (MNU). **MNU**. 2017. < <https://mnu.org.br/> >

OLIVEIRA, André Cortez de. Quem é a "Gente Negra Nacional"? Frente Negra Brasileira e *A Voz da Raça* (1933-1937). **Dissertação**. Programa de Pós-Graduação em História. Campinas-SP: Unicamp, 2006.

OLIVEIRA, Alan Santos de. **Círculos, espirais e rodas do mundo afro-atlântico: itinerários do mundo rodante**. Tese (Doutorado em

Comunicação Social) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Brasília: UNB, 2021.

PIZA, Edith. Adolescência e racismo: uma breve reflexão. In: **SIMPOSIO INTERNACIONAL DO ADOLESCENTE**, 1, 2005, São Paulo.

RIOS, Flávia. O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010). **Lua Nova: revista de cultura e política**, São Paulo-SP, n. 85, p. 41-80, 2012.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **Colonização, quilombos, modos, significações**. Brasília: UNB, 2015.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica, Razão e Emoção**. São Paulo: Edusp, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Petrópolis: Vozes, 2007.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. **O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2023.

SILVA, Joselina. União dos Homens de Cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50. **Estudos afro-asiáticos**, Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), Rio de Janeiro-RJ, Ano 25, n. 2, 2003.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In LOURO, G. L. (org.). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 1999.

Submetido em julho de 2023.

Revisado em julho de 2024.

Aceito em outubro de 2024.