

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO

Centro de Ciências Sociais Aplicadas



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM DESENVOLVIMENTO SOCIOESPACIAL E REGIONAL

MESTRADO

MAÍRA CARVALHO DE SOUSA

TERRITORIALIDADE NEGRA URBANA EM ANÁLISE: produção do
espaço no quilombo urbano da Liberdade e nos bairros da Madre Deus e
Coroadinho em São Luís/MA

São Luís



Uema
UNIVERSIDADE ESTADUAL
DO MARANHÃO

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIOESPACIAL E
REGIONAL

MAÍRA CARVALHO DE SOUSA

TERRITORIALIDADE NEGRA URBANA EM ANÁLISE: produção do espaço no
quilombo urbano da Liberdade e nos bairros da Madre Deus e Coroadinho em São Luís/MA

São Luís

2023

MAÍRA CARVALHO DE SOUSA

TERRITORIALIDADE NEGRA URBANA EM ANÁLISE: produção do espaço no
quilombo urbano da Liberdade e nos bairros da Madre Deus e Coroadinho em São Luís/MA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Desenvolvimento Socioespacial e Regional da
Universidade Estadual do Maranhão como requisito para
obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento
Socioespacial e Regional.

Linha de pesquisa: Movimentos Sociais, Território e
Planejamento

Orientador: Prof. Dr. David Junior de Souza Silva

São Luís

2023

Sousa, Maíra Carvalho de

Territorialidade negra urbana em análise: produção do espaço no quilombo urbano da Liberdade e nos bairros da Madre Deus e Coroadinho em São Luís/MA / Maíra Carvalho de Sousa. – São Luís, MA, 2023.

125 f.

Dissertação (Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional) - Universidade Estadual do Maranhão, 2023.

Orientador: Prof. Dr. David Junior de Souza Silv

1. Territorialidade negra. 2 Produção do espaço. 3. Urbanismo. 4. São Luís. I.Título

CDU: 316.35(812.1)

Elaborado por Cássia Diniz - CRB 13/910

MAÍRA CARVALHO DE SOUSA

TERRITORIALIDADE NEGRA URBANA EM ANÁLISE: produção do espaço no
quilombo urbano da Liberdade e nos bairros da Madre Deus e Coroadinho em São Luís/MA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Desenvolvimento Socioespacial e Regional da
Universidade Estadual do Maranhão como requisito para
obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento
Socioespacial e Regional.

Linha de pesquisa: Movimentos Sociais, Território e
Planejamento

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. David Junior de Souza Silva (Orientador)

Doutor em Geografia

Universidade Estadual do Maranhão



Documento assinado digitalmente
MARIVANIA LEONOR SOUZA FURTADO
Data: 02/02/2024 12:07:37-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof^a. Dr^a. Marivânia Leonor Souza Furtado

Doutora em Geografia

Universidade Estadual do Maranhão

Prof. Dra. Maria Estela Ramos Penha

Doutora em Arquitetura e Urbanismo

Universidade Federal da Bahia

Aos que vieram antes de mim, aos que virão
depois. Minha jornada e minha escrita têm
sentido graças a vocês.

AGRADECIMENTOS

A Deus, todos os ensinamentos e oportunidades de progredir, ainda que eu não acreditasse.

À minha família, de forma mais ampla, por todo amparo durante o período do mestrado, mas vou além: por todo o amparo para que eu pudesse ser o que sou hoje, Maíra, mãe e mestre.

Ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional da Universidade Estadual do Maranhão (PPDSR-UEMA), à Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (Fapema), colegas, professores, amigos de jornada e de escrita, com quem aprendi e compartilhei da experiência de realizar pesquisa no cenário caótico de desmonte educacional no Brasil e coronavírus no mundo.

Ao professor Davi, agradeço por me conduzir nesta jornada de pesquisa da melhor forma, levantando questionamentos, analisando os escritos e, sobretudo, amparando as inseguranças que surgiram pelo caminho.

Aos moradores das comunidades da Liberdade, Coroadinho e Madre Deus, onde pude realizar a pesquisa: Maycon Lopes, Christianne, Meire, Alexandro, Clara Maria e André, que puderam compartilhar as vivências, apresentar outros moradores e somar com seus relatos ao meu estudo.

Ao meu avô João Abreu (*in memoriam*), a quem sempre dedico minhas conquistas, por entender que são conquistas ancestrais, compartilhadas por muitos. Minhas noções de felicidade e identidade têm muito de sua influência em minha vida. Ele não pôde presenciar a primeira neta tornando-se arquiteta e mestre em Desenvolvimento Socioespacial e Regional, mas tem orgulho do caminho que ela vem traçando. Viva João Abreu!

Por fim, ao meu filho, Ayô Caetano, minha felicidade, a oportunidade nasceu com você, que marca um novo sentido em minha vida. Você é meu trabalho mais elaborado, meu presente para o mundo!

RESUMO

Esta dissertação foi desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional da Universidade Estadual do Maranhão (PPDSR-UEMA) e visa compreender as implicações da territorialidade negra na produção do espaço de territórios e bairros negros, estabelecendo como campo empírico o quilombo urbano da Liberdade e os bairros da Madre Deus e Coroadinho, territórios negros localizados na cidade de São Luís/MA. Tais espaços exemplificam os conceitos de territorialidade negra, partindo inicialmente do histórico de formação para os aspectos identitários e específicos do lugar. Considerando o contexto da diáspora africana, são firmados a partir de conceitos próprios e se colocam como exemplares fundamentais para se pensar o urbanismo criado e produzido no Brasil. Para além de toda a imposição de lógicas de degradação dos territórios negros no decorrer dos anos, os espaços se concebem e se perpetuam a partir de lógicas próprias e distintas das formulações urbanísticas hegemônicas, sendo desconsiderado nas rotas de desenvolvimento urbano e na própria história do urbanismo brasileiro. A metodologia utilizada nesta pesquisa parte de uma orientação decolonial somada às perspectivas do panafricanismo e da afrodescendência, a fim de formular o campo epistemológico a partir de estudo bibliográfico conceitual das teorias de produção do espaço e território negro, revisão histórica da formação dos territórios e bairros negros brasileiros, para assim adentrar na pesquisa de campo nos bairros estudados, com utilização de fotos, mapas e entrevistas junto a moradores locais. As conceituações e levantamentos bibliográficos, somados às informações colhidas *in loco* nas comunidades, proporcionaram discussões sobre a percepção dos territórios indo além das carências, sendo concebido e mantido através de lógicas próprias de produção do território negro e afrodescendente, relacionadas a partir da origem em comum.

Palavras-chave: territorialidade negra; produção do espaço; urbanismo; São Luís.

ABSTRACT

This dissertation was developed within the scope of the Post-Graduate Program in Socio-spatial and Regional Development at the State University of Maranhão (PPDSR-UEMA) and aims to understand the implications of black territoriality in the production of space in black territories and neighborhoods, establishing as its empirical field the urban quilombo of Liberdade and the neighborhoods of Madre Deus and Coroadinho, black territories located in the city of São Luís/MA. These spaces exemplify the concepts of black territoriality, starting from the history of their formation to the identity and specific aspects of the place. Considering the context of the African diaspora, they are based on their own concepts and are fundamental examples for thinking about the urbanism created and produced in Brazil. In addition to the imposition of logics of degradation on black territories over the years, the spaces are conceived and perpetuated based on their own logics, which are different from hegemonic urban formulations, and are disregarded in urban development routes and in the history of Brazilian urbanism itself. The methodology used in this research is based on a decolonial orientation combined with the perspectives of Pan-Africanism and Afro-descendancy, in order to formulate the epistemological field based on a conceptual bibliographical study of theories of the production of space and black territory, a historical review of the formation of black Brazilian territories and neighborhoods, and then field research in the neighborhoods studied, using photos, maps and interviews with local residents. The conceptualizations and bibliographic surveys, together with the information gathered in loco in the communities, led to discussions about the perception of territories as going beyond shortcomings, being conceived and maintained through their own logics of production of black and Afro-descendant territory, related to their common origin.

Keywords: black territoriality; production of space; urbanism; São Luís.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	– Afinação de instrumentos durante a morte do Bumba Meu Boi da Floresta, no quilombo urbano da Liberdade	25
Figura 2	– Proporção de pessoas residentes em domicílios com ocorrência de inadequações	35
Figura 3	– Morro da Bela Vista no bairro da Madre Deus	38
Figura 4	– Sobreposição bairros negros e bairros populares	38
Figura 5	– Cultos religiosos em Benim (1949) e Salvador (1946)	44
Figura 6	– Missa do quilombo – 2018	47
Figura 7	– Cazumba ou cazumbá.....	51
Figura 8	– Freguesias do perímetro urbano de São Luís/MA no início do século XX.....	56
Figura 9	– Planta da cidade do Maranhão levantada em 1884	59
Figura 10	– Linha do tempo de marcos que culminaram na origem e no adensamento de bairros negros de São Luís/MA.....	63
Figura 11	– Trecho da Rua São Pantaleão, que atravessa o Centro em direção ao bairro da Madre Deus	68
Figura 12	– Foto da extinta Praia de Tabatinga, na Madre Deus	69
Figura 13	– Fachada do edifício da Fábrica de Fiação e Tecidos Maranhense, localizada na área da Camboa (até então Camboa do Mato).....	72
Figura 14	– Sítio da Liberdade em 1905	73
Figura 15	– Manchete do jornal <i>O Imparcial</i>	78
Figura 16	– Líderes e articulações comunitárias se articulam em prol do território	79
Figura 17	– Cortejo do Divino Espírito Santo da Casa Nagô pelas ruas da Madre Deus e Centro	82
Figura 18	– Fachada da Casa das Minas e azulejaria no acesso principal, registrando o marco do tombamento federal da casa	83
Figura 19	– Placa em um dos acessos à Grande Madre Deus, pelo bairro do Goiabal	85
Figura 20	– Fofões brincando pelas ruas da Madre Deus durante o carnaval de rua	86
Figura 21	– Grupos de bumba-boi e brincantes no Largo de São Pedro (1986)	87
Figura 22	– Sede do Boi de Leonardo na Liberdade	90
Figura 23	– Incêndio na área de palafitas, localizadas no bairro da Fé em Deus, em 2017.	92
Figura 24	– Festa dos Alabês, realizada pelo Ilê Ashe Ogum Sogbô, na rua Vila Sésamo..	93
Figura 25	– Imagem aérea de área do Coroadinho	97

Figura 26 – Mestre Felipe junto a outros dois grandes nomes do Tambor de Crioula do Maranhão, Leonardo e Nivô.....	101
Figura 27 – Roda de tambor de crioula realizada, pelo Coletivo Mulheres Negras da Periferia, em 2019	102
Figura 28 – Manifestações culturais presentes no bairro da Camboa	118
Figura 29 – Manifestações culturais presentes no bairro da Fé em Deus.....	119
Figura 30 – Manifestações culturais presentes no bairro da Liberdade.....	120

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1	– Localização da Ilha de São Luís/MA	14
Mapa 2	– Aglomerados subnormais da zona urbana de São Luís/MA	36
Mapa 3	– Recorte do mapa de aglomerados subnormais da zona urbana de São Luís/MA	39
Tabela 1	– População da Capitania do Maranhão – segundo cor e condição jurídica (1798-1821).....	55
Quadro 1	– Fábricas de tecido instaladas em São Luís de 1888 a 1895	60
Mapa 4	– Planta da Ilha de São Luís e histórico da evolução urbana	61
Mapa 5	– Localização do bairro da Madre Deus na Ilha de São Luís/MA	65
Mapa 6	– Delimitação do bairro da Madre Deus e bairros localizados nos arredores	66
Mapa 7	– Delimitação do bairro da Liberdade, com os outros bairros que compõem o quilombo urbano ao redor: Camboa, Fé em Deus e Diamante	71
Mapa 8	– Mapa dos trilhos para os bondes elétricos na região do Centro e da Estrada de Ferro São Luís-Teresina	74
Mapa 9	– Localização do bairro do Coroadinho na Ilha de São Luís/MA.....	76
Mapa 10	– Delimitação do bairro do Coroadinho e demais bairros, em seus arredores, que compõem o Polo Coroadinho	77
Quadro 2	– Bairros que compõem o Polo Coroadinho	96
Mapa 11	– Mapa cultural do bairro da Liberdade	122

LISTA DE SIGLAS

Alumar	Consórcio de Alumínios do Maranhão
Ceprama	Centro de Produção Artesanal do Maranhão
CLA	Centro de Lançamento de Alcântara
CRQ	Comunidade Remanescente de Quilombo
Fapema	Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
Imesc	Instituto Maranhense de Estudos Socioeconômicos e Cartográficos
Incid	Instituto da Cidade, Pesquisa e Planejamento Urbano e Rural
Indesa	Instituto de Desenvolvimento Social Ativar
Iphan	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
Neduc	Núcleo de Educação Comunitária do Coroadinho
ONG	Organização Não Governamental
PAC	Programa de Aceleração de Crescimento
PPDSR	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional
SEIR	Secretaria Extraordinária de Igualdade Racial
SPPHAP	Superintendência de Proteção ao Patrimônio Histórico, Artístico e Paisagístico do Maranhão
UEMA	Universidade Estadual do Maranhão
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
Vale	Companhia Vale do Rio Doce

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	ABORDAGEM CONCEITUAL: a produção do espaço e a dialética racismo e antirracismo	22
3	CONCEITOS SOBRE O TERRITÓRIO NEGRO: da informalidade à territorialidade	30
3.1	Histórico e revisão a partir da urbanização brasileira	30
3.2	A produção do espaço e a territorialidade negra	40
4	ORIGEM E EVOLUÇÃO DOS BAIRROS DA MADRE DEUS, LIBERDADE E COROADINHO	54
4.1	O bairro da Madre Deus como primeiro bairro negro de São Luís	64
4.2	O quilombo urbano da Liberdade a partir da fábrica da Camboa e do matadouro municipal	70
4.3	O bairro do Coroadinho para além do Caminho Grande	75
5	TERRITORIALIDADE NEGRA NO QUILOMBO URBANO DA LIBERDADE E NOS BAIRROS DA MADRE DEUS E COROADINHO	81
5.1	O bairro da Madre Deus como berço cultural	81
5.2	O bairro da Liberdade como representante do quilombo urbano brasileiro	87
5.3	O bairro do Coroadinho de dentro para fora	95
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
	REFERÊNCIAS	106
	ANEXOS	117

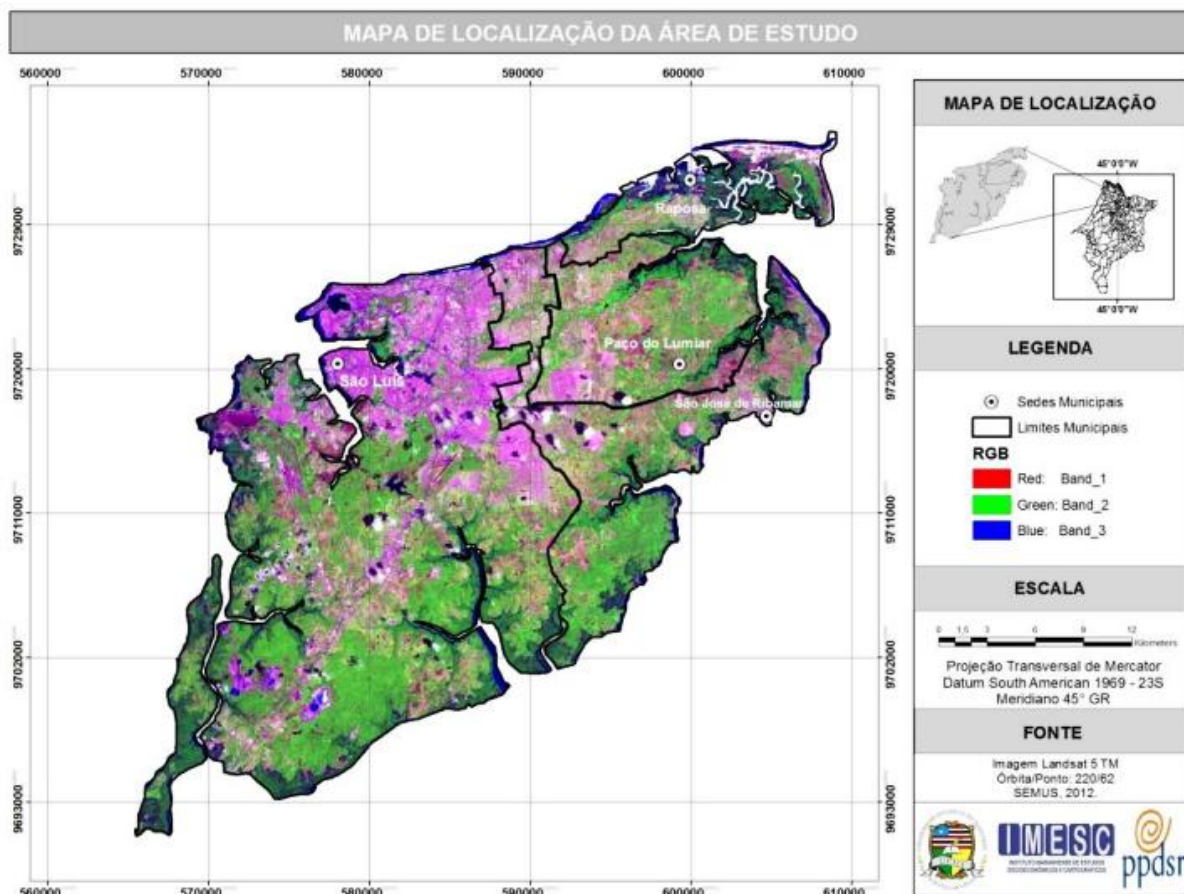
1 INTRODUÇÃO

São Luís do Maranhão, cidade majoritariamente negra, tem a história dessa população entrelaçada à sua própria, ainda que sob propósitos de apagamento e de estigmatização da sua existência. Ainda no cenário em que o regime escravocrata definia as relações sociais da população negra e imprimia na sociedade os sistemas definidos por uma lógica dominante, as primeiras territorialidades negras brasileiras foram originadas buscando não só sua autonomia, mas também a manutenção do seu ser no mundo, sua cultura e sua história: nas senzalas, nos terreiros, nos comércios e nos demais locais de convivência da população.

No caso de São Luís, estudiosos como Jesus (2015) e Ferretti (2008) trazem em suas produções científicas o retrato dos bairros ludovicenses sob a influência da comunidade negra e sua cultura, seja no uso das ruas, nas manifestações de bumba meu boi, nas manchetes racistas e higienistas nos jornais de época ou mesmo nas vivências nos bairros onde a população negra autoconstruiu e se apropriou.

O município de São Luís, localizado na Baía de São Marcos, no Norte do estado do Maranhão, tem como população 1.037.775 pessoas, sendo desse contingente 71% pessoas autodeclaradas negras, pretas ou pardas, conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022). O Maranhão possui a cultura, história e modos de vida dessa população impressos e influenciando na concepção de seus territórios.

Mapa 1 – Localização da Ilha de São Luís/MA



Fonte: Masullo (2013).

Considerando o cenário de sua invasão colonial, a qual a história considera como descobrimento e fundação, os impactos do colonialismo impuseram o modelo escravagista como modelo econômico de desenvolvimento, tornando o Maranhão o 4º estado com maior número de escravos desembarcando em território nacional no século XVIII:

[...] até 1755, mais de três mil escravos chegaram ao porto de São Luís, oriundos da Costa do Marfim, Moçambique, Guiné-Bissau e da Angola para trabalhar nas fazendas de cana de açúcar, arroz algodão, número aumentado para 12 mil escravos no ano de 1777, ao mesmo tempo, em que a escravidão indígena era proibida. Os escravos chegavam principalmente da Costa da Mina correspondente ao Golfo da Guiné - da região que é denominada de Benim - antigo reino de Daomé, Gana, Togo - Congo, Cabinda, Angola para trabalhar em todas as regiões e entre 1812 e 1820, o número de negros já era de 41 mil pessoas, o que totalizava 55 por cento dos habitantes, ou seja, o maior percentual de todo o Império (Maranhão, 2014, p. 38-39).

Considerando o cenário da pós-abolição no Brasil e buscando entender a lógica de produção do espaço negro e o processo de construção de novos significados e territorialidades específicas, esta pesquisa visa entender quais seriam as implicações da territorialidade negra na

produção do espaço, considerando as realidades distintas dos bairros da Madre Deus e Coroadinho, além do quilombo urbano da Liberdade, no município de São Luís/MA, a fim de compreender a produção do espaço levando em conta os aspectos próprios do território negro.

Este estudo foi iniciado ainda durante a graduação em Arquitetura e Urbanismo¹, partindo de uma necessidade latente em estudar a realidade do que estava à vista aos olhos, do povo que move as periferias, para além da precariedade imposta, e cria a partir do cotidiano o seu próprio modo de vida, que, para mim, enquanto autora desta pesquisa, soava como estar em casa, entre os meus. Estudar territórios negros vai além da necessidade de preencher uma lacuna nos estudos urbanos e considera também o apagamento histórico que tais lugares receberam por sucessivos anos, sempre como forma de imposição de modos de vida ligados diretamente à escravização, à estigmatização de seus territórios e à formalização de práticas racistas que levariam ao que conhecemos hoje.

Prosseguindo enquanto pesquisa para o programa de mestrado, o objetivo inicial seria trazer o Território Liberdade Quilombola como único campo empírico na pesquisa, sendo um território recentemente autointitulado e reconhecido em nível federal² como quilombo urbano no município de São Luís. Somado a isso, traz como característica suas fortes raízes étnicas e a autoconstrução como principal forma de consolidação do espaço, resultando em bairros de concepção autônoma e características próprias da população local impressas no território.

Contudo, o aprofundamento teórico, metodológico e as vivências durante as pesquisas de campo direcionaram os objetivos para um campo mais amplo, no qual inúmeros territórios negros ludovicenses compartilham de características semelhantes e não são evidenciados como tal, ou mesmo possuem a titulação de salvaguarda de seu território enquanto Comunidades Remanescentes de Quilombo (CRQs). Considerando a realidade do município de São Luís, onde a população é majoritariamente negra, a influência do período escravocrata é perceptível até os dias atuais.

A partir da história brasileira, é possível considerar a desigualdade social como um problema de grande magnitude, sendo o retrato do ambiente urbano distintivo: existe o espaço direcionado à cada parcela da população, assim como existe maior ou menor interesse que essa

¹ Trabalho de conclusão de curso intitulado *O lugar do negro na cidade: um estudo dos bairros Fé em Deus, Camboa e Liberdade em São Luís-MA*, para graduação no curso de Arquitetura e Urbanismo, pela UEMA, em 2019.

² Conforme o art. 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição [sic], com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Brasil, 2003, art. 2º).

população esteja em um ambiente favorável e saudável, com a utilização de práticas e instituições formais para promover o afastamento dos grupos considerados perigosos das cidades.

A segregação socioespacial e racial, somada ao racismo estrutural, coloca-se como consequência e imprime no território exclusões e estigmas de um passado escravagista, bem como influencia no presente, seja na concepção de cidade que entendemos ser adequada e é reproduzida nos planos de urbanização, seguindo padrões europeus e desqualificando modos de vida distintos destes ou mesmo nas imposições de precariedade, informalidade e violência a que esses territórios estão submetidos.

Dentro dessas questões, é importante pontuar a invasão seguida de desapropriação territorial, anulação cultural e genocídio dos povos originários (o chamado descobrimento do Brasil), assim como os mais de 300 anos de regime escravocrata, seu declínio tardio e a falta de políticas para os recém-libertos. Não se pode deixar de lado o aspecto cultural e histórico dessa população, que, segundo o IBGE (2010), é de maioria afrodescendente, bem como os pontos determinantes para compreender como se deu a questão da formação de seus espaços de moradia e convívio no país.

Diante desse cenário, remontar a história da formação desses territórios é como montar as peças de um complexo quebra-cabeças, de modo a considerar a voz e a vivência da população até então subalternizada, complexidade que se dá com a estigmatização dos seus territórios e o atraso em escutar os reais protagonistas do processo: o povo negro que constrói ativamente seus territórios. Dessa forma, é possível compreender o porquê da necessidade de uma leitura racial dos espaços onde a população de menor poder aquisitivo reside, em áreas de menor interesse do capital e do Estado, em moradias com maiores precariedades.

Analisando a composição populacional brasileira — de acordo com o Censo de 2010, mais de 55% da população se autodeclara negra, entre pretos e pardos (Brasil, 2010) — e os processos de formação das cidades brasileiras, as populações negras e urbanas têm suas especificidades e produzem seus espaços partindo inicialmente da exclusão, para então aliar a identidade e cultura à formação e perpetuação dos seus espaços. É indispensável estudar o cenário das cidades brasileiras considerando a influência das territorialidades negras, ainda diante dos sucessivos apagamentos a que foram submetidas.

Dessa maneira, os territórios ocupados e autoconstruídos pela população negra passam por ressignificações que ressaltam a identidade e cultura local, indo além da problemática resultante da segregação socioespacial e racial. São autointitulados como bairros e territórios negros com o objetivo de nomear o que seria inerente aos seus modos de vida, a

identidade impressa em seus territórios e espaços de convívio. Além dessas nomenclaturas, é possível encontrar quilombos urbanos, designação que vai além do significado atribuído às terras em áreas rurais ocupadas por pessoas escravizadas, em busca da liberdade, para contemplar também os locais onde a população negra é majoritária no aspecto numérico, cultural e identitário, influenciando no território a partir de sua cultura, suas vivências e do cotidiano de sua comunidade.

Segundo Lefebvre (2006), as simbologias únicas de uma comunidade influenciam na produção dos espaços e nas vivências locais, agregando significados próprios que se refletem na forma de utilização e vivência de seus espaços. É possível ainda considerar as heranças e manifestações urbanas em comum com os assentamentos africanos, lugares de origem de milhares de indivíduos que foram trazidos forçadamente ao Brasil e imprimiram em seus territórios sua cultura, seu conhecimento e seus costumes, a fim de transformá-los em seus territórios. Somado à herança histórica comum, os territórios negros brasileiros foram sendo construídos seguindo a própria lógica e dinâmica de sua população, que contribuiu na produção dos espaços considerando aspectos para muito além de toda a precariedade do local.

Sendo assim, a metodologia utilizada para esta pesquisa partiu de uma orientação decolonial, somada a outras perspectivas, para formular o campo epistemológico, como o panafricanismo e a afrodescendência. A escolha metodológica parte também de uma escolha política, em que se compreende que trazer conceitos trabalhados por autores e autoras negros brasileiros contrapõe um modelo eurocêntrico pautado somente em teorias distantes da realidade afro-brasileira e, portanto, reprodutora de modelos hegemônicos.

Os estudos nas áreas do urbanismo e da produção dos espaços têm como orientação o conhecimento produzido no Ocidente, visto que grande parte dos autores estudados traz uma perspectiva europeia nas discussões sobre cidade, dialogando apenas com as culturas europeias e produzindo um conhecimento científico dito como “universal” (Cunha Junior, 2020). É necessário ir além e refletir a respeito dos modos de produção do espaço, a partir de realidades próprias (ou mesmo a partir da diáspora africana), considerando outras epistemologias, estudando a produção dos espaços partindo de uma perspectiva em que o campo empírico tenha características próprias.

Para além da decolonialidade pensada pelo grupo de pesquisadores que originou a teoria, implica vê-la em um sentido mais amplo, levando em conta os autores e as autoras negras brasileiras que produzem conhecimento e contribuem para o desenvolvimento de epistemologias próprias, considerando suas realidades e tradições locais. Campos (2007) diz que o processo de construção espacial das cidades não contempla os grupos “minoritários”, e

esse processo ainda cabe aos grupos sociais de maior representação e poder econômico, reproduzindo modelos pautados nos padrões europeus.

Seguindo exatamente o propósito segregatório de exclusão social almejado no cenário pré e pós-abolição, a população negra³ foi direcionada para as áreas de menor interesse da cidade a fim de construir seus espaços de sociabilização e moradia, as periferias urbanas. Conforme explana Grafmeyer (1994, p. 46), a segregação tem como finalidade o afastamento, sendo as “*diferenças de localização* entre grupos definidos pela posição social ou pela origem étnica”, e independentemente da abordagem ao tratar do assunto, sempre será a partir de um distanciamento social/físico.

No momento em que a terra passa a ser tratada como mercadoria, a segregação urbana atua mantendo-a sob poderio dos grupos dominantes, excluindo os grupos de menor poder aquisitivo (Villaça, 1986). Sendo a burguesia detentora dos meios de produção, com auxílio de mecanismos institucionais, afasta os grupos de menor interesse das áreas prioritárias no espaço urbano. Ainda segundo Villaça (1986, p. 47):

Ela (e com ela toda a sociedade) faz, por exemplo, com que se chame de “cidade” aquela parte da cidade nas quais tem interesse. Identificando tais partes com “a cidade” ela pode melhor justificar as leis e obras que faz para melhorá-las, como leis e obras destinadas a melhorar “a cidade”. Ela chama, por exemplo, de “centro” da cidade, a parte do centro que é de seu interesse ou o “seu” centro. O “novo centro” da cidade de São Paulo é a região Paulista/Faria Lima, diz a ideologia burguesa.

De acordo com Campos (2007), a população negra faz parte do último grupo a ser inserido no mercado de trabalho formal e livre, ainda que já estivesse presente na sociedade brasileira há quatro séculos. Foram os últimos inseridos no âmbito educacional e acadêmico, mesmo sendo maioria da população até a atualidade, e mesmo após 135 anos da promulgação da Lei Áurea, lei da abolição da escravidão, seguem sendo discriminados e desqualificados pela cor de sua pele.

[...] esse contexto em que se situam os marcos da libertação dos escravos e ao mesmo tempo da criação de mecanismos que impedirão o acesso às terras e ao trabalho nos auxilia a abarcar a historicidade da presença/ausência do negro na cidade, ao mesmo tempo em que nos permite entender a sociedade que foi sendo construída (Carril, 2006, p. 74).

Tratar a segregação socioespacial pontuando também o aspecto étnico é levar em

³ Aqui compreende-se não somente a população livre, mas a existência de diversas designações para a população negra escravizada da época, como os escravos de ganho ou de aluguel, que vivenciam o urbano de forma distinta ainda durante o período em que a escravidão entendia o negro como sinônimo de escravo.

conta os inúmeros bairros negros originados a partir de um propósito de exclusão, sendo um ponto de análise pertinente para os estudos relacionados à produção da cidade. Considerando os dados do IBGE (2010), 56,10% da população brasileira se autodeclara negra — no cenário maranhense chega a 74% — e, desse percentual, 68,4% moram em aglomerados subnormais, refletindo-se em habitações autoconstruídas localizadas em aglomerados urbanos.

Os termos utilizados para classificar e designar esses territórios, como favelas, aglomerados subnormais e periferias, acabam por reduzi-los à informalidade e à precariedade, sempre direcionando os pensamentos ao que falta, e não ao que está presente na produção desses territórios, que vão além dessas classificações. É necessário ir além da perspectiva de exclusão e estigmatização desses territórios e compreendê-los enquanto territórios construídos a partir de histórias, sujeitos, corpos e memórias.

Ao tratar a territorialidade que ali se manifesta, é necessário antes trazer as conceituações necessárias para a compreensão de sua aplicação em espaços majoritariamente negros nos meios urbanos. Haesbaert (2007) identifica o conceito de território relacionado a poder tanto no sentido mais explícito, de dominação, quanto no sentido simbólico, de apropriação cultural. Desse modo, a territorialidade é entendida no âmbito mais subjetivo, considerando as formas de utilização e organização do espaço além de todos os significados atribuídos ao local.

Na ótica de Haesbaert (2007), a territorialidade contempla também uma dimensão política, considerando as relações sociais presentes no território, o controle geográfico da área e as normas e regras criadas para o acesso aos recursos naturais. Seguindo esse mesmo raciocínio, o referido autor, ao observar o território como “espaço-tempo vivido”, o coloca como múltiplo, complexo, diferente do território unifuncional reproduzido pela lógica capitalista/hegemônica. Tendo em vista as características simbólicas e funcionais do território, como a de povos tradicionais, existem as territorialidades específicas.

Ainda sobre território, Ramos (2007) o considera não na centralidade do poder, e sim resultado de um conjunto de fatores (espaço, comunidade e tempo) que, para ela, são premissa para classificação/definição do território. Assim, na visão da autora, o território é constituído pelas histórias sociais dos seus moradores, que se relacionam coletivamente, construindo e interagindo com o espaço de modo a ser um eterno produto da comunidade enquanto grupamento coletivo. Dessa maneira, para os autores citados, o conceito de território e de territorialidade vai além do território geográfico e se aprofunda nas relações existentes, como as pessoas se relacionam com o lugar onde vivem.

A territorialidade negra se configura com uma relação específica de pertencimento

com o lugar a partir da etnicidade, que considera aspectos culturais, familiares e de uso da terra como pertinentes para a criação de uma identidade territorial própria (Sommer, 2005). Esses territórios são espaços onde a população afrodescendente é o grupo majoritário, não só no aspecto quantitativo, mas na consolidação territorial através da cultura das pessoas que ali habitam (Ramos, 2007).

A partir dos métodos e conceitos apresentados, os procedimentos metodológicos utilizados foram pesquisa bibliográfica, pesquisa documental e trabalho de campo:

- pesquisa bibliográfica para aprofundamento teórico-metodológico com vista a analisar os autores que discutem os conceitos de produção do espaço e relacionar novas possibilidades de se pensar a produção do espaço a partir de uma perspectiva decolonial;
- pesquisa bibliográfica acerca da temática etnicidade no espaço urbano e das territorialidades negras próprias a partir de dissertações, artigos e teses, seguindo uma abordagem multidisciplinar através da Sociologia, Geografia e Arquitetura e Urbanismo;
- pesquisa e revisão bibliográfica a respeito da formação de territórios negros a partir da diáspora africana, considerando a produção dos espaços no continente africano e similaridades com os bairros e territórios negros brasileiros;
- pesquisa bibliográfica e documental para levantamento de informações sobre a formação e desenvolvimento territorial dos bairros da Madre Deus, Liberdade e Coroadinho na cidade de São Luís;
- trabalho de campo com entrevistas nos bairros, considerando os moradores, os relatos de experiências urbanas, memórias cotidianas na comunidade e o próprio olhar enquanto pesquisadora por meio da observação situada para compreender as manifestações da territorialidade negra local.

A dissertação foi dividida em quatro momentos de estudo.

O primeiro capítulo traz uma dimensão conceitual para a fundamentação do objeto de estudo, em que os conceitos de produção do espaço, sob uma perspectiva racial, território, territorialidade e segregação serão estudados e relacionados às pautas raciais e ao estudo de caso, reforçando o entendimento da importância de pautar o território na referida perspectiva, já que este é construído a partir de identidades específicas e sob influência do racismo.

O segundo capítulo está dividido em dois subtópicos, nos quais se discorre desde o histórico da urbanização brasileira, a partir de um recorte racial, até a compreensão das especificidades dos territórios negros, sua produção e lógicas próprias. O primeiro subtópico trata da produção de territorialidades negras sob influência do racismo, da informalidade e inferioridade impostos aos territórios, sua influência na urbanização e na produção do espaço brasileiro, maranhense e ludovicense. O segundo apresenta uma ótica distinta, relacionando os territórios negros brasileiros e a produção do espaço urbano a partir da diáspora africana, do processo de formação e consolidação dos bairros negros sob lógicas próprias (cultura, história e vínculos comunitários e familiares), elaborando possíveis paralelo ou familiaridades entre territórios negros brasileiros e territórios negros na África.

O capítulos que seguem, terceiro e quarto, são utilizados para a análise dos dados empíricos e bibliográficos das três comunidades abordadas nesta pesquisa: o quilombo urbano da Liberdade e os bairros da Madre Deus e Coroadinho, três territórios negros localizados na cidade de São Luís/MA. No terceiro capítulo, apresentamos o aspecto histórico de formação dos bairros; e no último, a análise de dados empíricos percebidos durante o trabalho de campo acerca dos bairros enquanto territórios negros, a partir de relatos dos moradores, percepções do território e de sua cultura.

2 ABORDAGEM CONCEITUAL: a produção do espaço e a dialética racismo e antirracismo

Para estabelecer uma compreensão inicial dos territórios negros urbanos, partimos de uma reflexão conceitual que procura debater os termos aqui estudados sob uma perspectiva decolonial, além de romper com abordagens conceituais que reiteram o silenciamento de epistemologias locais, sobretudo no campo de estudo do urbanismo brasileiro.

Nesse sentido, Mignolo (2006), autor de grande influência nos estudos decoloniais e nascido na América do Sul, traz em seus escritos que todo o conhecimento hegemônico fala de um lugar pouco diverso e é tido como neutro e universal, produzido majoritariamente por homens, brancos e europeus. Tal epistemologia coloca-se em uma posição de superioridade que, intuitivamente, anula e inferioriza outros conhecimentos, sobretudo aqueles originados no seio de territórios colonizados.

De acordo com Santos (2010), a epistemologia seria toda ideia que surge sobre as condições do que seria um conhecimento válido. Sendo assim, todo estudo acerca da vida em sociedade, seus atores sociais e suas vivências influenciam na concepção desse conhecimento, em que diferentes relações sociais contribuem para a criação de diferentes epistemologias:

As relações sociais são sempre culturais (intra-culturais [*sic*] ou inter-culturais [*sic*]) e políticas (representam distribuições desiguais de poder). Para além de certos patamares de diferença cultural e política, as experiências sociais são constituídas por vários conhecimentos (Santos, 2010, p. 9).

Há uma imposição sobre os modos de agir, pensar e construir os espaços dos territórios periféricos baseado em um padrão dito superior. A lógica eurocêntrica vê o mundo a partir de sua totalidade, desconsiderando as particularidades locais e impondo modos de viver padronizados, universais. A colonização tem grande influência nesse sentido, não somente considerando o passado de invasão, assassinato, subjugação e escravização que permeia a história brasileira, mas, ainda com mais influência, ao tratar o processo de colonialidade (do poder, do saber e do ser), que contribuiu para o enraizamento de lógicas econômicas, políticas e sociais impostas aos territórios. Levando em conta o contexto da América Latina, o sociólogo peruano Quijano (2010, p. 84) elabora que a colonialidade:

[...] é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e

da escala societal.

As imposições sobre os territórios colonizados deram-se a partir da concepção da Europa como centro do mundo, criando conceitos de cultura, religião, organização espacial e política vislumbrando os padrões europeus. Assim, o que diverge disso seria o “inumano universal” (Sodré, 2002), a população que estaria além-mar: selvagens, bárbaros, negros. Os territórios livres para colonização seriam os localizados além-mar, destituídos de posse por desconsiderar a população residente “dona”, disponíveis para ocupação do mais forte. Dessa forma, a própria população colonizada reproduz a lógica de seu colonizador, pois esta já está intrínseca às suas próprias instituições políticas e sociais:

“Não existe pecado abaixo do Equador” é frase que resume todo o processo de transformação dos antigos princípios morais em função do novo nomos da Terra. A essa virulência contra os homens “do outro lado da linha”, a essa escandalosa relatividade da noção de justiça, Pascal criticaria com o dito “um meridiano decide sobre a verdade (Sodré, 2002, p. 31).

A decolonialidade trabalhada na presente pesquisa com o objetivo de amparar metodologicamente os conceitos estudados, segundo Costa e Grosfoguel (2016), não se constitui um modelo genérico que sempre aborda os mesmos autores e conceitos-chave e vai de encontro a todo e qualquer conhecimento que se proponha à universalização. Caso isso acontecesse, seria considerado “um novo colonialismo intelectual, não mais da Europa, mas da América Latina” (Costa; Grosfoguel, 2016, p. 20).

Urge a necessidade metodológica de uma abordagem “de dentro”, considerando o contexto cultural e político da produção do conhecimento, em que os conceitos e autores estudados versam sobre territórios negros a partir de uma leitura crítica, não somente uma perspectiva externa acerca do assunto, mas vivências e experiências locais para embasar conceitos e realidades locais. Diversos estudiosos negros brasileiros, como Sueli Carneiro, Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, Renato Emerson Santos, tratam dessa perspectiva e fazem contribuições levando em conta a colonialidade e seu impacto no território brasileiro, que é sobretudo negro, indígena e camponês.

O objetivo da escolha metodológica não é desconsiderar os autores clássicos que já elaboraram sobre algumas das teorias que serão abordadas logo a seguir, e sim evidenciar epistemologias locais, plurais e autônomas, para além do conhecimento europeu e da colonialidade na produção do saber. Como dito por Santos (1995, p. 508), “aprender que existe o Sul, aprender a ir para o Sul, aprender a partir do Sul e com o Sul”. Somado ao panafricanismo,

em que a filosofia e as representações cosmológicas das sociedades africanas fundamentam os diversos aspectos da sociedade (Kumah-Abiwu; Ochwa-Echel *apud* Cunha Junior, 2020), leitura necessária a partir da diáspora africana, é possível compreender e aproximar-se da realidade única dos territórios negros brasileiros. Nascimento, em seu livro *O genocídio do negro brasileiro*, de 1978, traz pensamentos alinhados com o pensamento panafricanista brasileiro.

Lefebvre (2006) traz, em sua teoria da produção do espaço, o entendimento que as relações ocorridas em um espaço são fator determinante para sua produção. Ainda que não verse sobre a produção do espaço negro, ou mesmo dos territórios negros, pode contribuir ao considerar que a produção do espaço é fruto das influências sociais, construído a partir de indivíduos e vivências distintas e inerentes ao local de estudo. Cada espaço carrega traços e características próprias do grupo que ali habita e o constrói cotidianamente, levando em consideração as experiências urbanas que se somam à formação desse espaço.

O supracitado autor traz o cotidiano como um objeto de estudo pertinente para a compreensão do modo de vida do mundo moderno, em que se apreendem a linguagem, os símbolos, os signos, o efêmero a partir do cotidiano como campo epistemológico. Estudar os espaços que a população negra produz, dos quais se apropria e ressignifica seria considerar também que tais espaços são formados por meio das influências sociais e matrizes simbólicas específicas, construídas a partir de indivíduos e vivências no território, que carregam consigo as características próprias do grupo que o constrói cotidianamente (Lefebvre, 2006).

O território seria um aspecto fundamental para a formação identitária de um grupo ou indivíduo, além de auxiliar no reconhecimento de si por outros externos à sua realidade (Sodré, 2002), implicando ainda as ideias construídas ao longo do tempo sobre os conceitos de escravidão e humanidade, sendo o escravizado aquele que é destituído de um território e humano aquele que está dentro dos limites espaciais de um grupo, restando aos externos a este noções de inferioridade e desumanização⁴. Assim, a dimensão territorial alcança patamares de importância na dinâmica de uma cultura:

[...] o território e suas articulações socioculturais aparecem como uma categoria com dinâmica própria e irredutível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações. Essa dimensão incita à produção de um pensamento que busque discernir os movimentos de circulação e contato entre grupos e em que o espaço surja não como um dado autônomo, estritamente determinante, mas como um vetor com efeitos próprios, capaz de afetar as condições para a eficácia de algumas

⁴ Pertencente a um espaço distante, fora dos limites estabelecidos pelo grupo, estaria presente nos significados atribuídos ao termo “escravo”, empregado pelos romanos para identificar pessoas capturadas de territórios longínquos (Sodré, 2002).

ações humanas (Sodré, 2002, p. 16).

O território é palco da história de uma cidade ou comunidade, onde os habitantes estabelecem sua relação com a terra e imprimem sua identidade em um espaço exclusivo para a criação de uma identidade conjunta, comunitária. Para Sodré (2002, p. 23), é nesse aspecto que o território se diferencia da conceituação de espaço, em que este seria um “sistema indiferenciado de definição de posições, onde qualquer corpo pode ocupar qualquer lugar”.

Figura 1 – Afinação de instrumentos durante a morte do Bumba Meu Boi da Floresta, no quilombo urbano da Liberdade



Fonte: Sousa (2021).

Nota: A festa ocorre anualmente, após o São João, e percorre as ruas do bairro, convidando moradores e visitantes.

Lefebvre (2006), porém, apresenta um entendimento distinto, de que o espaço não é um mero produto da junção de fatores, e sim resultado de um complexo processo de produção social dos meios de produção e de diversas subjetividades existentes na reprodução da vida de todos os sujeitos que compõem a sociedade:

[...] o espaço (social) não é uma coisa entre as coisas, um produto qualquer entre os produtos; ele engloba as coisas produzidas, ele compreende suas relações em sua coexistência e sua simultaneidade: ordem (relativa) e/ou desordem (relativa). Ele resulta de uma sequência e de um conjunto de operações, e não pode se reduzir a um simples objeto. [...] O espaço social implica múltiplos conhecimentos (Lefebvre, 2006, p. 29).

O cotidiano, assim, surge como objeto do tempo moderno e de uma sociedade urbana, elemento de uma organização imposta pelo capitalismo e que, para o autor, só pode ser compreendido por meio da vivência do espaço (Lefebvre, 2006). É possível encontrar em cada cidade (lugar/território) um modo de ser, em que se criam os signos, os símbolos, os modos de utilização do espaço, mas nem tudo é igual ou segue o mesmo padrão. O cotidiano pode revelar as histórias que alimentam a vida social, os desafios, as incoerências, as forças presentes nas histórias dos sujeitos que vivenciam a cidade, sendo encontrados padrões que se perpetuam, porém a espontaneidade também está sempre presente.

Todavia, para a produção do espaço pelos povos negros na diáspora, as especificidades se acrescem e vão além do conhecimento tido como universal. Além da dialética do capital, a ancestralidade, na forma dos valores civilizatórios africanos (Leite, 1997), e o enfrentamento ao racismo estrutural (Almeida, 2018) são fatores que caracterizam a produção do espaço pelo povo negro na diáspora. A ancestralidade não é definida apenas pelo aspecto biológico-familiar, mas contempla os âmbitos políticos, culturais, territoriais e ideológicos de um grupo, fazendo parte de um patrimônio coletivo (Sodré, 2002).

Tal diáspora é compreendida como experiência traumática pela migração forçada de um grande contingente populacional negro africano para trabalho escravo nas Américas, simbolicamente unidos pelo Atlântico Negro⁵. A experiência dessa população no país de destino também é considerada parte da diáspora africana (Hall, 2003), contribuindo com as experiências, mesmo levando em conta os distanciamentos entre os grupos populacionais, permitindo noções de pertencimento, laços de solidariedade e reciprocidade a partir de uma história em comum.

Hall (2003) elabora que a identidade cultural é mutável, permeável às mudanças diversas que podem influenciar sobre a vida de uma comunidade e, considerando o contexto da diáspora, se reinventam agregando novos valores ou mesmo retomam suas origens para garantir a perpetuação de sua cultura. Da diáspora, a religiosidade afro-brasileira construída “em trânsito” exemplifica tal processo:

⁵ Seria uma metáfora elaborada por Gilroy (2012), unindo todos os países africanos originários da população que seria escravizada na diáspora africana.

Nossa percepção de ancestralidade, incorporada nos candomblés, reencarna uma matriz religiosa, que compartilhamos como tradição africana. Essa tradição encontra-se em permanente processo de mutação. A manifestação candomblecista é a expressão de uma reminiscência relativa a uma África perdida, que, no ambiente da senzala, sobreviveu abasileirando-se. Esse processo conserva um mecanismo de enfrentamento à escravidão, ainda útil, para combater o racismo (Rodrigues, 2012, p. 4).

Os territórios negros trazem consigo o aspecto ancestral em sua formação e perpetuação por conta da população negra que o constrói, porém sofre influência das imposições de precariedade e exclusão atreladas ao racismo. Campos (2007), geógrafo, ativista e professor negro que estudou a produção do espaço criminalizado como influência do racismo, diz que o processo de construção espacial das cidades não contempla os grupos “minoritários”.

Dessa maneira, o processo de produção das cidades ainda cabe aos grupos sociais de maior representação e poder econômico, reproduzindo modelos pautados nos padrões europeus. Nesse sentido, Pereira e Silva (2019) acrescentam que é necessário considerar a produção dos espaços da cidade a partir de narrativas, sujeitos e territórios comumente marginalizados, invisibilizados ou subalternizados por representações hegemônicas. O poder e a marginalização social fazem parte internamente dos processos de produção do espaço.

O racismo como um problema estrutural se manifesta nos territórios brasileiros e influencia a dinâmica das cidades, criando barreiras intransponíveis e determinismos territoriais. O conceito de raça como dispositivo de biopoder estabelece a branquitude e o eurocentrismo como centro e “Um” e o negro como “Outro”, desumanizando, invisibilizando e desqualificando a este (Carneiro, 2005). Já o conceito de branquitude trabalhado aqui versa a respeito do sujeito branco enquanto superior, em que ele se entende e vê seus similares em posições de poder. Isso está presente de forma intrínseca na sociedade a partir do colonialismo e contribui para a manutenção do racismo e das desigualdades raciais (Frankenberg, 2004).

De acordo com Carneiro (2005), o dispositivo de racialidade-biopoder impacta a sociedade, cabendo a investigação de sua influência sobre a produção do espaço urbano. A raça, segundo Quijano (2007), é um ponto básico para a classificação da população mundial, sua desumanização seletiva, e primordial para a sustentação do sistema capitalista. Sua presença enquanto diferenciação e classificação de indivíduos em um sistema hegemônico compõem as facetas da colonialidade, que impacta diversas faces da sociedade com múltiplas relações de poder agregadas. Em sua tese, Carneiro (2005) reflete a partir do conceito de biopoder elaborado por Foucault, considerando o aspecto do racismo enquanto tecnologia de poder que objetiva a preservação da vida de uns e o abandono de outros:

Com a máxima do “deixar viver, e deixar morrer” como expressão do biopoder, Foucault delimita a função do racismo que integra o biopoder como elemento legitimador do direito de matar, intrínseco ao poder soberano, que no contexto das sociedades disciplinares será exercido pelo Estado, por ação ou omissão (Carneiro, 2005, p. 70).

O racismo surge, então, como um sistema de classificação e inferiorização social, que, no Brasil, tem no fenótipo — características físicas como cor da pele, cabelo e nariz — sua principal característica de classificação, entretanto pode somar outras faces para compor um sistema de dominação, controle e exploração social (Santos, 2012). Para Almeida (2018), o racismo é sempre estrutural, já que ele compõe toda a organização econômica e política de uma sociedade:

O racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é sempre estrutural (Almeida, 2018, p. 38).

Importante pontuar que, no cenário brasileiro, é possível encontrar um somatório de fatores que contribuem para acentuar as desigualdades existentes no meio urbano, uma sobreposição dos aspectos sociais, de gênero e raça. Porém, a raça ainda é uma condicionante de grande impacto, capaz de manifestar-se em diferentes dimensões da realidade social (Carneiro, 2005).

A produção do espaço urbano, seja a partir do dispositivo estatal ou por meio dos inúmeros dispositivos capitalistas, acaba por se opor aos símbolos e características presentes em tais espaços para as “classes ditas subalternas”. A necessidade de estudos dos ambientes em que a população negra se estabeleceu se coloca como peça fundamental para a luta antirracista, visto que compreender tais territórios, a partir da identidade local negra, é um instrumento para o melhor entendimento e valorização dos indivíduos subalternizados.

Ademais, é essencial para a concepção de cidade pensá-la além da precariedade imposta aos espaços negros e considerar suas características próprias, a cultura e vivência de sua população; amplia o debate sobre segregação espacial e racial ao tratar esses territórios não somente como “espaços restantes”, e sim espaços construídos a partir de singularidades próprias dessa população — sem perder de vista que estão em permanente antagonismo contra o racismo estrutural. O culto às religiões próprias consolida os propósitos segregatórios, como traz Sodré (2002, p. 19):

Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira (ao lado dela, em grau de importância, só se coloca a questão da força, do poder de transformação e realização, que perpetua a dinâmica da vida). Mas esta não é uma questão exclusiva de determinados segmentos étnicos. Para todo e qualquer indivíduo da chamada “periferia colonizada” do mundo, a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo o alcance dessa expressão.

Somado à forma de produzir o espaço a partir da cultura negra, o país ainda carrega consigo um histórico em que o renega enquanto território, definindo um projeto de nação que vai de encontro aos interesses dessa população: as teorias de inferioridade racial a partir de autores como Rodrigues (1957), que colocou a população negra como inferior à branca em “aspectos científicos”, considerando teorias higienistas e eugenistas; a migração em massa de imigrantes europeus, a fim de substituir a mão de obra dos escravizados recém-libertos e promover o “branqueamento” da população e o apagamento de sua cultura.

3 CONCEITOS SOBRE O TERRITÓRIO NEGRO: da informalidade à territorialidade

3.1 Histórico e revisão a partir da urbanização brasileira

O segundo capítulo traz um apanhado histórico a partir do território negro brasileiro em sua gênese, surgindo principalmente a partir de espaços de precariedade e exclusão como produtos do racismo, considerando o contexto das senzalas às periferias urbanas, favelas, espaços de informalidade, porém com sua própria territorialidade e importância na produção do espaço urbano brasileiro.

Ainda antes da abolição da escravidão brasileira, o afastamento de escravizados e ex-escravizados das áreas urbanas e demais campos de interesse já era notável, definindo demarcações simbólicas e territoriais (Sodré, 2002). No urbano e no rural, as limitações de trânsito de pessoas negras e uso dos espaços definiam as primeiras territorialidades negras que viriam a nascer. Na casa colonial, por exemplo, era perceptível a existência de normas de acolhimento e rejeição, onde tanto os hóspedes quanto os escravizados não possuíam acesso às partes íntimas da residência⁶. As plantas levantadas das casas grandes previam espaços de serviço distantes de espaços de convivência social e íntima, além da senzala externa à habitação. No urbano, as fontes, esquinas e lugares de comércio e circulação da população escravizada era onde o trânsito seria permitido e, de certa forma, a socialização também.

O ideal de progresso vigente na sociedade brasileira logo após a abolição, entre os séculos XIX e XX, tinha o intuito de reestruturar as cidades conforme os padrões urbanísticos europeus, priorizando os interesses das classes detentoras do poder político e econômico. Conceitos como higienismo embasaram muitas políticas de ordenamento urbano, que, através de políticas de “limpeza” e embelezamento das cidades, expulsou a população negra dos grandes centros em prol de um urbanismo próximo aos padrões europeus (Panta, 2018). Antes mesmo da abolição, o homem negro escravizado era visto como empecilho à modernização, que já vislumbrava outros propósitos com a industrialização em massa e a urbanização.

O escravo configurava-se como um empecilho ideológico à higiene e à modernização. Discursos de diferentes procedências sociais colocavam-no lado a lado com miasmas e insalubridade. Na realidade, além da condição escrava, o próprio homem negro - que já havia sido excluído, por ocasião do Pacto Social implicado no Movimento da Independência, a composição de classes que constituiria, na visão do Estado, o controle da nação brasileira - recebia conotações negativas de parte do corpo social.

⁶ “Até a faixa fronteira (alpendre central, que tem aos lados a capela e o quarto de hóspedes), chegam o hóspede, o agregado, o mameluco, e o escravo, sendo-lhes, entretanto, vedado o acesso à parte mais íntima da residência” (Saia *apud* Sodré, 2002, p. 40).

Escravo e negro eram percebidos, na prática, como a mesma coisa (Sodré, 2002, p. 42).

Com a modernização e o higienismo, há a imposição de limites sobre a linguagem corporal característica da cultura negra, que vai de encontro ao refinamento comportamental burguês. Isso reforça o aspecto de “promiscuidade” atribuída aos territórios negros nos espaços regidos por essas normatizações, contribuindo para o afastamento destes do espaço urbano planejado e de interesse do capital e do Estado (Sodré, 2002).

Ademais, Sodré (2002, p. 38) acrescenta que, ainda que tenha se objetivado essa aproximação com os padrões urbanísticos e arquitetônicos europeus, não aconteceu nenhuma reprodução em massa destes padrões, e sim simulações, “retrabalho de elementos deslocados, incapazes de gerar uma constituição nacional própria”, incapaz de estender-se a todos e contemplando apenas uma minoria capitalizada. Tal influência sobre as dinâmicas territoriais brasileiras não se limitou ao espaço e perpassa também pelo campo político, social e científico.

Entretanto, apesar de o “desenvolvimento urbano” direcionado aos interesses de “limpeza étnica” e padronização das cidades serem determinantes na segregação socioespacial e racial no Brasil, Panta (2018) diz que a ausência de leis verdadeiramente segregacionistas é um fator que leva à criação de uma falsa democracia racial brasileira, fortalecendo uma ideia de sociedade sem preconceitos e desconsiderando o aspecto racial na segregação espacial urbana. Citando os exemplos da segregação racial e espacial nos Estados Unidos e na África do Sul com o *apartheid*⁷, em ambos os países houve a institucionalização de leis radicalmente segregacionistas e violenta repressão, diferentemente do Brasil, onde a colonização e o racismo se colocavam também na exploração sexual da mulher negra e escravizada:

A firme convicção que as relações de raça no Brasil são de qualidade superior, quando comparadas àquelas dos Estados Unidos, frequentemente se apoia nessa suposta teoria de saudável interação sexual. A assunção brasileira é que na América do Norte, os brancos não se cruzaram com os negros, ambas raças permanecendo puras em sua composição biológica (Nascimento, 1978, p. 64).

Com a consecutivas leis abolicionistas brasileiras, levando à proibição da escravidão no Brasil em 1888, houve, segundo Sodré (2002), o estímulo à imigração europeia (1.125 mil entre 1891 e 1900), para compor a mão de obra no país, o que restringiu o acesso da população recém-liberta às possibilidades de trabalho remunerado, reafirmando o propósito segregatório e excludente imposto às populações negras. Como frisa o autor, tal decisão não foi

⁷ O *apartheid* ocorreu na África do Sul entre 1948 e 1994, que causou uma forte e violenta segregação racial no país sob o governo do Partido Nacional, composto por uma minoria branca.

amparada na necessidade de mão de obra qualificada para compor a classe trabalhadora brasileira, e sim em uma decisão de impacto político cultural com o propósito de “regeneração racial” da população, para além de qualquer “vantagem técnica” que os imigrantes detinham. Em um Rio de Janeiro segregado, Sodré (2002, p. 45) relata que:

Assim, embora fosse “escura” a maioria das classes populares, predominava o “alvo” nas fábricas e nas casas de comércio. Em Bangu, região obreira, distinguam-se os espaços: de um lado, a vila operária (os retratos de operários da época não mostram um negro sequer), do outro as comunidades negras, que viviam dos resíduos econômicos da atividade proletária. E no cerne da mais pobre condição operária discriminava-se também o elemento negro.

Além da priorização da mão de obra dos imigrantes em diversos ofícios, o fator habitação contribuiu nessa exclusão: em 1850, com a instituição da Lei de Terras, foi impedido o acesso a estas por meio de doações, vetando qualquer possibilidade de posse que não a partir de compra ou herança. De acordo com Carril (2006), dessa forma, a terra se consolidou enquanto mercadoria, tornando-se inacessível à população negra ainda antes da abolição. Tais regulamentações simultâneas ao fim do sistema escravista, para dificultar o acesso à terra e ao trabalho, demarcam o propósito de exclusão da população negra, assim como a sociedade que seria construída após o surgimento do trabalho livre.

Nascimento (1978), em *O genocídio do negro brasileiro*, considera que a abolição da escravidão se tratou de um assassinato em massa, tendo em vista que a liberdade não veio atrelada a subsídios para a sobrevivência nesse novo modelo, sendo o mesmo destino de pessoas escravizadas idosas que já não conseguiam desempenhar algum papel vinculado ao trabalho, sendo abandonadas à própria sorte antes mesmo da abolição. Esse novo estado econômico, político e cultural seria o que autor chama de escravidão em liberdade, em que a essa população restaram os trabalhos braçais, a informalidade, a precariedade, a prostituição e o alistamento militar.

A marginalização dos territórios negros brasileiros é reflexo de uma sociedade desigual e carrega as cicatrizes de um longo período de escravismo criminoso⁸ contra os africanos e seus descendentes brasileiros. As imposições de pobreza, os direcionamentos para áreas de menor poder aquisitivo, a imoralidade atribuída à população negra e o apagamento de suas raízes culturais são produto do racismo e se refletem na atribuição de um estigma de território “violento” aos territórios negros. Sobre isso, Rolnik (2007, p. 90) afirma que:

⁸ Conceito utilizado por Cunha Junior para ressaltar o aspecto criminoso e racista do período de escravização do povo negro no Brasil, onde a história busca “minimizar” e naturalizar o acontecido sob a justificativa de uma falsa democracia racial brasileira. Tal crítica foi levantada pelo Movimento Negro à História Brasileira.

A história da comunidade negra é marcada pela estigmatização de seus territórios na cidade: se, no mundo escravocrata, devir negro era sinônimo de subumanidade e barbárie, na República do trabalho livre, negro virou marca de marginalidade. O estigma foi formulado a partir de um discurso etnocêntrico e de uma prática repressiva; do olhar vigilante do senhor na senzala ao pânico do sanitarista em visita ao cortiço; do registro esquadrinhador do planejador urbano à violência das viaturas policiais nas vilas e favelas.

Os estudos referentes ao planejamento urbano no país mostram que as práticas de exclusão, privilégio das classes dominantes, afastam aqueles cuja presença é indesejada nos territórios de interesse desta (Rolnik, 2003), criando barreiras “invisíveis” e intransponíveis nos espaços urbanos e determinando os espaços aos quais as classes mais baixas devem pertencer. Com o afastamento dessa população das áreas de interesse do Estado e do capital, segundo Campos (2012), a segregação, a discriminação e a pobreza converteram-se no quadro de exclusão que faria parte de suas realidades. Para a população negra, a pobreza estaria embasada em dois argumentos: a dificuldade de acesso à terra e a inserção tardia no mercado de trabalho livre e no ambiente urbano.

Ao passo que se priorizavam os interesses do capital e da branquitude no desenvolvimento das cidades, o contraste entre as classes sociais cresceu, tornando evidente as desigualdades socioespaciais e raciais no ambiente urbano. Com a urgência do habitar, as ocupações espontâneas do espaço urbano mostram-se como única possibilidade de moradia e as margens desconsideradas das cidades — sejam elas públicas ou privadas, áreas alagadiças, de manguezais, áreas de encostas ou mesmo pequenos espaços próximos às áreas de serviço e equipamentos públicos — são rapidamente ocupadas, onde diversas famílias constroem suas habitações e consolidam ocupações chamadas informais, isto é, desprovidas de infraestrutura e em espaços da ilegalidade urbana.

Todavia, conforme explana Villaça (1986), a habitação só passa a ser entendida como um problema de ordem social após a abolição da escravidão e o surgimento do conceito de “homem livre”, independente para prover e zelar por sua vida. Nesse bojo, Carril (2006) afirma que os marcos da abolição e a simultânea criação de mecanismos para dificultar o acesso à terra auxiliam na compreensão da ausência da população negra nas áreas de maior interesse econômico na cidade e de sua presença majoritária nas periferias urbanas e, assim, contribuem para o entendimento da sociedade que se construiu após o surgimento do trabalho livre.

Comumente os territórios majoritariamente negros não são reconhecidos como tal, porém são ocasionalmente vinculados somente à precarização de seus territórios, como o caso de inúmeros aglomerados subnormais e favelas em que a maior parcela de sua população é

negra. Para o IBGE (2023), os aglomerados subnormais seriam

[...] uma forma de ocupação irregular de terrenos de propriedade alheia – públicos ou privados – para fins de habitação em áreas urbanas e, em geral, caracterizados por um padrão urbanístico irregular, carência de serviços públicos essenciais e localização em áreas com restrição à ocupação. No Brasil, esses assentamentos irregulares são conhecidos por diversos nomes como favelas, invasões, grotas, baixadas, comunidades, vilas, ressacas, loteamentos irregulares, mocambos e palafitas, entre outros. Enquanto referência básica para o conhecimento da condição de vida da população brasileira em todos os municípios e nos recortes territoriais intramunicipais – distritos, subdistritos, bairros e localidades –, o Censo Demográfico aprimora a identificação dos aglomerados subnormais. Assim, permite mapear a sua distribuição no País e nas cidades e identificar como se caracterizam os serviços de abastecimento de água, coleta de esgoto, coleta de lixo e fornecimento de energia elétrica nestas áreas, oferecendo à sociedade um quadro nacional atualizado sobre esta parte das cidades que demandam políticas públicas especiais.

Nascimento (1978) traz o conceito de favela como lugar de moradias que não contemplam os requisitos mínimos de higiene e são majoritariamente habitadas pela população negra brasileira. Para Maricato (2000) e Villaça (1986), o surgimento dessas áreas têm ligação com a abolição da escravidão, já que foram destino para resolução imediata do problema da falta de habitação para os afro-brasileiros recém-libertos. Tal cenário se perpetua e é vigente até os dias atuais, em que a população que mora em áreas de periferias e condições de moradia insalubre é majoritariamente negra no Brasil, como demonstra a figura a seguir.

Figura 2 – Proporção de pessoas residentes em domicílios com ocorrência de inadequações nas condições de moradia – Brasil – 2016

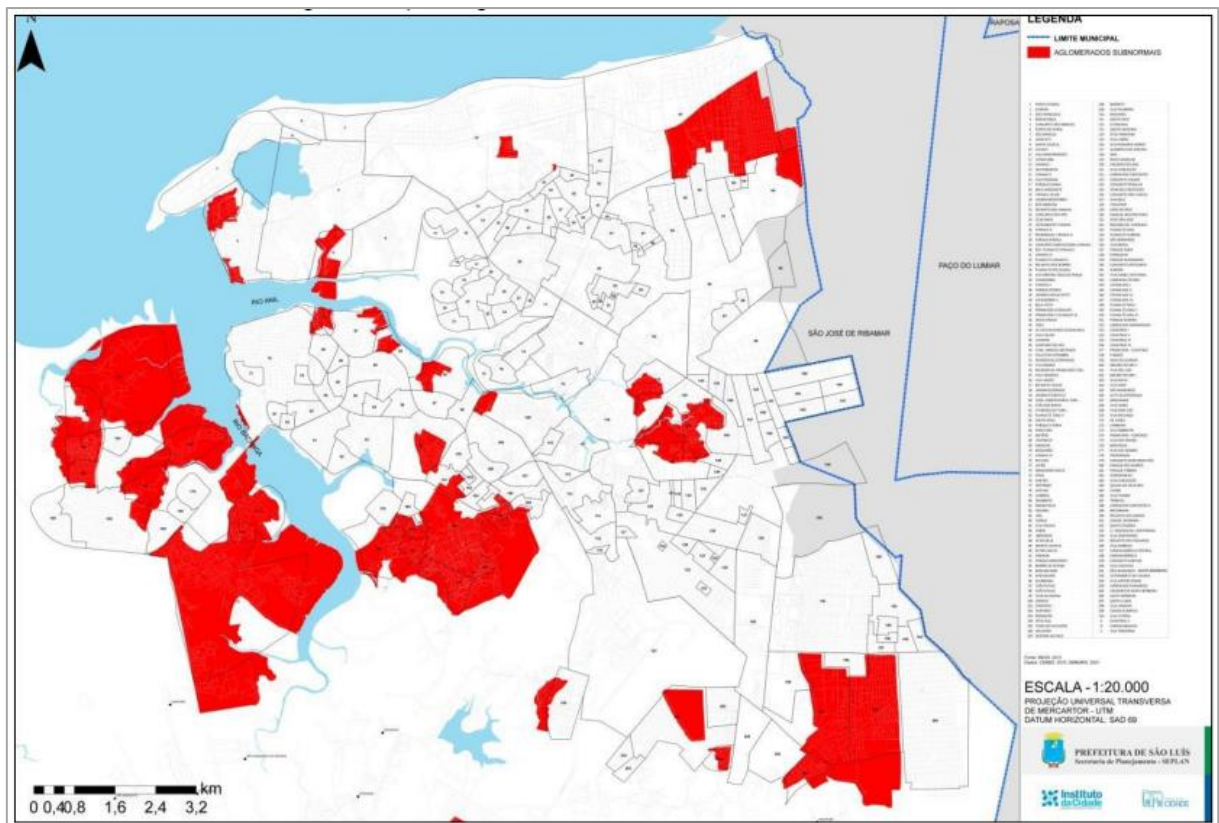
Características selecionadas de domicílios e pessoas	Pessoas residentes em domicílios com ocorrência de inadequações nas condições de moradia (%)				
	Inadequações				
	Ausência de banheiro ou sanitário de uso exclusivo do domicílio	Paredes externas construídas predominantemente com materiais não duráveis (1)	Adensamento excessivo (2)	Ônus excessivo com aluguel (3)	Presença de ao menos uma inadequação
Total	1,7	1,2	5,7	4,6	12,0
Cor ou raça e sexo					
Homem branco	0,7	0,7	3,4	4,1	8,4
Homem preto ou pardo	2,7	1,8	7,7	4,2	14,8
Mulher branca	0,5	0,6	3,3	4,9	8,7
Mulher preta ou parda	2,3	1,5	7,5	5,1	14,9

Fonte: IBGE (2010).

Nota: Segundo as características selecionadas de domicílios e pessoas.

Tendo em vista o contexto da cidade de São Luís, grande parte das moradias construídas na cidade está localizada em áreas de aglomerado subnormal, sendo a população residente cerca de 232.912.000 pessoas, divididas em 39 aglomerados subnormais (IBGE, 2010), sendo esses espaços autoproduzidos pela população. Tal situação, assim como em outras realidades brasileiras, deve-se à disponibilidade de áreas ociosas (ou áreas restritas ao uso, como áreas de proteção ambiental) próximas aos bairros já estruturados e detentores de serviços, como aconteceu nos bairros operários originados a partir da instalação das fábricas em São Luís, no final do século XVIII (Burnett; Silva, 2014).

Mapa 2 – Aglomerados subnormais da zona urbana de São Luís/MA



Fonte: Dados de 2010 do IBGE (Incid, 2012).

Essas áreas têm sido caracterizadas pelo urbanismo como periferias e como áreas de autoconstrução. Para Maricato (1982), a autoconstrução seria o processo de construção habitacional autônomo, seja de interesse individual ou coletivo, para suprir a necessidade do habitar.

[...] o processo de construção da casa (própria ou não) seja apenas pelos seus moradores, seja pelos moradores auxiliados por parentes, amigos e vizinhos, seja ainda pelos moradores auxiliados por algum profissional (pedreiro, encanador, eletricitista) remunerado (Maricato, 1982, p. 73-74).

Esse padrão é encontrado nas periferias brasileiras por conta da urgência por moradia, seria a “arquitetura do possível” para milhares de pessoas que não constroem somente suas casas, mas também contribuem para a construção de seus vizinhos, familiares, igrejas ou demais áreas de sociabilidade, bem como o próprio território a que pertence. Sem apoio técnico privado ou público, é responsável desde a viabilização do terreno à construção da casa. Quanto à influência da autoconstrução no próprio território, Maricato (1982, p. 79) traz que:

A autoconstrução se estende, portanto, para a produção do espaço urbano e não se

restringe aos meios de consumo individual. Nos domingos e feriados, nas horas de descanso, os trabalhadores constroem artesanalmente uma parte da cidade. O assentamento residencial da população migrante em meio urbano, fundamental para a manutenção da oferta larga e barata de mão-de obra, se faz às custas de seu próprio esforço, sem que o orçamento “público” se desvie de outras finalidades, na aplicação.

A autoconstrução é presente nos espaços de aglomerados subnormais e periferias urbanas brasileiras, considerando a dificuldade de acesso à moradia para a população negra e pobre das áreas urbanas. Ao levar em conta as áreas que são consolidadas ao longo do tempo a partir da ocupação informal e autoconstrução dos seus moradores, a autoconstrução estende-se ao próprio território, sem a presença do Estado como regulador. A autora acrescenta que:

[...] se o salário não cobre os custos da habitação de acordo com as leis do mercado imobiliário privado e se as políticas oficiais estatais dirigem seus investimentos ou sua produção para as camadas restritas das sociedades que tem poder aquisitivo mais alto, a população trabalhadora é obrigada a apelar para seus próprios recursos para suprir essas necessidades de habitação (Maricato, 1982, p. 76).

A autoconstrução, nesse cenário, coloca-se como a “arquitetura possível” (Maricato, 1982) para as classes populares, tornando-se característica das áreas de ocupação informal urbanas do Brasil e testemunhando o propósito do poder público em prover políticas de desenvolvimento e habitação que não objetivem a equidade urbana — uma ineficiência seletiva que caracteriza o racismo institucional a que as periferias negras estão submetidas.

O bairro da Madre Deus, ainda que não seja considerado um aglomerado subnormal, traz em sua origem a ocupação espontânea dos grupos negros e marginalizados da cidade ainda no século XVIII, em uma São Luís escravocrata. As habitações, principalmente as localizadas nos bairros que rodeiam a Madre Deus, trazem como característica os lotes pequenos e/ou estreitos adensados pela demanda das indústrias têxteis da época e as adequações construtivas para habitar um local em caráter emergencial, como a implantação em área de morro ou área alagadiça, com poucos espaços de circulação e áreas livres.

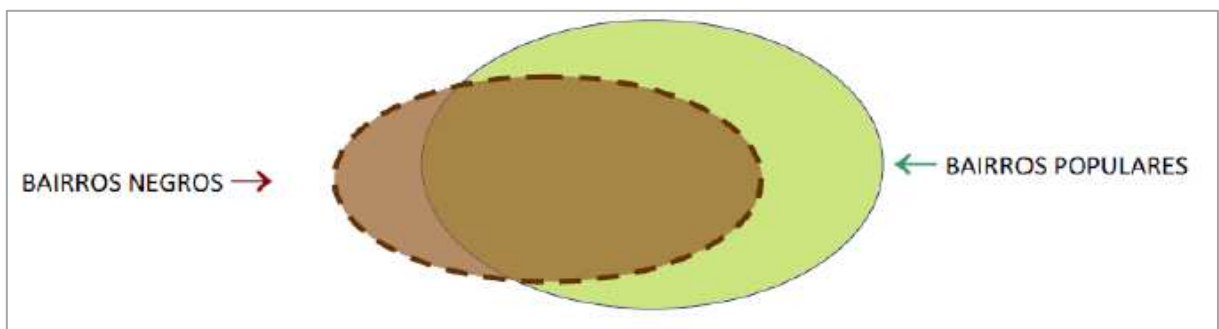
Figura 3 – Morro da Bela Vista no bairro da Madre Deus



Fonte: Ferreira (2022).

De acordo com o mapa dos aglomerados subnormais ludovicenses, é possível fazer uma sobreposição entre as áreas de aglomerados subnormais e os bairros mais carentes de infraestrutura, serviços e renda no território de São Luís, onde a pobreza é demarcada pela segregação socioespacial e racial. O bairro do Coroadinho e algumas áreas do quilombo urbano da Liberdade estão sinalizadas no mapa, e considerando o aspecto histórico pós-abolição é possível compreender a sobreposição entre bairros e territórios negros e bairros periféricos.

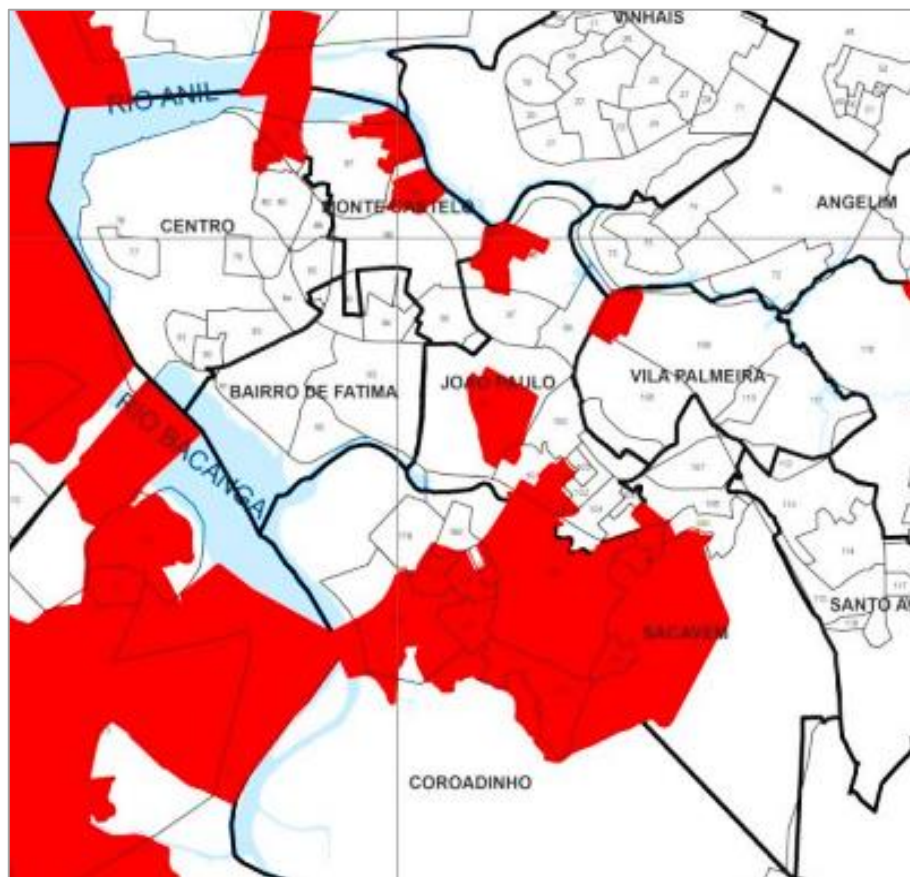
Figura 4 – Sobreposição bairros negros e bairros populares



Fonte: Ramos (2013).

Cabe trazer aqui a analogia feita por Silva (2018), entre a senzala urbana e o quilombo urbano: a senzala simboliza um lugar direcionado à população negra, em um local socialmente excluído e inferiorizado; já o quilombo seria um local onde a cultura, a história e a identidade negra se refletem no território de forma autônoma, ainda que sob imposição de precariedade. Considerando a analogia, as senzalas seriam as periferias majoritariamente negras presentes nas cidades brasileiras, e o quilombo urbano se coloca como território negro, onde a identidade negra se sobressai e constrói um espaço de resistência e emancipação.

Mapa 3 – Recorte do mapa de aglomerados subnormais da zona urbana de São Luís/MA



Fonte: Dados de 2010 do IBGE (Incid, 2012).

Nota: No recorte, deu-se enfoque às áreas que fazem parte do objeto de pesquisa.

Rolnik e Bonduki (1982) conceituam a periferia a partir da identificação da moradia popular nas áreas de população de baixa renda, diferentemente da conceituação que trata a periferia somente tendo em vista a distância até os centros urbanos. De acordo com os autores, o conceito de periferia fala sobre áreas específicas das cidades que possuem baixa renda diferencial, o que contempla a localização e os investimentos aplicados no local. O fator distância do centro da cidade não se aplica como explicativo de uma periferia, uma vez que

existem loteamentos de alto padrão distantes do centro e áreas de população de baixa renda próximas ao centro. Esse processo tem como consequência a periferização urbana, onde as áreas que margeiam os centros urbanos adensados são rapidamente ocupadas por conta da proximidade de serviços.

Diante desse cenário, o que se encontra nas periferias urbanas são adequações construtivas à realidade financeira, social e de conhecimento técnico, em que as soluções aplicadas são adaptadas às condições locais, sendo edificadas inicialmente com caráter emergencial e pouco ou nenhum auxílio técnico, que encontram na autoconstrução a única possibilidade de moradia.

3.2 A produção do espaço e a territorialidade negra

Nesta seção, serão pontuados os conceitos abordados nos estudos dos territórios negros brasileiros e a produção do espaço sob a diáspora africana, considerando a formação dos territórios e bairros negros tendo em vista sua cultura, história e vivências, levantando familiaridades a partir da diáspora com os territórios produzidos no Brasil e na África. A produção do espaço nos territórios negros urbanos brasileiros, levando em consideração a segregação e a marginalização expressas nos conceitos da seção anterior, é atravessada pelo racismo estrutural, em que a segregação e a discriminação estão intrínsecas aos territórios ocupados por grupos racialmente marginalizados.

A partir da diáspora africana, é possível compreender que as especificidades e similaridades encontradas em tais territórios têm origem e reinventam-se conforme a necessidade da sociedade em que estão inseridas, ou mesmo retomam origens para a perpetuação de sua cultura, sendo possível ainda, nos dias atuais, localizá-las em territórios concebidos em diversos países africanos, origem de milhares de pessoas escravizadas em terras brasileiras.

Os valores civilizatórios africanos — encontrados também nas noções de pertencimento e familiaridade a partir de uma história em comum — e o contexto de inserção da população negra na sociedade brasileira, somados, influenciam na produção dos territórios negros. Porém, os estudos nas áreas do urbanismo e da produção dos espaços têm como orientação o conhecimento produzido no discurso da modernidade, visto que os principais autores estudados na academia trazem a perspectiva eurocêntrica a respeito da cidade, desconsiderando as culturas que a modernidade/colonialidade marginaliza e produzindo um conhecimento científico dito “objetivo” e “universal” (Cunha Junior, 2020).

É possível afirmar também que tais modelos de urbanismo refletem a lógica da colonialidade, na medida em que há uma imposição do conhecimento eurocêntrico na forma de organizar e pensar as cidades. O autor discorre acerca da importância de não restringir territórios negros urbanos aos conceitos de ocupações/habitações informais, autoconstrução e periferia, pois não são adequados para uma compreensão fidedigna de seus espaços e, ainda mais, esses conceitos contribuem para a perpetuação do racismo estrutural e estigmatização desses territórios:

Assim, a sistematização de “não lugar” nas ideias urbanísticas é parte da forma de produção da inclusão precária das populações negras na sociedade brasileira. Portanto, a forma como a população negra aparece nas ideias urbanísticas retira a especificidade de ser um lugar de maioria de população negra e estigmatiza como lugar de produção espacial urbana informal. Como veremos mais adiante, essa sistemática social pode ser considerada parte do processo de desqualificação social da população negra e ato de prática do racismo antinegro (Cunha Junior, 2019, p. 71).

Conforme o autor, estes conceitos das ciências do urbanismo, apesar de intencionados a revelar o racismo como fator da produção dos territórios urbanos negros, tendem a reificar o não-lugar ou lugar de desvio que o próprio racismo estrutural impõe à população negra. Em oposição a estes conceitos, Cunha Junior (2019, p. 72-73) propõe o conceito de forma urbana negra:

Os quatros elementos que determinam as formas urbanas negras são: a) os elementos da história e cultura negra; o ser comunidades negras e produzir territorialidades negras; b) as relações sociais entre as populações; c) o racismo antinegro, nas diversas formas presentes na sociedade brasileira, institucional, ambiental e socioeconômico; e d) as ações institucionais que antecipam as possibilidades das formas urbanas e as condicionam.

O conceito de forma urbana produz uma interpretação do território negro urbano e de suas especificidades a partir do ponto de vista do próprio povo negro, englobando as múltiplas dimensões que envolvem a produção destes espaços, e não sua caracterização pelo que ele difere ou “pelo que não tem” quando comparado aos territórios brancos. Os conceitos de informalidade, autoconstrução e periferia exotizam os territórios negros, e reproduzem a dicotomia criada pelo racismo estrutural de o branco como “padrão” ou Um e o negro como Outro.

Porém, a busca pelos estudos dos ambientes em que a população negra se estabeleceu se coloca como peça fundamental para a luta antirracista, já que compreender tais territórios a partir da identidade local negra é um instrumento para o melhor entendimento e

valorização dos indivíduos subalternizados. Além disso, é fundamental para a concepção de cidade pensá-la além da precariedade imposta aos espaços negros e considerar suas características próprias, a cultura e vivência de sua população; amplia o debate sobre segregação espacial e racial ao tratar estes territórios não somente como “espaços restantes”, e sim espaços construídos a partir de singularidades próprias desta população – sem perder de vista que estão em permanente antagonismo contra o racismo estrutural.

A subjetividade e cultura das comunidades afro-brasileiras, na forma de sua ancestralidade e dos valores civilizatórios africanos, precisa ser incluída na compreensão da produção destes espaços e territórios, para uma caracterização científica fidedigna. O racismo estrutural não pode de maneira nenhuma ser excluído da equação, porém não pode também jamais ser entendido como o único fator social em atuação. Esta é a posição de Cunha Junior (2019), que defende que a forma de se compreender cientificamente os territórios negros é entendendo que estes territórios são produzidos simultaneamente pela cultura negra, seus valores e ancestralidade, e pelo racismo antinegro presente na sociedade brasileira, indissociavelmente.

O conceito de forma urbana adquire a somatória das experiências históricas, sociais, políticas e econômicas da população, cristalizadas na especificidade de cada lugar e de cada área da cidade onde se encontra a população que aí habita. Forma urbana negra é um conceito que abarca as relações herdadas do passado africano, as inscritas no escravismo criminoso e no capitalismo racista antinegro (Cunha Junior, 2019, p. 82).

O referido autor enfatiza que essa compreensão científica é possível a partir dos paradigmas epistemológicos do panafricanismo, por meio dos conceitos de africanidade e afrodescendência. Para tanto, faz-se necessário considerar inicialmente a filosofia africana (Kagame *apud* Ramos, 2007), para a compreensão dos territórios africanos, que apresentam especificidades próprias, contrapondo os ideais hegemônicos impostos sobre a África e a própria humanidade.

O conceito de africanidade considera todas as características específicas das sociedades africanas, presentes no continente ou manifestando-se na diáspora, do indivíduo até a coletividade; contempla todos os aspectos do ser negro a partir de uma origem em comum. O lema da “diversidade na unidade” presente no conceito de africanidade considera a variedade de povos, a complexidade e autenticidade cultural africana, que, embora distintos, são guiados pela sua própria filosofia (Munanga, 1978), o que diferencia a África dos demais continentes. As concepções de vida encontradas na África baseiam-se no coletivo, nos elos familiares e na

memória ancestral, o que ajuda na compreensão da construção das territorialidades negras brasileiras, que seguem lógicas similares.

Os princípios primários e as concepções de vida africanos como a diversidade, a integração e a memória ancestral orientam e definem as vidas dos povos africanos e também de seus descendentes na diáspora, contrapondo-se aos valores e estilos de vida do individualismo, do isolamento, do materialismo, da exclusão e da dominação (Ramos, 2007, p. 47).

A socialização, a ancestralidade, a oralidade, o corpo enquanto vínculo com o divino e a religiosidade estão presentes enquanto características das sociedades africanas, a partir de sua filosofia. O sentido de comunidade está vinculado ao significado de ancestralidade, territorialidade e relação com a natureza, na qual um indivíduo é sempre relacionado à sua coletividade, em que “a identidade é dada pela localidade, pela comunidade e pela ancestralidade” (Cunha Junior, 2007b, p. 3).

Kagame (*apud* Ramos, 2007) traz, em seus escritos, uma África que diverge da ideia amplamente divulgada de um continente não civilizado, tribal e precário, elencando características da civilização africana como idiomas e escrita, formação urbana e características próprias das cidades, sistema econômico e composições políticas territoriais, tecnologias desenvolvidas, vestuário, artes, divergências e similaridades culturais e religiosas etc. A riqueza de informações da cultura e civilização africana não foi amplamente difundida, sendo essa população anulada e resumida à escravidão durante o período colonial.

A afrodescendência vai além das características próprias das comunidades africanas e leva em conta os fatores externos e de longa duração que influenciam na essência cultural africana. O conceito considera as transformações a que os indivíduos estão sujeitos, com a colaboração de outras culturas, influências e conhecimentos, porém atrelado ao elo originário em comum (Cunha Junior, 2001). Os movimentos migratórios são um retrato disso: tendo em vista a diáspora africana, tais características foram transportadas e difundidas nos territórios para os quais foram destinados milhares de africanos escravizados, sobretudo o Brasil, que possui intrínseca à sua história a influência da cultura negra.

A população africana e afrodescendente difundiu os princípios africanos na América, reelaborou seus costumes conforme as possibilidades e dialogou com outras culturas, conferindo novos significados (Cunha Junior, 2001). Isso, no Brasil é perceptível nas religiões de matriz africana, na culinária brasileira e nas relações de comunidade sustentadas nas escolas de samba e nos grupos de bumba meu boi. O que hoje em dia se apreende como cultura e costumes brasileiros tem, em sua fonte, a cultura africana dialogando com outras diversas

matrizes culturais, como a indígena e a europeia.

Em sua obra *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Baía de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*, Verger (1987) aborda os impactos do tráfico de escravos e as semelhanças — na aparência, nos idiomas e dialetos, nos costumes etc. — encontradas entre os povos dos dois lados do Atlântico, considerando a África Ocidental como a origem de uma grande parcela da população que foi transportada. A africanidade e a afrodescendência se colocam como um elo entre os povos e a garantia de perpetuação de sua história e cultura.

Figura 5 – Cultos religiosos em Benim (1949) e Salvador (1946)



Fonte: Verger (1946, 1949).

O retorno de muitos desses enquanto indivíduos livres criou, na África, um retrato do que seria o Brasil, assim como no Brasil foi criado, nos territórios negros e com impacto em toda a sociedade brasileira, o que seria um retrato da África (Verger, 1987), reafirmando a influência da diáspora africana em ambos os territórios.

Para além da compreensão da ascendência africana como elo comum, é necessário trabalhar na perspectiva de identidade, aplicando o conceito de afrodescendência proposto por Cunha Junior (2007a). Segundo o autor, a afrodescendência busca analisar a realidade da população negra a partir da realidade política, econômica, cultural e social do grupo, dando enfoque à realidade cotidiana dos espaços urbanos de maioria afrodescendente, de modo a coletar um acervo de conhecimento baseado na história local dos grupos. Esses territórios são:

[...] espaços urbanos em que encontramos outros grupos sociais de origens históricas e culturais diversas, mas onde encontra-se a população afrodescendente como maioria, sendo esta a que determina a dinâmica cultural e social desses territórios (Cunha Junior, 2007a, p. 71).

Assim, Cunha Junior (2019, p. 67) propõe o conceito de bairro negro e forma urbana negra, afirmando que o “conceito de bairro negro é produzido associado à percepção da existência de identidades sociais construídas pela história. Os conceitos de africanidade e afrodescendência colaboram na compreensão da especificidade dos bairros negros”.

Nesse bojo, ao estudar a arquitetura popular brasileira, Weimer (2012) identificou características similares à lógica dos assentamentos africanos, principalmente em países onde o escravismo criminoso direcionou milhares de indivíduos para o Brasil. A presença de *kraals* na arquitetura dos bantos (cultura de maior influência na Angola e em Moçambique) auxilia também na reinterpretação dos territórios e periferias negras brasileiras, onde as relações familiares e de compadrio têm grande influência sobre o território, em uma configuração típica de formas africanas de parentesco (Oyěwùmí, 2004), norteador a morfologia do assentamento e reforçando os laços de solidariedade daquela comunidade.

Os *kraals* estão presentes nos assentamentos africanos e são baseados em necessidades militares ou são essencialmente familiares (Weimer, 2012), sendo constituídos por um terreno com locais de habitação e trabalho (cubatas), árvores frutíferas e de sombra (de importância religiosa) e espaços cerimoniais, além de ter como uma de suas principais características um significativo uso de áreas livres para atividades do cotidiano. No mesmo *kraal*, estariam presentes as mães, os tios, os avós, os primos, os filhos e suas descendências, todos pertencentes a uma mesma estrutura familiar.

O *kraal* africano seria um território, consoante Sommer (2005), onde os laços de parentesco norteiam a morfologia do assentamento, reforçando a solidariedade estabelecida no local. A junção de diversos *kraals* originava os “quilombos”, que formavam um bairro ou uma vila e tinham como característica o traçado mais livre, baseado no uso das ruas, diferentemente do significado atribuído no Brasil. Tal característica é encontrada nos aglomerados subnormais urbanos, onde o traçado das ruas não é predeterminado e segue a lógica de uso do lugar. Nessa ótica, Weimer (2008, p. 6) salienta que:

A grande variedade de culturas da linhagem banto deu origem a uma igual diversidade de formas urbanas dentre as quais devem ser destacados os quilombos devido a sua forma de adaptação ao Brasil. Via de regra, se tratava de justaposições de *kraals* separados por uma via principal decorrente da divisão clânica interna da tribo.

Conforme elucida Weimer (2012), nos *kraals*, após as tarefas diárias, os espaços livres entre as moradias são normalmente ocupados por pessoas que fazem suas atividades diárias, sentam-se, conversam, dançam, bebem e jogam até tarde da noite, sendo o espaço comum de controle da comunidade. De forma semelhante, acontece nas periferias negras, onde os espaços comuns são utilizados como área de lazer e diversas vezes como a própria extensão da casa, como as calçadas, ruas e becos sem saída.

Considerando os territórios negros que são consolidados a partir do tempo, da comunidade, de identidade e cultura dos afrodescendentes (Ramos, 2007), cabe pontuar a existência de diversas territorialidades negras brasileiras a partir do período escravocrata, da senzala aos territórios negros contemporâneos, os espaços urbanos que demarcaram a presença dos negros nas cidades herdaram sua história e identidade, além de serem frutos de vivências afrodiaspóricas.

A senzala pode ser considerada, no Brasil escravista, o primeiro desses espaços: são espaços criados pela estrutura social e política escravocrata. Esses e outros espaços da cidade, todavia produtos do racismo, foram os espaços reais de vivência do povo negro e contêm sociabilidades próprias: as fontes, onde a população escravizada abastecia com água e lavava as roupas dos seus senhores; os comércios de rua, que eram associados ao banditismo e proibidos por diversos códigos de posturas municipais; as vendedoras de ganho, que trabalhavam nas ruas, longe de seus senhores e encontravam nesse local as “vistas quitadeiras africanas, que jogavam capoeira nas praças públicas” (Soares, 2001, p. 422).

As organizações religiosas também tiveram sua importância, enquanto amparo aos inúmeros doentes, idosos, pobres e escravizados, com destaque para as Irmandades Católicas, que se instalaram no Brasil durante os séculos XVII e XVIII (Ramos, 2007), bem como outros espaços de organização comunitária. Além de espaços de suporte para essa população, as irmandades se colocaram como espaços de resistência frente ao sistema escravista, amparando a comunidade, estabelecendo rotas e redes de comunicação ainda antes da abolição, como a Irmandade Nossa Senhora dos Remédios, em São Paulo (Rolnik, 2007).

Em São Luís, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e São Benedito dos Pretos foi fundada por padres e religiosos negros na área central da cidade, ainda durante o contexto escravocrata, sendo destino para aqueles que não eram aceitos em espaços predominantemente brancos e frequentados pelos senhores de escravos, além de estabelecer uma rede de proteção e relacionamento da comunidade negra participante da igreja. Ali, construiu-se uma territorialidade específica, sendo comemorado anualmente, hoje em dia, o mês da Consciência Negra, com missas repletas de símbolos de resistência da cultura e história

negra.

Figura 6 – Missa do quilombo – 2018



Fonte: Sousa (2019).

Nota: Realizada durante as festividades do Dia da Consciência Negra, na Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.

Já os terreiros e demais espaços utilizados pelas religiões afro-brasileiras se colocam como exemplares da forma social negra-brasileira (Sodré, 2002), ainda que no meio urbano, a exemplo da Casa das Minas, no Centro de São Luís. Ali onde a diversidade cultural se manifesta e a afrodescendência é somada a outras culturas e manifestações, é desde sua origem um lugar onde a ancestralidade é cultuada, longe dos olhares discriminatórios e das imposições de credo ou religião do colonizador. Através dos terreiros, as manifestações que se compreendem hoje em dia enquanto parte da riqueza cultural local, como a Festa do Divino e os bumba meu boi, puderam permanecer vivas até a atualidade.

A importância do terreiro não seria somente religiosa ou de benefício restrito a um grupo, mas também cultural (Sodré, 1981), somando aos valores e práticas da sociedade global. Por exemplo, a religiosidade colabora para a compreensão da própria organização espacial na África e dos afrodescendentes. Ao analisar assentamentos na África e quilombos urbanos no Brasil, o referido autor identificou o papel crucial das árvores como símbolo da ancestralidade e da família em ambos os espaços, sendo assim sua presença e manutenção necessárias para a comunidade.

A forma urbana negra contempla esses vínculos com a ancestralidade, e trazer essa percepção para a produção das cidades e demais espaços de convivência pode ajudar na construção de uma sociedade com maior equilíbrio junto à natureza. Considerando o contexto

rural, os quilombos foram símbolos da resistência ao regime escravista e possibilitaram a vivência e o sentimento de comunidade livre aos negros fugidos da época, podendo enaltecer suas raízes, costumes e cultura longe de qualquer proibição.

Tais territórios se tornaram espaços de resistência e reafirmação da identidade negra e da vida livre do colonialismo, tornando-se, na época, a melhor possibilidade para o acolhimento da população negra e pobre, correspondendo às favelas contemporâneas nas relações de solidariedade no cotidiano estabelecidas nos dias de hoje (Campos *apud* Silva, 2018). Dessa forma, em outras áreas da América onde também existiu o regime escravista, existiram variações de quilombos “como sinal de rebeldia constante contra o sistema que os escravizava” (Moura, 2021, p. 23).

Em Cuba e na Colômbia, seriam os “palenques”, onde os escravizados fugitivos estabeleciam culturas à maneira africana em locais de difícil acesso; no Haiti, os grupos eram ligados ao culto vodu e seriam a articulação inicial para o que viria a ser a luta pela independência do país, em 1804; na Guiana Francesa, pode-se observar o mesmo, onde até os dias atuais persiste o “*Busch Negrões*”; e nos Estados Unidos, os *hide outs* (Moura, 2021). Para a Fundação Palmares:

[...] o termo quilombo é utilizado para nomear os locais de refúgio e resistência dos negros que fugiam dos seus senhores de escravos durante o período colonial e imperial. As comunidades que então se formaram também incluíram, além dos negros escravizados fugidos, indígenas, mestiços e brancos pobres (Brasil, 2017).

De acordo com Moura (2021), à medida que a sociedade escravista crescia e era disseminada no território, junto a ela surgia a negação como sintoma de uma “antinomia básica” ao tipo de sociedade que viria a nascer. Assim, o quilombo foi a unidade básica de resistência ao regime escravocrata. Para Anjos (*apud* Ramos, 2013), os quilombos surgiram principalmente próximos à faixa litorânea do país, porém diversos núcleos se consolidaram próximos ou inseridos na malha urbana, sendo encontrados representativamente nas cidades em casas coletivas no centro ou núcleos semirrurais (Rolnik, 2007).

Conforme assinala Carneiro (1988), o quilombo brasileiro ia além de refúgio de fugitivos escravizados e tinha como objetivo reafirmar a cultura e história afrodescendente, configurando-se de forma similar à formação de quilombos africanos e colocando-se como “um fenômeno contra-aculturativo, de rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos” (Carneiro, 1988, p. 14). Como consequência de sua consolidação no ambiente urbano, diversos quilombos originaram também importantes

núcleos negros urbanos, como o bairro do Bexiga, em São Paulo.

Atualmente, o termo quilombo urbano é atribuído aos territórios negros cujas áreas são remanescentes de quilombos consolidados no meio urbano, e muitos territórios negros se autointitulam quilombos urbanos com o objetivo de ressignificar o termo e como demanda de autoidentificação enquanto território negro urbano, aliando-o à resistência urbana e identidade de seus territórios. Segundo Camêlo (2012), desde a década de 1970 há um processo de ressignificação do termo, sendo associado, desde então, à resistência da memória, identidade e cultura negra. Ao associar o conceito à questão urbana contemporânea, Pereira (2014, p. 50) define o termo quilombo urbano como:

[...] a auto-atribuição [*sic*] que se fazem as comunidades de favela das grandes cidades brasileiras, cuja população majoritariamente negra sofre, historicamente, os impactos da segregação socioespacial, econômica e racial operada nas sociedades capitalistas.

É possível fazer comparativos com a cidade de São Luís e a presença (crescente) de quilombos urbanos em seu território. Tal debate surge a partir dos movimentos sociais inseridos nos bairros majoritariamente negros da cidade, levando em conta não somente o aspecto numérico, histórico e cultural, mas também as políticas de desterritorialização de comunidades rurais quilombolas para a implantação de grandes empreendimentos (Lei nº 2.979/1969), que impactaram a vida de inúmeros quilombos e terras indígenas no interior do Maranhão, motivando migrações em massa e contribuindo para o surgimento de inúmeros bairros negros na cidade (Souza, 2023).

Esses conflitos por terra e migrações acarretadas pela instalação de grandes empreendimentos impactaram e seguem influenciando a vida de grandes contingentes populacionais, sendo reconhecido conceitualmente como racismo ambiental, que descreve como esses conflitos socioambientais impactam de forma incisiva populações não brancas (negras ou indígenas). Bairros como Anjo da Guarda, Vila Palmeira/Santa Cruz, bem como Coroadinho, Fé em Deus, Liberdade e Camboa (quilombo urbano da Liberdade), estudados aqui, compartilham características e histórias em comum entre os primeiros moradores dos bairros, ainda que em períodos de formação distintos.

Esses bairros guardam características que os relacionam culturalmente às CRQs de origem; mesmo décadas depois é possível identificar colônias completas de pessoas oriundas de territórios quilombolas da Baixada, Litoral Ocidental e outras regiões de forte presença negra (Souza, 2023).

O bumba meu boi demarca de maneira características os territórios negros das cidades do Maranhão, inclusive em São Luís. Sendo uma das maiores manifestações culturais populares do estado, tem suas origens ligadas ao pagamento de promessas aos santos juninos, no período de São João, desde o século XVIII, consoante o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan, 2011). Para Ramos (*apud* Iphan, 2011), antropólogo culturalista, o auto do bumba meu boi seria uma remanescência indiscutível da cultura totêmica presente nos povos de origem bantu, somado a diversos elementos indígenas originários do Brasil.

Porém, não existe um consenso acerca da sua origem no campo antropológico e histórico, somente o entendimento de que o bumba meu boi está presente nas manifestações populares negras antes mesmo de ser apreendido enquanto elemento cultural brasileiro e, mais especificamente, maranhense, seja no campo ou na cidade. Presente nas margens urbanas, é retratado na imprensa como “estúpido e imoral folguedo de escravos [...] oposto à boa ordem, à civilização e à moral” (Iphan, 2011, p. 37), ainda no ano de 1861, sendo proibido de levar a brincadeira à área central da cidade de São Luís até o meio do século XX.

Dessa forma, os espaços possíveis seriam aqueles distantes da regulação policial. Hoje, após longo processo de apreensão e incorporação dos símbolos e costumes maranhenses ao que se conhece atualmente como cultura maranhense, o bumba meu boi possui o título de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade cedido pelo Iphan, em 2019. No contexto urbano e periférico, existe um número expressivo de grupos com diversidade de sotaques, indumentárias (figurinos) e características que remetem, por vezes, ao território de origem de famílias e brincantes, que trazem a ancestralidade e a cultura originária de seus territórios.

Muitos desses territórios são de origem quilombola: os bois de Zabumba têm origem no município de Guimarães, o sotaque da Baixada ou Pindaré remete à microrregião da Baixada Maranhense, o “costa de mão”⁹ ao município de Cururupu, o sotaque de orquestra ao municípios localizados na região do Munim, e o sotaque de matraca remete aos municípios da Ilha de São Luís (Iphan, 2011). Os ensaios, batismos e mortes dos bois podem ocorrer em suas sedes, em ambientes fechados, assim como estender-se às ruas e terreiros durante todo o ano, perpetuando a tradição e demarcando suas próprias territorialidades.

Cabe ressaltar a presença efetiva de grupos de bumba meu boi em territórios e

⁹ O sotaque conhecido como “costa de mão” é originário da Região de Cururupu, município do litoral norte do Maranhão. É um sotaque em que os grupos têm menor presença nos grandes arraiais do estado e sua origem é vinculada ao período escravocrata, no qual, de acordo com Seu Elésio, do Boi Brilho da Sociedade: “Os negros eram castigados nas mãos, mas mesmo com as mãos feridas não deixavam de festejar o São João e para não perderem a festa tocavam os pandeiros com as costas das mãos” (Brasil, 2016).

bairros negros de São Luís, bem como nos bairros da Madre Deus, Coroadinho e no quilombo urbano da Liberdade, onde há a presença de grupos dos mais diversos sotaques, além de grupos de tambor de crioula. Tal como o bumba meu boi, o tambor de crioula é reconhecido como Patrimônio Cultural Brasileiro¹⁰, e sua manifestação foi perseguida pelas autoridades e associada à imoralidade por estar presente nas comunidades negras.

Figura 7 – Cazumba ou cazumbá



Fonte: Sakamoto (2022).

Nota: Figura presente no Boi da Floresta, sotaque da Baixada, nas ruas da região da Floresta, no bairro da Liberdade.

Estigmatizado como território de marginalidade, a linguagem corporal característica dessas comunidades negras (herança da cultura africana) persiste até os dias atuais como incômodo e imoral para os defensores dos padrões de homogeneização racial e hegemonia branca e eurocêntrica. Sodré (1988) explana que a corporeidade, a relação com o corpo através da dança, do ritmo, dos batuques está como essencial no ser afro-brasileiro, herança essa que não cabe somente à escrita ou à fala, é um saber incomunicável.

Entretanto, as formas de utilização do espaço e do corpo incomodavam as elites, de modo que “a frequência [sic] com que se dança, umbiga, requebra e abraça publicamente

¹⁰ O Tambor de Crioula foi registrado pelo Iphan em 2007, passando à titulação de patrimônio cultural brasileiro.

desafia os padrões morais” (Rolnik, 2007, p. 81), sendo utilizados instrumentos formais para proibir tais posturas no meio urbano, como os Códigos de Postura Municipais, que entraram em vigor ainda no período escravista, como exemplifica o Código de Posturas de São Luís (1842), no seu art. 124.: “Os batuques e danças de pretos são proibidos [*sic*] fora dos lugares permitidos pela auctoridade [*sic*]”.

Dessa maneira, desde as origens desses bairros majoritariamente negros, notamos a importância dos espaços das ruas como palcos das relações do cotidiano próprio do local, permitindo a sociabilidade de seus moradores, a manifestação de sua cultura e seus modos de ocupar os espaços, além de, por vezes, complementar as áreas de suas habitações, estendendo a área das casas para o espaço público, formando um “espaço semipúblico” (Ramos, 2007). Tal situação é facilmente encontrada ao adentrar o espaço dos territórios negros, em que se encontram moradores sentados nas calçadas de suas casas, ocupando as ruas e becos sem saída com mesas e cadeiras, interagindo com a vizinhança, além da presença de crianças brincando na porta de suas casas.

Uma rua para além de ser um lugar onde se passa ou se deixa de passar, uma rua está carregada de história, está carregada de memória, está carregada de experiências que o sujeito teve, que seu grupo teve e que a história de seu grupo naquele espaço teve (Rolnik, 1992, p. 28).

A sobreposição de inúmeras características que inferiorizam tais espaços, criando hierarquias¹¹ (Quijano, 2007), acaba por desqualificar e invisibilizar as tradições e práticas culturais ocorridas nos territórios, reduzindo-as à precariedade. Desse modo, ressignificam-se conforme os espaços são construídos ao longo do tempo e constituem um território carregado de significados, simbolismos, identidades (Ramos, 2007), assinaturas das relações sociais e cartografias dessas relações que ali são vivenciadas (Rolnik, 1992).

O modo de vida nesses territórios negros, representados na presente pesquisa pelo quilombo urbano da Liberdade e os bairros da Madre Deus e Coroadinho, é construído por seus moradores de forma coletiva, agregando a eles suas simbologias próprias, orientados por heranças construídas coletivamente como comunidades afrodiaspóricas. Tais características se manifestam nas relações de vizinhança e familiaridade estabelecidas nos territórios, na importância da ancestralidade, na forma de se relacionar com o espaço e podem ser compreendidas a partir da leitura do cotidiano considerando princípios e filosofias africanas. O

¹¹ Criação de hierarquias raciais que privilegiam pessoas brancas-europeias em detrimento de pessoas não europeias (Quijano, 1993), além de outras como classe, sexo e religião. Essas hierarquias determinam o nível de dominação e exploração na vida de diferentes grupos subalternizados.

território é onde a cultura e a ancestralidade se manifestam e, através da oralidade podem, ser perpetuadas.

4 ORIGEM E EVOLUÇÃO DOS BAIRROS DA MADRE DEUS, LIBERDADE E COROADINHO

Este capítulo objetiva traçar um histórico acerca dos bairros aqui abordados, três bairros negros, periféricos, de rico repertório cultural e ancestral, localizados em uma cidade majoritariamente negra. Inicialmente, como abordado na introdução desta pesquisa, o campo empírico delimitava-se em estudar o Território Liberdade Quilombola, visto que seria um aprofundamento teórico e de pesquisa de campo do trabalho iniciado na graduação, intitulado *O lugar do negro da cidade: um estudo dos bairros da Fé em Deus, Camboa e Liberdade em São Luís-MA*.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, novas teorias e percepções contribuíram para o trabalho, em que os bairros puderam ser entendidos não somente como lugares para onde a maior parcela dos negros ludovicenses foram destinados, mas efetivamente como territórios negros, tendo em vista aspectos como pertencimento, história e cultura atrelados ao local. Considerar somente o cenário de um território negro nesse sentido acaba por contribuir na invisibilização de outros bairros e territórios negros que não possuem tanto repertório de pesquisas e levantamentos, por não possuírem titulação, não estarem presentes nas rotas de cultura e turismo, não agregarem tantos objetivos de consumo ou mesmo entretenimento.

Dessa maneira, para além do quilombo urbano da Liberdade, aqui serão trazidos outros dois representantes que mostram, em seu território, a história, o uso dos espaços, o pertencimento e a cultura negra como características intrínsecas à formação de seus bairros: o Coroadinho e a Madre Deus. Além destes, a cidade de São Luís traz outros territórios negros que poderiam ser pautados neste trabalho, a exemplo do Bairro de Fátima. Contudo, tratar somente dos três territórios parte de uma escolha metodológica, a partir da necessidade de realizar um histórico e pesquisa de campo mais completo.

Ainda que distintos em aspectos de formação e ocupação do espaço, somado ao fato de não haver titulação de salvaguarda do território enquanto CRQs, possuem semelhanças e seguem lógicas inerentes a territórios negros urbanos brasileiros. É necessário, porém, antes de adentrar o processo de formação dos bairros, traçar o processo de formação da cidade de São Luís para compreender as dinâmicas e contradições que foram impostas e impressas em seus territórios.

Capital do Estado do Maranhão, a cidade de São Luís foi fundada em 1612 por franceses. Antes habitada pelos indígenas Tupi, durante a disputa por suas terras, em que prevaleceram os portugueses, tal contingente populacional foi gradativamente substituído por

grandes números de pessoas negras escravizadas para atender à demanda dos colonizadores da cidade como polo açucareiro (Ribeiro Junior, 1999). Foi destino de um grande contingente populacional de pessoas negras escravizadas, trazidas diretamente do continente africano¹², de países do Caribe e de outros estados brasileiros durante o século XVIII e XIX, influenciando no contingente populacional negro no território maranhense até os dias atuais (Ferretti, 2008).

Tabela 1 – População da Capitania do Maranhão – segundo cor e condição jurídica (1798-1821)

Cor e condição jurídica	1798		1821	
	Nº	%	Nº	%
Branços	24.273	30,8%	23.994	15,7%
Pretos livres	1.332	1,6%	9.308	6,0%
Pretos cativos	30.639	38,9%	77.954	51,0%
Mulatos livres	12.288	15,6%	25.111	16,4%
Mulatos cativos	6.238	7,9%	6.580	4,3%
Índios domésticos	3.924	4,9%	9.687	6,3%
Total	78.694	100%	152.634	100%

Fonte: Dados da pesquisa coletados na Biblioteca Pública Benedito Leite (2023).

Nota: Mapas estatísticos da Capitania do Maranhão dos anos 1798 e 1821 – seção “Manuscritos”.

A população escravizada de origem africana representava grandes contingentes populacionais no estado do Maranhão, de acordo com os dados trazidos acima, representando inclusive a maior porcentagem de escravizados em territórios de posse portuguesa em todo o território das Américas (Assunção, 2015). Essa lógica permaneceu mesmo com a proibição do tráfico de escravizados negros no país, onde São Luís permaneceu com um dos maiores contingentes de pessoas negras do Norte e Nordeste, demonstrando a influência do regime na realidade urbana e na própria evolução das cidades brasileiras (Jesus, 2015).

Considerando o contexto no interior do estado, mais de 70% da produção era realizada por meio de mão de obra escravizada, cenário esse que muda bruscamente pouco mais de 50 anos depois, onde a população livre já era predominante (Jesus, 2015). Tal cenário reflete o período de ascensão econômica que São Luís passou entre o fim do século XVIII e início do

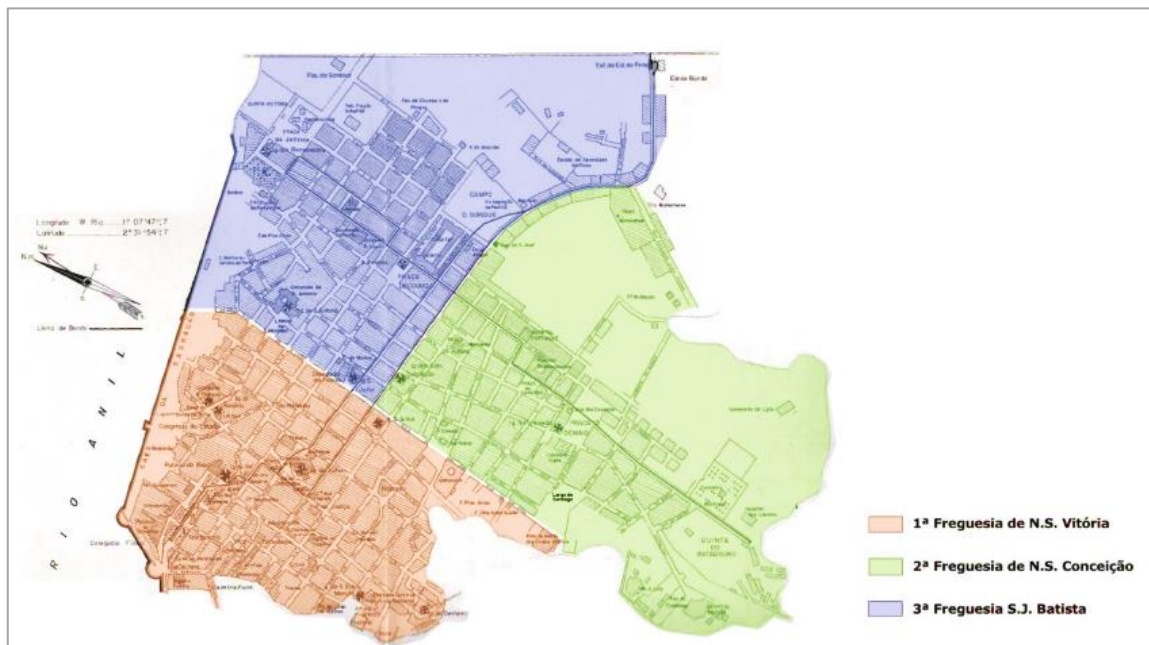
¹² A população negra escravizada advinda do continente africano era proveniente, principalmente, da África Ocidental, de países como Guiné Bissau e Gana (Boxer, 2002).

século XIX, refletindo em uma sociedade aristocrática intelectualizada, ligada a uma “Athenas Brasileira” (Santos, 2003), vinculando seu ideal de progresso aos padrões europeus portugueses e coloniais, ainda que com população majoritariamente composta por indivíduos afrodescendentes.

Com um traçado urbanístico desenvolvido no século XVIII, pelo engenheiro português Francisco Frias de Mesquita, objetivando o crescimento urbano em direção ao interior da ilha (Ferreira, 2014), a cidade possuía três bairros ainda no início do século XIX: o bairro da Praia Grande (Freguesia de Nossa Senhora da Vitória), a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição e a freguesia de São João Batista.

O bairro da Praia Grande, embora ocupando um espaço menor que a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição, se consolidou como o ponto inicial de ocupação e urbanização da cidade¹³ (Ferreira, 2014), sendo o polo comercial (em virtude das suas boas condições portuárias) e institucional do Maranhão com diversos exemplares de casarões e azulejarias portuguesas, o que levaria a cidade a ser reconhecida internacionalmente por seu acervo arquitetônico no futuro.

Figura 8 – Freguesias do perímetro urbano de São Luís/MA no início do século XX



Fonte: Ferreira (1912 *apud* Jesus, 2015).

¹³ Segundo Mota (2004), apesar do aumento populacional, somente a partir do último quartel do século que o acervo arquitetônico foi construído, antes teria somente casas de “vivenda” na área e construções de fácil acesso à população livre. Com a urbanização da área, a população se direcionou para as margens do local.

Tal importância territorial só foi possível após sucessivos aterros de brejos e pântanos nas margens dos rios que banham o local para melhoria no transporte e armazenamento de mercadorias que saíam e chegavam na cidade, evidenciando os interesses do Estado e do capital para a área: “o primeiro precisa organizar e estruturar a cidade; para tanto, viabiliza as condições necessárias para a ação do segundo (reprodução) e, assim, ambos auferem benefícios” (Ferreira, 2014, p. 31).

Nessa perspectiva, Camêlo (2012), considerando o aspecto poético da localização geográfica da cidade de São Luís, sendo uma ilha com a desembocadura dos dois grandes rios Bacanga e Anil, banhando sua fortificação situada no bairro da Praia Grande, traz qual seria a lógica de desenvolvimento e crescimento tida para a cidade, a qual está “voltada para o que vem do mar – como o contato com a ‘civilidade’ europeia, lugar de luxo, erudição”. Ainda no início desta urbanização, a relação entre raça, condição social e locais de moradia já se expressava no território (Jesus, 2015).

Em sua pesquisa *Racismo e decadência: sociedade, cultura e intelectuais em São Luís do Maranhão*, Jesus (2015) discorre sobre as desigualdades sociais e raciais do período que marca o final do período escravista brasileiro e as ocupações territoriais que surgiam em uma São Luís urbanizada, onde os casarões com fachadas azulejadas representavam o aparato financeiro das famílias, direcionando a população negra para as áreas de menor interesse, locais à margem do desenvolvimento direcionado para essa área da cidade:

[...] um viajante que desembarcasse no porto de São Luís e percorresse a cidade no sentido nordeste-sudoeste - subindo a avenida maranhense [...] em direção à Igreja do Carmo, depois seguisse pela Rua Grande rumo à Igreja de São Pantaleão e a praia da Madre de Deus – caminharia de uma cidade predominantemente branca, com muitos escravos trabalhando nas ruas, para uma cidade cada vez mais plurirracial, expressivamente negra e mestiça, onde a liberdade era marcada pela pobreza (Jesus, 2015, p. 72.).

Como o objetivo de ordenamento urbano, mascarando um controle de acesso às terras, o Estado condenou a permanência de “casas cobertas de pindoba¹⁴ e que sob pena de enfear a cidade, ordenava que não se concedesse chãos a pessoas fora das condições necessárias para construir edifícios nobres” (Paxeco, 1922, p. 468). Notamos a preocupação referente à estética urbana, porém relacionada à condição econômica necessária para habitar tal lugar, restringindo o direito de moradia àqueles que dispusessem de capital para manter o propósito

¹⁴ São construções cobertas por folhas secas (palha) de uma palmeira chamada Pindoba. São muito comuns em casas de taipa de mão, técnica construtiva tradicional que usa a terra para vedar as paredes estruturadas por madeira local.

de nobreza objetivado pelo Estado e detentores de capital no século XIX.

Dessa maneira, Ferreira (2014) traz que a segregação socioespacial e racial foi objetivada também pelo poder público, direcionando melhorias nas infraestruturas urbanas para as áreas de maior interesse econômico local e implementando regulamentações nas moradias autoconstruídas através dos sucessivos Códigos de Posturas (1842, 1866 e 1893), sob a justificativa de embelezamento e, nos termos do referido autor (2014, p. 48), “limpeza” urbana, revelando os “conflitos e contradições de como se processava a produção do espaço na cidade de São Luís”.

Essa “limpeza” não se restringe aqui ao aspecto objetivo, literal, mas também à proibição de aspectos próprios das territorialidades negras da época, as rodas de conversa, a forma de cantar, dançar, manifestar sua cultura e seus costumes; tudo isso estaria contemplado ao expulsar tais grupos para áreas de menor interesse da cidade. Os jornais da época e escritos referentes ao período ajudam a demarcar o que seriam os limites simbólicos da cidade negra no espaço social da cidade de São Luís:

Breve estarão, pelo que se vê, dançando no Largo de Palácio, ainda mesmo contra a postura municipal, que os priva de ir à cidade, e mesmo de ensaiar; pois os mesmos ensaiadores, além do batuque que fazem, costumam visitar os quintais da vizinhança, como já tem acontecido (A Pacotilha *apud* Jesus, 2015 p. 56).

Quando chega uma noite sábado, reúne-se um troço de pretos no largo de Santiago e sendo aí formam uma roda de tambor e punga vai punga vem até “quando a aurora soberba aparece”. Mas o tambor é uma coisa insuportável, capaz de quebrar ao diabo as oíças. Os moradores do lugar passam uma noite incômoda enquanto reina aquele prazer bucólico. Se o alferes Belmiro, o simpático comandante de urbanos tivesse notícia disto, ah! tambor! (A Pacotilha *apud* Jesus, 2015, p. 55).

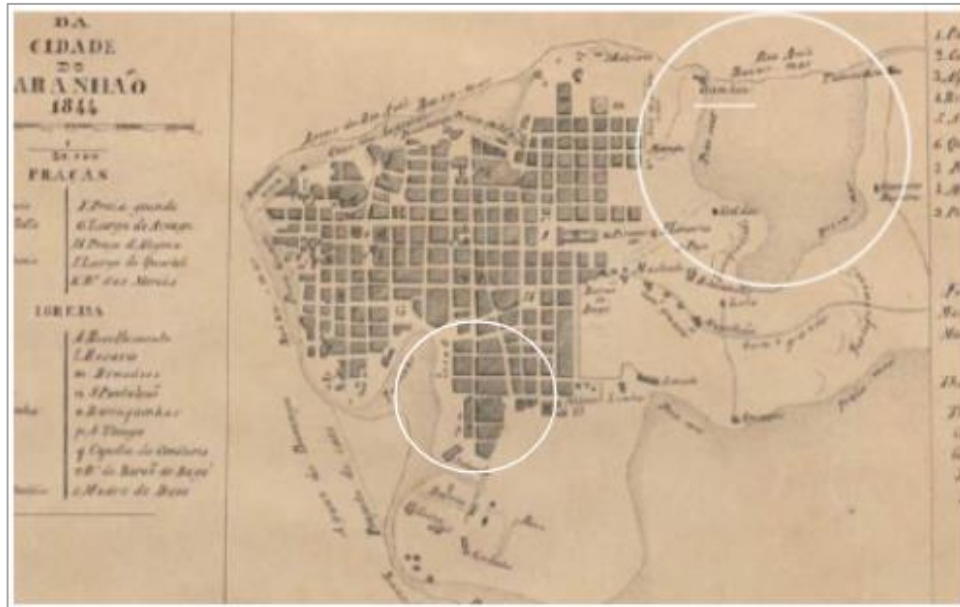
Até meados do século XX os grupos de bumba-meu-boi eram proibidos de chegar ao centro da cidade e os cultos afros eram reprimidos pelos órgãos oficiais. Muitas vezes era através da linguagem, da conversa emitida pelo som dos tambores em uma casa, um quintal que os tocadores, cantadores se reconheciam (Lopes, 2004, p. 411).

As áreas alagáveis próximas ao centro foram a rota possível para centenas de famílias que sofreram com esse processo, daí a origem da ocupação de áreas como Madre Deus, Vila das Macaúbas e Goiabal (Ferreira, 2014). Tais locais compõem o conjunto de bairros originados na freguesia de Nossa Senhora da Conceição, espacialmente distribuído ao redor da freguesia Nossa Senhora da Vitória, que são caracterizados pelo contingente populacional majoritariamente negro, demarcando uma cidade negra dentro da Ilha de São Luís (Jesus, 2015).

Não sendo atribuída a característica considerando apenas o aspecto populacional, mas somada também aos costumes, práticas e vivências daquele território, diferenciando-se da rigidez imposta pelas altas camadas da sociedade, a cidade negra nasce da “forma como pessoas

de estatuto social¹⁵ tão variado lutavam para ampliar seus espaços de autonomia na cidade” (Jesus, 2015, p. 90), sendo a cidade possível, para além da precariedade, e da privação de autonomia.

Figura 9 – Planta da cidade do Maranhão levantada em 1884



Fonte: Ferreira (2014) com destaque da autora.

Nota: Destaque em branco para as áreas alagáveis da Camboa (acima – que viriam a ser os bairros que compõem o quilombo urbano da Liberdade) e a área da Madre Deus e os bairros que surgiriam ao seu redor (abaixo).

Há de se considerar ainda o impacto do êxodo rural em direção à capital do estado, com A Revolta da Balaiada. Ocorrida entre 1838 e 1841, no leste maranhense, na região onde hoje está o município de Caxias, contribuiu para o direcionamento de diversos indivíduos para as áreas mais carentes, além de cortiços e baixos-de-sobrado da capital (Silva, 2016). Para além do eixo central, o crescimento urbano foi direcionado pela Avenida Getúlio Vargas (extensão do Caminho Grande), contribuindo para o adensamento populacional nas áreas que margeiam a avenida, “para a desconcentração demográfica e a expansão das fronteiras da cidade” (Ribeiro Junior, 1999, p.72).

Com o advento do cenário fabril, no final do século XIX, a instalação de inúmeras fábricas contribuiu com esse propósito, influenciando na consolidação de vilas e bairros operários em uma São Luís que lidava com o recente cenário da abolição da escravidão. Os três territórios estudados nesta pesquisa trazem, em seu espaço, a memória das fábricas do período,

¹⁵ Homens e mulheres africanos escravizados e livres, crioulo(a)s escravizado(a)s e os libertos por alforria, além da primeira geração de nascidos livres, em 1870, e homens e mulheres negros nascidos livres (Jesus, 2015).

seja com a instalação de fábricas no território ou com a influência destas na ocupação do espaço.

[...] os industriais emergiam como principais detentores de capital, os quais em se tratando de produção do espaço influenciaram substancialmente, considerando a área e a infraestrutura requerida para viabilizar o empreendimento e ainda mediante a instalação de núcleos residenciais operários adjacentes às seis fábricas [...], com as Companhias de Fiação e Tecidos Maranhenses (localizada na Camboa, 1890), Fabril Maranhense (que contribuiu para o surgimento de áreas residenciais como Vila Passos e Areal, 1891), de Fiação e Tecidos Cãhamo (CEPRAMA) e a de Fiação e tecelagem São Luís - 1894 (que originaram as áreas residenciais denominadas São Pantaleão, Madre Deus, Goiabal e Lira, Santa Amélia (1895), além da Fiação e Tecidos do Rio Anil - 1893 (Ferreira, 2014, p. 41).

Ainda de acordo com Silva (2016), o início do cenário fabril demarcado com a instalação da primeira fábrica de tecidos, localizada no bairro da Camboa (território que hoje faz parte do quilombo urbano da Liberdade), acontece no mesmo ano da abolição da escravidão no país, em 1888. Abaixo, as fábricas instaladas no período que influenciaram na ocupação e adensamentos dos territórios:

Quadro 1 – Fábricas de tecido instaladas em São Luís de 1888 a 1895

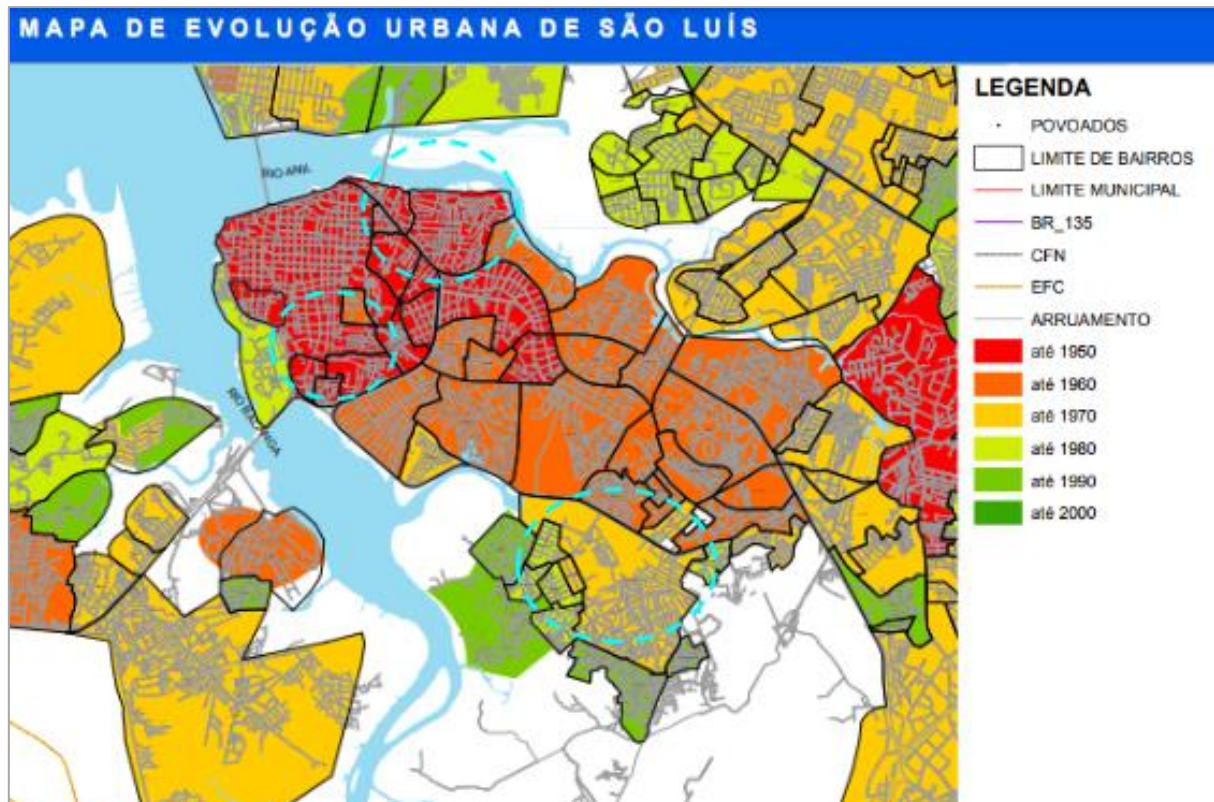
FÁBRICA	ANO	BAIRRO ORIGINÁRIO	BAIRRO ATUAL
Companhia de Fiação e Tecidos Maranhense (Fábrica Camboa)	1888	CAMBOA	CAMBOA
Companhia de Fiação e Tecidos do Cãhamo	1891	CENTRO	MADRE DEUS
Fábrica de Tecidos e Malhas Ewerton	1892	CENTRO	CENTRO
Companhia Progresso Maranhense	1892	CENTRO	CENTRO
Companhia Fabril Maranhense	1893	CENTRO	FABRIL
Companhia de Fiação e Tecidos Rio Anil	1893	ANIL	ANIL
Companhia de Fiação e Tecelagem São Luís	1894	CENTRO	MADRE DEUS
Companhia Industrial Maranhense	1894	CENTRO	CENTRO

Fonte: Organizado de Silva (2016).

Durante a década de 1970, o declínio do período fabril-têxtil em São Luís levou a economia à decadência e, com isso, o bairro da Praia Grande perde sua imponência do período, levando à população que tinha os arredores do Centro como moradia, por conta da oferta de

trabalho, a migrar para áreas em expansão além do Caminho Grande, que começava na Rua Grande e adentrava a cidade em direção ao bairro do Anil, onde hoje é a Avenida Getúlio Vargas. Dessa forma, ambos os lados da avenida foram gradualmente adensados até encontrar as margens dos Rios Bacanga e Anil (Ferreira, 2014).

Mapa 4 – Planta da Ilha de São Luís e histórico da evolução urbana



Fonte: Dados de 2000 da Prefeitura de São Luís (Incid, 2010).

Nota: Destaque para o quilombo urbano da Liberdade e os bairros da Madre Deus e Coroadinho.

Os investimentos em urbanização da área a partir do final do século XIX contribuíram para a consolidação rápida de diversos bairros a partir de seu eixo, direcionando as ocupações espontâneas para as áreas alagáveis da cidade e afastando das áreas de interesse, somado ao grande contingente de migrantes do interior do estado entre as décadas de 1930 e 1970 (Ribeiro Junior, 1999). O bairro do Coroadinho, nesse cenário, figura como consequência da expansão da área urbana para além do eixo central da cidade, distante das novas áreas nobres e configurando as novas periferias urbanas.

A Lei nº 2.979/1969, aprovada durante o governo estadual de José Sarney, é apontada como principal motivador na migração ocorrida a partir da década de 1970 das áreas rurais do interior do estado em direção à capital maranhense. Os conflitos gerados no interior do estado a partir da “regulamentação” da grilagem de terras, do grande latifúndio e da

implantação de grandes empresas expulsaram e destituíram centenas de comunidades tradicionais e quilombolas de seus territórios em prol de um “Maranhão Novo”, que migram para a capital em busca de melhores condições de vida. Tal lei é conhecida como a Lei de Terras de 1969, assemelhando à lei federal de mesmo nome de 1850.

A Lei de Terras de 1850 marcou uma finalização gradual do sistema escravocrata, em que o novo projeto de desenvolvimento brasileiro excluía pequenas propriedades e privilegiava os latifúndios, impactando na concentração fundiária presente no país até os dias atuais. A terra, então, teria um valor financeiro, não sendo possível doá-la, por exemplo, restringindo seu acesso aos detentores do capital. Em um cenário em que o discurso abolicionista crescia, o Estado utilizou de ferramentas legais para resguardar as terras e a mão de obra necessárias para a manutenção da economia cafeeira da época, e esse seria o primeiro obstáculo para o acesso à terra e à habitação para a população negra ex-escravizada e livre.

A instalação dos grandes empreendimentos do Projeto Carajás, a Companhia Vale do Rio Doce (Vale) e o Consórcio de Alumínios do Maranhão (Alumar) no estado, a partir da década de 1970, também contribuíram como atrativos para a capital São Luís, com promessas de implementação de grandes plantas industriais e oferta de emprego para a população recém-chegada (Souza, 2023).

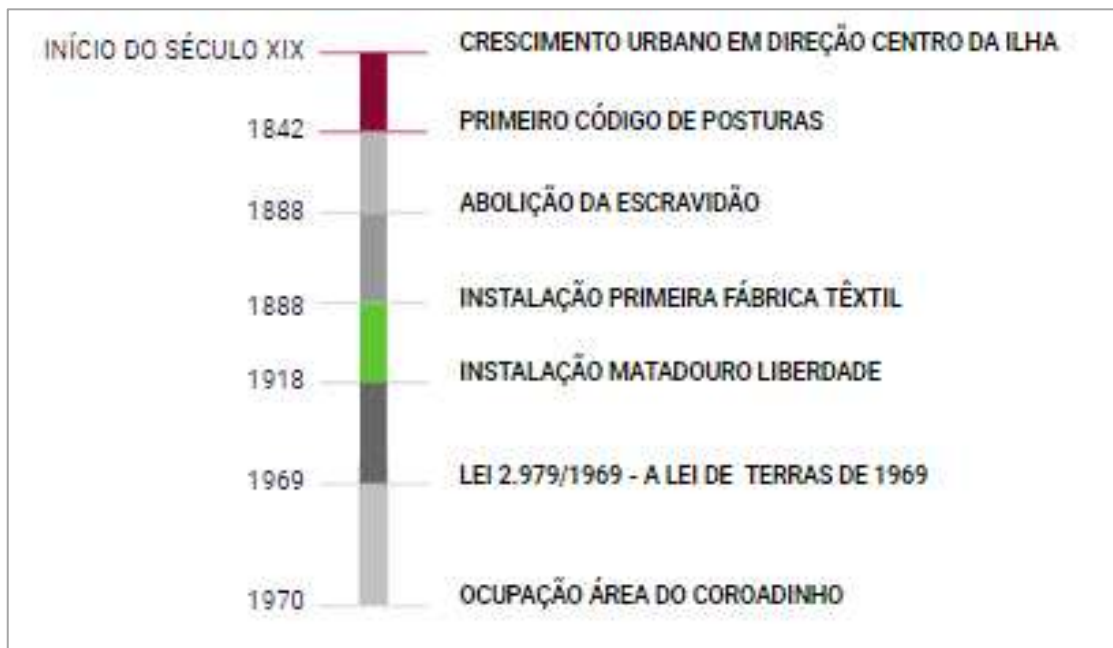
O Centro de Lançamento de Alcântara (CLA) instalado na década de 1980, no município localizado na região da Baixada Maranhense, impactou de forma acentuada no território majoritariamente quilombola, desalojando 32 comunidades tradicionais até o ano de 2006 (Silva, 2016). As agrovilas planejadas pelo CLA fora de suas áreas de influência na cidade de Alcântara foram o destino imediato para a população, bem como as áreas periféricas de São Luís:

O resultado se expressou no esvaziamento das Comunidades Remanescentes de Quilombos e no inchaço populacional da capital. Como já referido, entre 1960 e 1991 (segundo o IBGE) a população residente saltou de 158.292 para 696.353 habitantes. O período se caracterizou pelas ocupações periféricas e desordenadas dos municípios da Ilha do Maranhão (Souza, 2023).

Ainda enquanto Caminho Grande, a rota de expansão para o centro da cidade de São Luís já se mostrava como elo entre as vilas localizadas no interior da ilha e o centro urbano original. A partir da Rua Grande até o bairro do Anil, vários bairros foram surgindo e abrigando as famílias populares maranhenses, como a Vila Passos, Diamante e Coréia, cujas casas eram alvos de vistoria por funcionarem enquanto esconderijo de escravizados, e posteriormente a Camboa e o Matadouro, onde hoje se encontra o quilombo urbano da Liberdade (Lopes, 2004).

Essa migração em massa teve como um de seus resultados a ocupação de vazios urbanos, áreas alagadiças e de mangue, consolidando as ocupações espontâneas que viriam a ser consideradas, no futuro pelo IBGE (2010), “aglomerados subnormais” ludovicenses. Hoje, com diversos bairros negros e periferias urbanas originadas desse processo, dentre eles o maior quilombo urbano da América Latina e o maior aglomerado subnormal do Norte e Nordeste, São Luís possui 64% dos aglomerados subnormais de todo o estado. É possível identificar os acontecimentos que contribuíram para a origem e consolidação dos bairros a partir do crescimento urbano rumo ao centro da ilha através do Caminho Grande/Avenida Getúlio Vargas.

Figura 10 – Linha do tempo de marcos que culminaram na origem e no adensamento de bairros negros de São Luís/MA



Fonte: Elaboração própria (2023).

A Madre Deus, como um bairro localizado nas periferias do Centro não sofreu influência da avenida em si, todavia os sucessivos Códigos de Posturas, a abolição e a instalação das diversas fábricas na área central influenciaram nos usos e adensamento do território, além da criação de novos bairros periféricos em suas proximidades para amparar a necessidade crescente de mão de obra da região.

Notamos sobre os territórios negros gerados nos bairros periféricos é que sua origem parte de espaços ociosos — não ocupados ou sem interesse do capital e das elites — ou próximos a demandas de trabalho, a partir da compreensão de que espaços seriam destinados a

essa população. Os bairros permanecem desde seu surgimento entre os mais carentes da zona urbana, porém guardam características em comum com sua população majoritariamente negra: a forma como utilizam o espaço, as relações de familiaridade e compadrio compartilhadas entre os moradores, as manifestações culturais e história perpetuadas através da tradição oral, além da territorialidade negra e quilombola produzida e reelaborada para esses quilombos urbanos (Souza, 2023) a partir de novas territorialidades formadas por pessoas oriundas de territórios quilombolas da Baixada Maranhense. Os subcapítulos a seguir trazem o histórico e características da formação e consolidação dos territórios negros da Madre Deus, Coroadinho e quilombo urbano da Liberdade.

4.1 O bairro da Madre Deus como primeiro bairro negro de São Luís

A Madre Deus é um bairro localizado na área central de São Luís, próxima ao Centro Histórico e carrega em seu nome a influência de seu colonizador português. O bairro surge de um sítio com caminhos para a praia localizada na foz do Rio Bacanga, onde o Capitão-Mor Manuel da Silva Serrão construiu uma capela para a imagem de Nossa Senhora da Madre Deus, ainda no início do século XVIII (Matos, 2014). O local escolhido para fazer uma homenagem a Nossa Senhora da Madre de Deus encontra-se hoje onde foi edificado o Hospital Geral, em uma das áreas de maior topografia, ou seja, um dos pontos mais altos do bairro (Cerqueira; Silva, 2019).

Mapa 5 – Localização do bairro da Madre Deus na Ilha de São Luís/MA



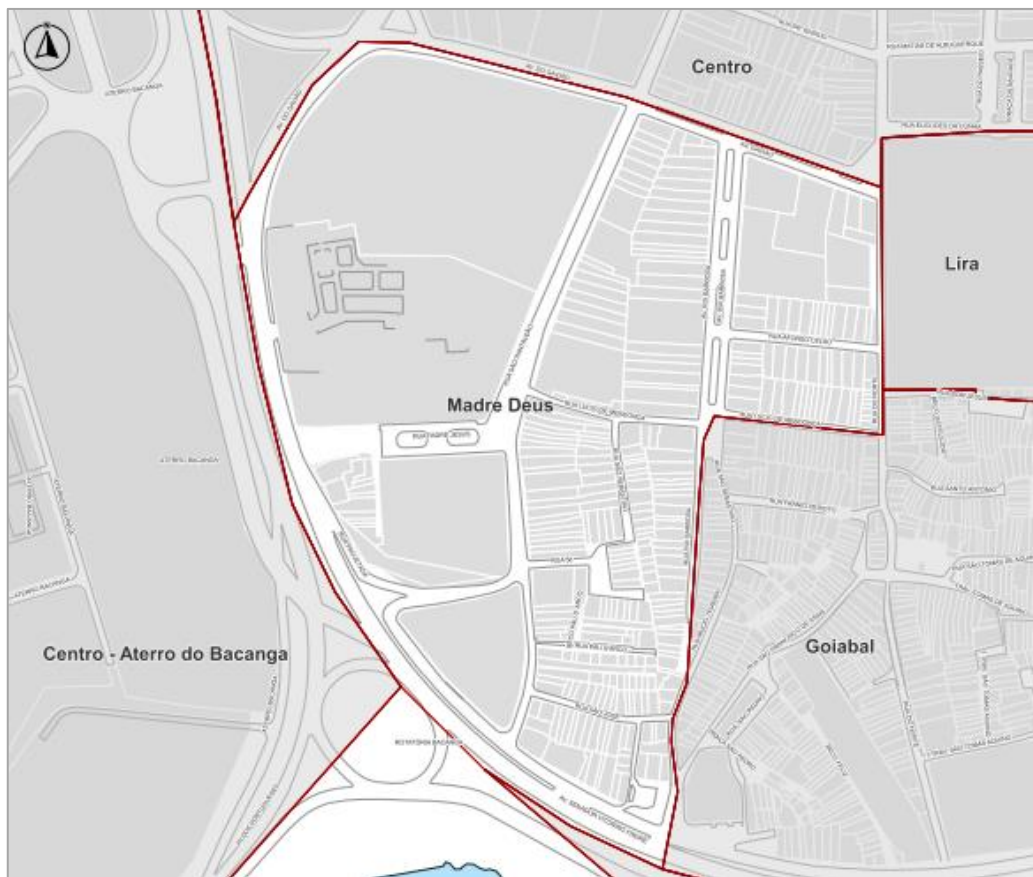
Fonte: Incid (2023).

Sob influência do propósito de distanciamento das classes populares da área central de São Luís e da instalação de fábricas no território ludovicense, as ocupações espontâneas originadas na época seriam majoritariamente negras e à margem dos bairros já consolidados da cidade. O bairro da Madre Deus surge seguindo essa lógica, abrigando os primeiros territórios negros de São Luís antes mesmo da abolição da escravidão brasileira, com casas de pindoba que serviam de moradia, esconderijo de escravizados em fuga e os primeiros terreiros de cultos africanos e afro-brasileiros da cidade (Jesus, 2015).

Quando saímos do bairro da Praia Grande em direção à região abrangida pela paróquia de Nossa Senhora da Conceição, a paisagem social se altera. O cheiro da maresia e do bacalhau ostentado na porta das quitandas portuguesas dá lugar a outros ventos e sabores. Os azulejos começam a ficar cada vez mais raros. Os sobrados vão cedendo lugar às casas de morada inteira, meia-morada, porta e janela, nas ruas de Santana e São Pantaleão. As palhoças e casebres não autorizados pelo Código de Posturas marcam a região da Madre Deus. Os moradores vão enegrecendo cada vez mais (Jesus, 2015, p. 88).

Nascido enquanto bairro popular, com pequenas casas porta e janela¹⁶ e utilizando das ruas e vielas enquanto extensão das moradias, as diferenças na infraestrutura urbana demarcam as diferenças entre o centro e suas periferias, sem lampiões, sem pedras de cantaria portuguesa, com ruas estreitas e marcadas pelo trânsito de animais para os matadouros da cidade (Jesus, 2015). A Madre Deus, por estar estrategicamente localizada entre a foz de dois grandes rios da cidade, o Rio Anil e o Bacanga, tornou-se também um ponto estratégico para as embarcações, contribuindo para a consolidação de uma comunidade que cresce em torno da pesca, dependendo das relações com o rio/mar.

Mapa 6 – Delimitação do bairro da Madre Deus e bairros localizados nos arredores



Fonte: Incid (2023).

Com o advento do período fabril no final do século XIX, a instalação de fábricas e demais infraestruturas necessárias influenciaram na produção do espaço em diversas áreas da cidade, sobretudo em locais próximos às vias de escoamento da produção, como o Rio Anil e o

¹⁶ A tipologia arquitetônica residencial de origem colonial chamada “porta e janela” é caracterizada por um casa simples, em um lote estreito, onde possui em sua fachada (frente) somente uma porta e uma janela. Quanto maior a largura, quantidade de janelas e pavimentos, as designações mudam e podem ser classificadas com meia morada, morada, sobrados ou solares.

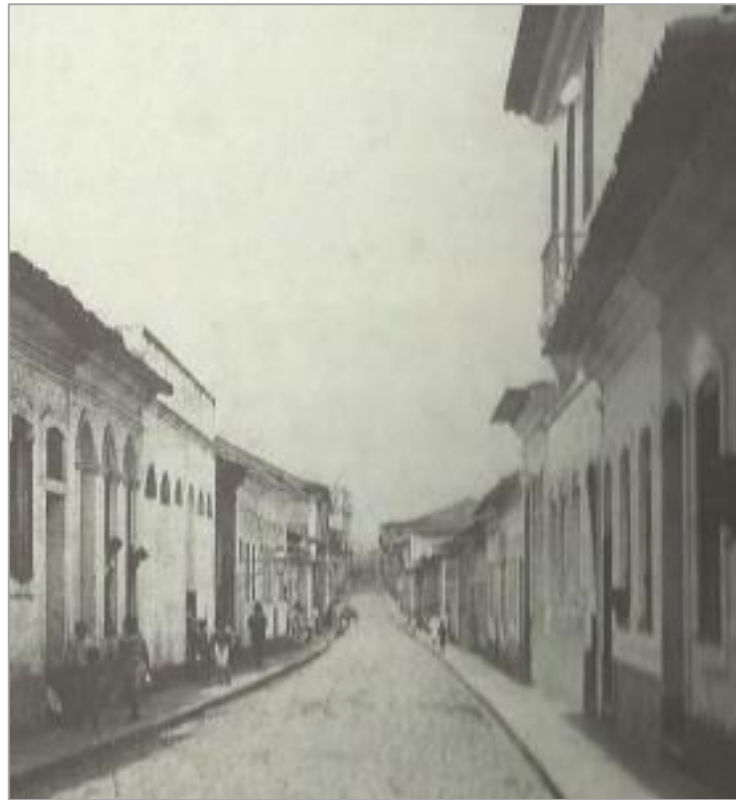
Rio Bacanga (Ferreira, 2014). Além de possibilidade de trabalho com a mercantilização de produtos e a pesca, a proximidade com os rios possibilitou o transporte de pessoas e, dessa forma, contribuiu para o adensamento dos locais com migrantes de outras cidades, como a margem esquerda do Rio Anil, hoje o quilombo urbano da Liberdade.

Com a Madre Deus não seria diferente: por sua localização privilegiada, próxima ao principal porto estadual, e facilidade de escoamento através do Rio Bacanga, a instalação da Fábrica de Fiação e Tecidos Cântamo (onde funciona atualmente o Centro de Produção Artesanal do Maranhão – Ceprama) e da Fábrica de Fiação e Tecelagem São Luís contribuiu para o adensamento populacional do bairro e áreas próximas, como o Goiabal e o Lira por conta da possibilidade de trabalho e moradia (Ferreira, 2014).

[...] o bairro da Madre Deus é o mais conhecido e ocupa as vizinhanças ociosas do Cemitério do Gavião. Tais residências tiveram como forma de produção a autoconstrução que as caracteriza como valor de uso, isto é, não se destinavam ao mercado, mas para abrigo de seus produtores. A adequação da tipologia porta-e-janela colonial, em lotes de estreitas frentes –que vão determinar as diminutas dimensões dos imóveis, reduzindo ao máximo as áreas livres–, comprova as precárias condições financeira e técnica de seus usuários em viabilizar, por conta própria, suas moradias (Lopes, 2008, p. 105).

Ambas, a Fábrica de Fiação e Tecidos Cântamo e a Fábrica de Fiação e Tecelagem São Luís, contribuíram para o entendimento do bairro da Madre Deus como um bairro operário no período, já que grande parte de seus mais de 250 funcionários vivia em seus arredores. Porém, a pesca ainda teria seu papel fundamental no território, devido à localização estratégica. Segundo Cerqueira e Silva (2019), o bairro continua usufruindo da proximidade com o mar até o final da década de 1960, quando os projetos do Aterro do Bacanga começaram a ser implementados.

Figura 11 – Trecho da Rua São Pantaleão, que atravessa o Centro em direção ao bairro da Madre Deus



Fonte: Cunha (1908).

O projeto de implementação do Aterro do Bacanga e de construção da Barragem do Bacanga visava interligar a área do Centro ao Itaqui-Bacanga e ampliar a área de terra firme no Centro, direcionado principalmente para o lazer. Com a obra, o bairro deixa de estar às margens do Rio Bacanga e perde a Praia de Tabatinga, onde os barcos ancoravam, os peixes eram comercializados e a comunidade se divertia. Próximo à praia, existia ainda um Matadouro, onde os bois cruzavam a Madre Deus através do Caminho da Boiada em direção ao Matadouro Municipal, localizado no bairro da Camboa.

Os mais antigos também relatam a existência de um portão de acesso ao bairro, próximo à praia. Com a distinção de uso, houve a necessidade de realocação das famílias que moravam à beira mar, demolindo diversas moradias e forçando a população à migração e ao adensamento do que viriam a ser os bairros do Goiabal, Lira, Belira, Codozinho, Coréia de Cima e Coréia de Baixo (Cerqueira; Silva, 2019), além da grande parcela de moradores direcionados para as áreas do Itaqui-Bacanga, formando os bairros do Anjo da Guarda e Vila Bacanga.

Figura 12 – Foto da extinta Praia de Tabatinga, na Madre Deus



Fonte: Museu da Memória Audiovisual do Maranhão (Cerqueira; Silva, 2019).

O trecho da composição de Luís Bulcão, presente no repertório musical do bloco carnavalesco fundado no bairro, o Bicho Terra, faz alusão à visão da população a respeito da implementação da infraestrutura e das inúmeras perdas à comunidade. A relação com o mar foi subtraída, mas não anulada.

A Madre Deus chorou
 Pelo seu pedaço de chão
 Pelas pontes, pelas fontes, pelos rios
 Pelos manguezais que não voltarão
 A Madre antes de tudo é um pescador
 Que também chora, que também sente dor
 O pescador sorri com o mar na sua boca
 Com o rio nos seus olhos
 E a rede em suas mãos
 Mas o bicho homem o desencantou
 Por isso a Madre Deus chorou
 (Bulcão, do CD *Bicho Terra*).

De acordo com o Censo de 2010, a população da Madre Deus é composta por aproximadamente 2.300 pessoas, sendo esse número composto por 64% de pessoas negras. Ao considerar o território somado aos bairros aos redor, considerados como integrantes da Grande

Madre Deus¹⁷, esse contingente aumenta para aproximadamente 10.600 pessoas, em que 68,72% são negras, formando a maior parcela da população no território ainda na atualidade (IBGE, 2010).

A história de formação do bairro da Madre Deus e os bairros que surgiram nos seus arredores (Lira, Belira, Codozinho, Goiabal) ilustram a presença da população negra desde a formação até a consolidação do bairro, hoje enquanto berço cultural de São Luís, a partir dos marcos e influências da cultura negra no território. A partir da possibilidade de moradia nos territórios que cercam a área central da capital maranhense, novas características e identidades são atribuídas aos espaços, além de ilustrar o racismo institucional com a ausência do Estado enquanto provedor de infraestrutura urbana nas áreas onde a população não atende aos interesses do capital. Os aspectos característicos do bairro que acentuam sua identidade e remetem à ancestralidade negra serão trabalhados no capítulo a seguir, a partir da percepção da autora, relatos dos moradores e informações sobre o território.

4.2 O quilombo urbano da Liberdade a partir da fábrica da Camboa e do matadouro municipal

Nesta seção, é pontuado o histórico de formação dos bairros da Liberdade, Camboa, Fé em Deus e Diamante, que compõem o quilombo urbano da Liberdade, autointitulado em 2017 e reconhecido em nível de quilombo ou CRQ, na esfera federal, em 2019. Adentrar a história dos bairros e o cotidiano compartilhado por sua população majoritariamente negra, considerando-os enquanto bairros e territórios negros que são, merece um lugar de importância neste trabalho já que tudo parte do bairro da Liberdade: o propósito de pesquisa, a afinidade com a temática, a carência em estudos de territórios negros de São Luís sob um olhar do urbano, enquanto profissional urbanista e arquiteta.

Trazendo a perspectiva de dois autores estudiosos do urbanismo a respeito da concepção de aglomerados urbanos na contemporaneidade, Maricato (2000) e Villaça (1986) salientam, em seus estudos, que esses bairros têm sua própria concepção ligada à resolução de problemas relacionados à moradia, considerando o cenário de pós-abolição da escravidão no Brasil. Dessa maneira, seus primeiros habitantes não seriam somente fundadores, distantes de uma leitura social de sua população, e sim possíveis ex-escravizados ou seus descendentes.

¹⁷ De acordo com a Lei nº 10.871/2018, as manifestações culturais presentes na região da “Grande Madre Deus” serão consideradas Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Maranhão. Os bairros que estão contemplados na lei são: Madre Deus, Goiabal, Fonte do Bispo, Lira, Belira, Codozinho, Vila Bessa, Macaúba e Caminho da Boiada (Maranhão, 2018).

O quilombo urbano da Liberdade, também conhecido como Território Liberdade Quilombola, foi autointitulado como quilombo urbano na Câmara Municipal de São Luís, em 2018, por iniciativa coletiva de movimentos sociais locais, e reconhecido em nível federal no ano de 2019, formando o maior quilombo urbano da América Latina, com cerca de 160 mil moradores sendo aproximadamente 80% da população negra (preta e parda) (IBGE, 2010).

Mapa 7 – Delimitação do bairro da Liberdade, com os outros bairros que compõem o quilombo urbano ao redor: Camboa, Fé em Deus e Diamante



Fonte: Incid (2023).

Como dito na seção anterior, as alterações urbanas ocorridas no século XIX demarcaram o início da expansão urbana da cidade, que, até então, não contemplava áreas para além da região central. A formação dos bairros tem sua origem no final do século XIX sob influência do início do período fabril-têxtil na cidade de São Luís, com a inauguração da

primeira fábrica instalada na cidade, a Fábrica de Fiação e Tecidos Maranhense localizada no bairro da Camboa, o mais antigo bairro do quilombo urbano da Liberdade.

Com áreas vazias e possibilidade de escoamento da produção através do Rio Anil, ocorreu a instalação da fábrica em 1888, influenciando na expansão urbana graças à rápida ocupação dos arredores e redirecionando a mão de obra recém-liberta para as indústrias de fiação (Leite, 2018). Entretanto, alguns autores defendem que já existiam sítios e chácaras no local, sendo assim a fábrica teria influenciado somente no adensamento, não no surgimento enquanto bairro (Matos, 2014).

Figura 13 – Fachada do edifício da Fábrica de Fiação e Tecidos Maranhense, localizada na área da Camboa (até então Camboa do Mato)



Fonte: Maranhão (1923).

Como forma de amparar os trabalhadores que cumpriam a função de mestres e contramestres da fábrica, houve a construção de casas próximas ao local, porém ao restante dos operários e mesmo a população que, motivada pela oferta de emprego, se direcionou para a área, foi na autoconstrução a saída para a resolução da moradia, em casas de palha e madeira facilmente encontradas no local (Ribeiro Junior, 1999). A ocupação da Camboa, assim como a Liberdade e a Fé em Deus, foi influenciada inicialmente pela atividade fabril, o que gerou grande demanda de trabalho na área e fluxo de transporte de mercadorias com o interior do estado, nos diversos portos localizados no território às margens do Rio Anil (Assunção, 2017).

A origem do bairro da Liberdade, que intitula o território quilombola, é atribuída à instalação do Matadouro Geral da cidade de São Luís, inaugurado em 1918¹⁸, com o objetivo de adequação ao modelo higienista e retirando os “serviços de matança” das áreas de convívio da cidade (Lima *apud* Silva, 2016). Em um espaço repleto de quintas e sítios localizados nos “arrabaldes” da cidade, o matadouro se coloca como importante equipamento para a região e demarca a ocupação e permanência dos primeiros moradores no território. A partir dele, o fluxo e contato com outros bairros periféricos da região central se consolidou, criando caminhos conhecidos até os dias de hoje, como o Caminho da Boiada, localizado no Belira, que era rota entre os matadouros da Liberdade e da Madre Deus.

Figura 14 – Sítio da Liberdade em 1905



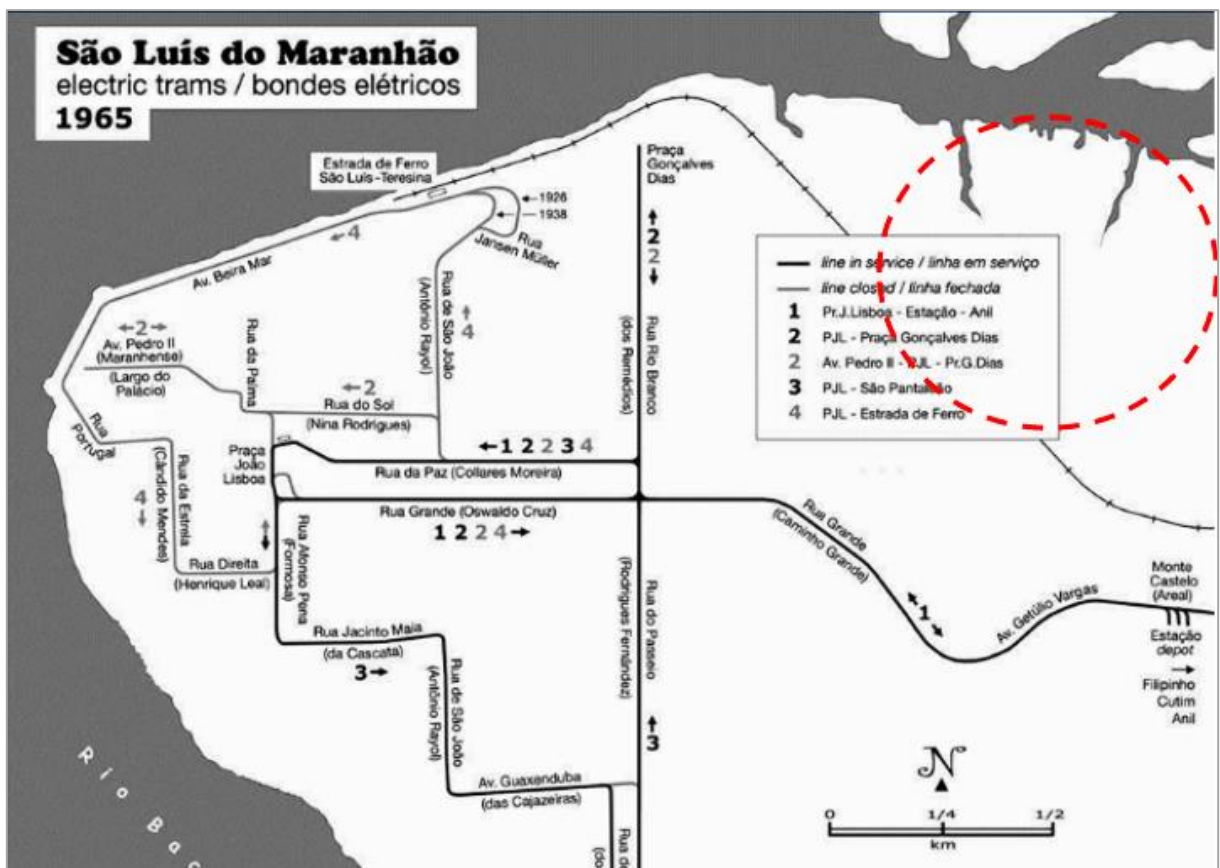
Fonte: Maranhão (1923).

Além do distanciamento da área urbana, a instalação do matadouro na área da Liberdade era justificada pela possibilidade de escoamento da produção, com a proximidade de portos no Rio Anil e a instalação da Estrada de Ferro São Luís-Teresina. Instalada em 1921, a estrada de ferro propiciou a ocupação de diversos bairros periféricos da época, desempenhando um papel importante para o desenvolvimento da cidade de São Luís (Ribeiro Junior, 1999).

¹⁸ Maycon Lopes, produtor cultural, articulador e morador do bairro, defende junto a outros moradores que a data inscrita na fachada no edifício do matadouro (1918) não corresponde à sua fundação, e sim à primeira grande reforma, sendo o ano correto 1905 (Sousa, 2019).

Com o limite à direita com o Rio Anil e grande parte do território imerso e com área de mangue, a instalação da Ferrovia São Luís-Teresina viria a demarcar o limite à margem esquerda. Dessa forma, os territórios para além da ferrovia seriam “área em que o gado era solto, desde que chegava no trem da ferrovia São Luís-Teresina até a hora de ir para o matadouro” (Lopes, 2004, p. 263). Essa memória é compartilhada entre os moradores mais antigos do bairro, os quais contam que a convivência com os bois alimentava o lúdico das crianças, além da proximidade com o matadouro possibilitar acesso à proteína bovina e suína em preços abaixo do mercado.

Mapa 8 – Mapa dos trilhos para os bondes elétricos na região do Centro e da Estrada de Ferro São Luís-Teresina



Fonte: Morrison (2011) com destaque da autora.

Nota: Destaque para a área do quilombo urbano da Liberdade, localizado entre os trilhos e o Rio Anil.

Porém, a ocupação mais expressiva dos terrenos ociosos e alagáveis da Liberdade se deu após o encerramento do funcionamento do matadouro, que findou o contrato de 25 anos firmado com a prefeitura e passou a ser de domínio público, que loteou o território (Silva, 2016). Assim, as ocupações foram adensadas por pessoas advindas sobretudo da área da Baixada Maranhense, principalmente de Alcântara e Guimarães (Matos, 2014).

Dessa maneira, podemos considerar que os espaços de trabalho como as fábricas, os portos, o matadouro ou mesmo os empreendimentos instalados nas cidades da Baixada Maranhense que motivaram as migrações populacionais, como o CLA, adquiriram maior relevância para a compreensão da dinâmica de ocupação do território do quilombo urbano da Liberdade, entendendo que a expulsão do território e a consequente necessidade do trabalho assalariado atrai as famílias em massa, que trazem consigo sua cultura e identidade para assim compor uma nova territorialidade, sob as novas condições e influência da ancestralidade.

4.3 O bairro do Coroadinho para além do Caminho Grande

Reconhecido nacionalmente como o 8º maior aglomerado subnormal brasileiro e 3º no eixo Norte e Nordeste (IBGE, 2022), com uma população de aproximadamente 52.000 pessoas, o Coroadinho conta sua história partindo inicialmente de sua imponência territorial, para então confrontar seu histórico de violência, precariedade e informalidade; para muitos, a história do bairro termina aqui, nada além do superficial estampado nas manchetes de jornal da cidade. No entanto, a história de sua formação e evolução para o reconhecimento como Polo Coroadinho, sua composição populacional e como o bairro é lido e entendido por quem o conhece ajudam a contar o porquê da necessidade de uma leitura urbana, para além de toda informalidade imposta à periferia, uma abordagem considerando-a enquanto território negro emergente no município de São Luís.

Mapa 9 – Localização do bairro do Coroadinho na Ilha de São Luís/MA

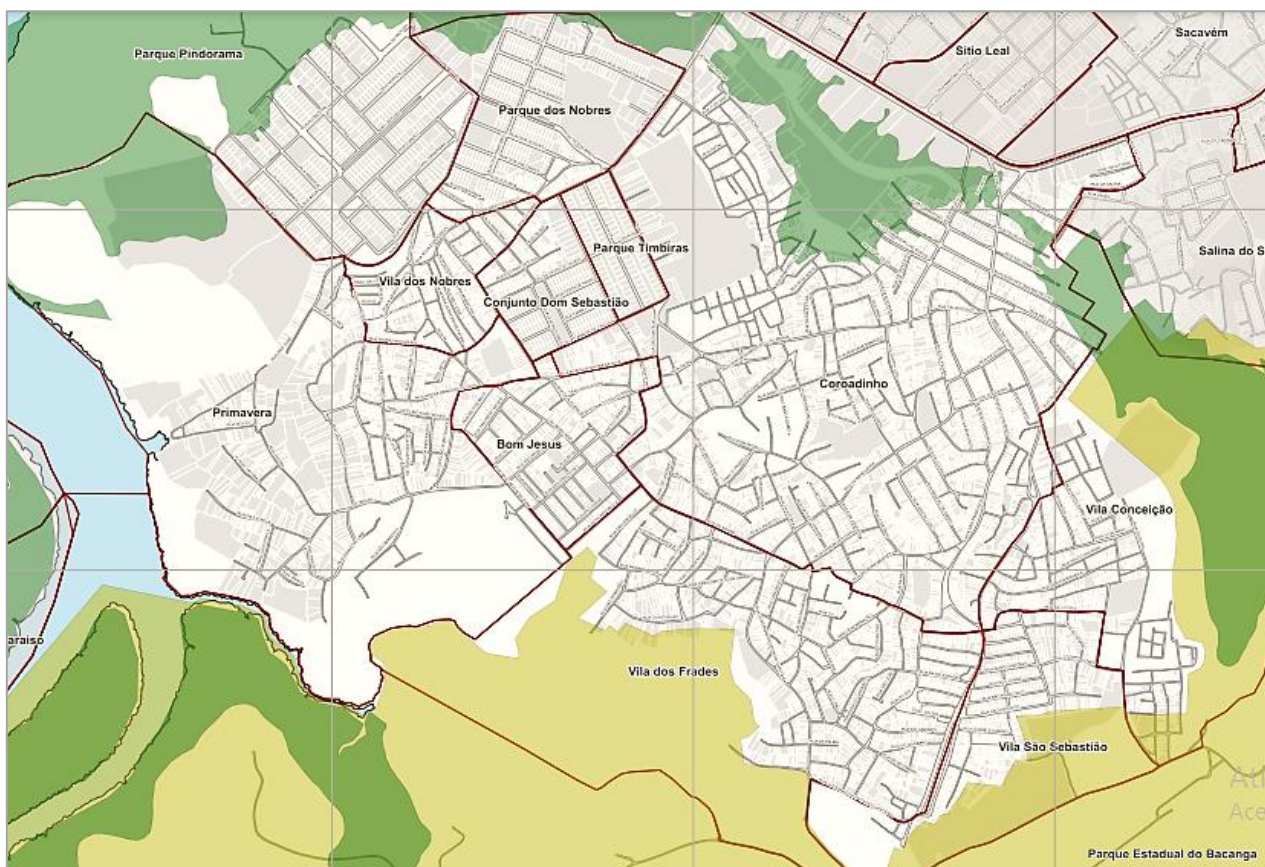


Fonte: Incid (2023).

Inicialmente, buscou-se tratar de forma individualizada nesta pesquisa o território conhecido como Coroadinho a partir das delimitações territoriais do bairro estabelecidas no zoneamento urbano, contudo, ainda nos primeiros estudos, foi possível observar que esse bairro não está dissociado dos diversos bairros que surgiram nos últimos anos ao seu redor, como Vila dos Frades, Bom Jesus, Vila Conceição, Cidade de Deus e outros.

Assim, o Polo Coroadinho seria a nomenclatura que abarca todo o território que abordado no presente estudo. Porém, são os mais diversos nomes utilizados para abarcar tal comunidade, sendo polo, bairro, área ou mesmo distrito. Fato é que nenhuma delas contempla os limites atuais e, até mesmo, a existência dos bairros inseridos naquela área, sendo esse um desafio ao estudar o bairro que é compreendido pelo IBGE como aglomerado subnormal.

Mapa 10 – Delimitação do bairro do Coroadinho e demais bairros, em seus arredores, que compõem o Polo Coroadinho*



Fonte: Incid (2023).

Nota: [*] Bom Jesus, Vila Sebastião, Vila dos Frades, Primavera e Vila Conceição.

O Plano Diretor de 1975 traz enquanto proposta a segregação espacial legalizada, reservando a faixa litorânea para as classes mais abastadas, as regiões internas da cidade à classe média e as periferias sem infraestrutura ou em áreas de risco ambiental às camadas mais populares (Burnett, 2006). A partir do Anel Viário, que delimita a região central da cidade, surgem seis eixos de expansão urbana: a Avenida dos Portugueses, em direção à área do Itaquibacanga; Avenida Euclides Figueiredo, por meio da Ponte Bandeira Tribuzzi; Avenida Marechal Castelo Branco, através da Ponte José Sarney; Avenida Getúlio Vargas, extensão do antigo Caminho Grande; Avenida Guaxenduba; em direção ao bairro de Fátima e adjacências; e Avenida dos Africanos, corredor de grande importância e principal acesso ao bairro do Coroadinho.

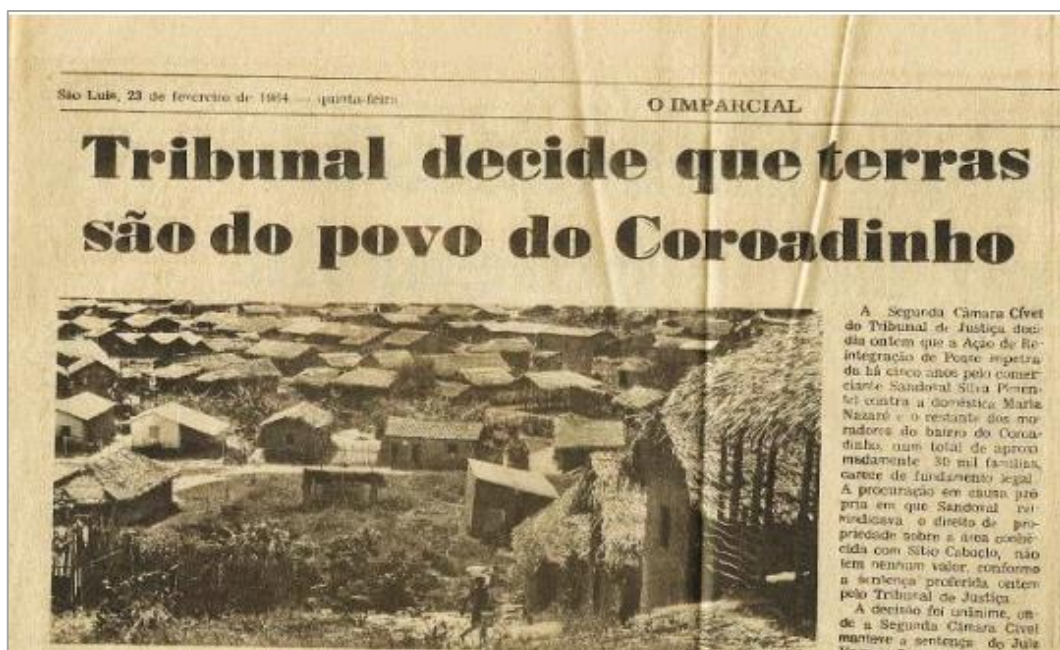
Seguindo o padrão dos pólos *[sic]* do urbanismo modernista, finalmente será lograda a perseguida segregação social que, incapaz de se realizar nas áreas centrais da cidade, fará a classificação de áreas nobres e populares, através do zoneamento, programando e legislando sobre a separação espacial da população. Assim, enquanto as áreas

litorâneas são mantidas fora do alcance dos mais pobres, o restante do novo território é ocupado por dezenas de bairros populares, surgidos às margens das inúmeras avenidas construídas no período (Lopes, 2004, p. 110).

A ocupação do bairro do Coroadinho data da década de 1970, onde até então era conhecido como Sítio Caboclo, localizado ao lado do já consolidado bairro do Coroadó (Coroadinho em Foco, 2011). Em região alagadiça, às margens dos rios das Bicas e Bacanga e com uma grande área de mata, nasceu ao lado do hoje conhecido como Sítio do Físico, onde, no final do século XVIII, funcionou uma importante fábrica de couro e arroz na região.

Há indícios que os primeiros moradores do local vieram do bairro vizinho, motivados pela ocupação da área, que era utilizada para plantação agrícola de subsistência de um pequeno número de moradores instalados no local. A ocupação em massa só veio a acontecer na década de 1980, acarretando uma intensa e longa disputa judicial pela posse da terra, que concedeu vitória aos ocupantes, invalidando os documentos de posse apresentados. A matéria apresentada no jornal *O Imparcial*, em 1984, ilustra o processo de titulação das terras do território.

Figura 15 – Manchete do jornal *O Imparcial*



Fonte: Coroadinho em Foco (2011).

O impacto da instalação de grandes empreendimentos na capital do estado, como o Porto do Itaqui, recaiu nas comunidades rurais que habitavam os territórios que seriam utilizados para os empreendimentos, cenário esse que se repete e influência no adensamento de

lugares de pouco ou nenhum interesse para o Estado e o capital. Distantes do dito desenvolvimento, são direcionadas para as margens do Rio Bacanga, onde constituem os bairros do Coroado e Coroadinho, as novas periferias da época (Burnett, 2012).

Assim, ocorreu o rápido adensamento da área, o que levou ao seu reconhecimento legal como bairro em 1992, por meio da Lei nº 3.253, que dispõe sobre o zoneamento e a ocupação do solo urbano. Todavia, a quantidade de migrantes para a área não estagnou no movimento inicial de ocupação do bairro, continuando em “plena expansão com a formação de vilas e aglomerações em suas adjacências, formando um verdadeiro polo urbano” (Araújo; Pio, 2019, p. 36), levando-a a ser reconhecida como um dos maiores aglomerados urbanos brasileiros, ocupando o 4º lugar no ranking nacional, segundo os dados do Censo 2010.

Figura 16 – Líderes e articulações comunitárias se mobilizam em prol do território



Fonte: Pereira (2020).

Porém, assim como os outros bairros deste estudo e diversas periferias brasileiras, o Coroadinho vai além da informalidade, precariedade e violência pelo qual é reconhecido e busca, através de articulações comunitárias, evidenciar os aspectos característicos do local a partir de suas potencialidades, as origens culturais dos seus moradores e suas histórias para alcançar reconhecimento enquanto quilombo urbano, seguindo os passos do quilombo urbano da Liberdade, em São Luís.

Os três territórios negros, quilombo urbano Liberdade, Madre Deus e Coroadinho,

deste estudo assemelham-se a partir das lógicas de desenvolvimento que precarizam seu lugar na cidade e nos conceitos de afrodescendência e africanidade que vinculam sua ancestralidade ao seu modo de construir seus territórios até a contemporaneidade. No capítulo seguinte, as percepções, os relatos dos moradores dos bairros e a análise dos dados empíricos acerca dos territórios embasam suas definições enquanto territórios negros urbanos.

5 TERRITORIALIDADE NEGRA NO QUILOMBO URBANO DA LIBERDADE E NOS BAIRROS DA MADRE DEUS E COROADINHO

O quinto capítulo e último capítulo é reservado à análise de dados empíricos sobre os bairros da Madre Deus, Coroadinho e o quilombo urbano da Liberdade enquanto territórios negros de São Luís, essenciais para a compreensão da construção de territorialidades negras brasileiras e ludovicenses. A partir dos conceitos tratados no presente trabalho, o histórico de formação dos bairros, relatos dos moradores, percepções do território e de sua cultura, além do acervo de pesquisas acadêmicas, é possível compreender de maneira ampla como “se produzem os territórios negros de São Luís”.

5.1 O bairro da Madre Deus como berço cultural

O bairro da Madre Deus nasce como um dos primeiros territórios negros na cidade de São Luís, considerando os conceitos estudados aqui sobre as influências e dinâmicas que agem sobre a produção de um território. Nasce a partir da exclusão inicialmente, assim como os outros bairros deste estudo, às margens do centro consolidado, mas, em sua história de mais de 300 anos de fundação, traz diversos marcos que elucidam a territorialidade negra presente em seu espaço.

Ainda que, hoje em dia, seja reconhecido enquanto bairro cultural e berço do Carnaval de rua de São Luís, é importante pontuar as fontes que alimentam a cultura que movimenta o bairro e cria laços de pertencimento entre seus moradores e frequentadores. Ferretti (2009) elabora, em seus estudos sobre a negritude e religião afrodescendente, que os primeiros terreiros de religião afro-brasileira foram fundados em São Luís ainda no século XIX, sendo as duas primeiras fundadas por africanos, a Casa de Minas (de origem daomeana) e a Casa Nagô (de origem iorubana), ambas localizadas na área central da cidade, nos limites entre a Madre Deus e o Centro.

As casas são consideradas um marco territorial negro desde sua origem, representando a cultura e religiosidade africana em diáspora, influenciando na própria concepção de bairro cultural da Madre Deus. Além disso, as casas originaram diversas outras casas e terreiros por todo o território maranhense através de seus filhos de santo, que foram somados a essas outras influências religiosas, entretanto amplamente difundido. O tambor de mina, inserido a partir delas, trata-se de:

[...] prática religiosa amplamente difundida no Maranhão, especialmente entre populações de origem negra, da classe denominada. Trata-se de fenômeno social e cultural expressivo e relacionado com aspectos de comportamento de numeroso contingente humano que faz parte da religiosidade tradicional e da cultura popular, cujo significado e influência no comportamento da população maranhense, não foi ainda devidamente reconhecido e analisado (Ferretti, 2009, p. 14).

A Casa de Nagô tem, em seu seio, o tambor de mina, em que são cultuados orixás, voduns e caboclos, além das festas que são realizadas ao longo do ano, demarcam o calendário do território¹⁹ e extrapolam os limites físicos da casa para influenciar na dinâmica das ruas e dos moradores do bairro durante a festividade. Por conta de sua importância, teve seu valor histórico e cultural reconhecido mediante inscrição no *Livro do Tombo*, em 1986, por meio da Superintendência de Proteção ao Patrimônio Histórico, Artístico e Paisagístico do Maranhão (SPPHAP).

Figura 17 – Cortejo do Divino Espírito Santo da Casa Nagô pelas ruas da Madre Deus e Centro



Fonte: Ferretti (2000).

A origem da Casa Grande das Minas ou Casa das Minas Jêje remete ao início do

¹⁹ A festa de Iemanjá, em dezembro, é uma das mais conhecidas da casa, assim como na Casa das Minas. Além das festas, a casa realiza toques para homenagear São Sebastião, Nossa Senhora da Purificação, Aleluia, São João, São Pedro e Santa Bárbara, além do Ritual da Bancada na Quarta-Feira de Cinzas e a Festa do Espírito Santo (UFMA, 2022).

século XIX e é “considerada a casa mãe de outros tambores de mina do Maranhão e da Amazônia, embora formalmente não haja outras que lhe sejam filiadas” (Ferretti, 1985, p. 16). É reconhecida como patrimônio cultural brasileiro através do Iphan, desde 2005, e possui amplo desenvolvimento de pesquisas e estudos etnográficos de autores como Ferretti (2009), Pereira (1947), Eduardo (1948) e Verger (1953), o qual foi o primeiro a levantar a hipótese de sua fundadora ter sido a rainha daomeana Nã Agontimé, que foi vendida como escrava e trazida para a Ilha de São Luís ainda entre o final do século XVIII e início do século XIX.

Figura 18 – Fachada da Casa das Minas e azulejaria no acesso principal, registrando o marco do tombamento federal da casa



Fonte: Elaboração própria (2023) e UFMA (2022).

A marca da negritude e da afrodescendência está transcrita no próprio nome das casas, Nagô e Minas, sendo a última demarcada pela presença de negros minas ou minas-jêje, termos que remetem aos escravizados de origem da antiga Costa do Ouro, localizada na região do golfo de Benim, na África Ocidental (Ramos *apud* Cavalcanti, 2019). A respeito, Ramos (*apud* Cavalcanti, 2019) vincula essas atribuições ao Forte Elmina ou São Jorge da Mina, localizado na região do golfo de Benim, um dos principais portos de mercantilização de pessoas escravizadas sob os domínios portugueses, descrevendo genericamente as pessoas que saíam dali como mina, ou de forma mais precisa a demonstrar a origem étnica, minas-nagô, minas-jêje ou minas-popô.

Pereira (1947), publicou em sua monografia, um estudo das reminiscências daomeanas presentes na Casa das Minas, colocando-se como um dos principais nomes dos estudos culturais e afro-brasileiros da época. Segundo o autor, a casa se coloca como uma “sociedade africana transplantada” para o Brasil, no entanto sua memória estaria vinculada

responsavelmente à chefia da casa, sua vodunsi, sendo repassada através das novas gerações:

“A Tradição, falando através da boca de Andresa Maria, diz que quem a ‘assentou’ foi contrabando”. E, segundo Almerinda, sua madrinha, era “gente vinda diretamente da África, Mina-Gêge. Trouxeram o pegi das divindades cultuadas consigo”. “Nós é que estamos zelando” (Pereira, 1947, p. 22).

As duas casas trazem consigo a chefia feminina como uma característica presente até os dias atuais, em que Maria Jesuína — a quem os historiadores vinculam à Nã Agontimé, a rainha africana — teria fundado a Casa das Minas, e Josefa de Nagô e Maria Joana teriam sido as primeiras chefes da Casa de Nagô. Ambas possuem e alimentam um forte elo dentro de suas manifestações, sendo reservado um lugar aos nagoenses nos rituais fúnebres do tambor de choro, por exemplo (Ferretti, 2000), assim como acontecem visitas em ambas as casas durante o festejo de São Sebastião.

Para além da forte influência que as culturas afro-brasileiras constituem na história e no território da Madre Deus, o aspecto cultural tem grande importância no bairro, sendo estampado nas ruas o slogan “bairro cultural”. Tal nomenclatura não só é apropriada pelos moradores e visitantes, como também demarca o reconhecimento enquanto patrimônio cultural imaterial do estado do Maranhão às manifestações culturais realizadas no território da Grande Madre Deus, que contempla também os bairros vizinhos²⁰.

É importante considerar os bairros vizinhos enquanto parte do território da Madre Deus, pois há uma relação entre eles. Sendo a Madre Deus o bairro “mãe”, que hoje representa o menor contingente populacional, é um bairro que ainda tem muita ligação com o Centro Histórico, onde é possível encontrar casas de tipologia colonial, mesmo diminutas, na parte “alta” do bairro. Ao adentrar o território, principalmente a parte “baixa”, o adensamento populacional, a tipologia das casas e a concepção de ruas e praças demarcam um território com menor poder aquisitivo.

²⁰ A Lei nº 10.871/2018 considera como patrimônio imaterial as manifestações e festas culturais ocorridas na região da Grande Madre Deus, que contempla os bairros da Madre Deus, Goiabal, Fonte do Bispo, Lira, Belira, Codozinho, Vila Bessa, Macaúba e Caminho da Boiada. São 64 manifestações culturais e 5 festejos contemplados que ocorrem no território ao longo do ano (Maranhão, 2018).

Figura 19 – Placa em um dos acessos à Grande Madre Deus, pelo bairro do Goiabal



Fonte: Elaboração própria (2023).

O processo de reconhecer e direcionar recursos públicos, para a perpetuação e o amparo das mais de sessenta manifestações culturais presentes no território, contempla o objetivo de amparar esse bairro que se coloca como símbolo de resistência cultural maranhense, sobretudo com influência da cultura negra. Tal herança permanece viva e seus agentes lutam contra as homogeneizações e apagamentos impostos tanto por culturas de fora do estado, tais como os modelos de Carnaval de trio elétrico de Salvador ou as escolas de samba do Rio de Janeiro, quanto pelo próprio Estado, que, por sua vez, disciplina e padroniza o que se entende por cultura.

No calendário anual do bairro, as manifestações culturais estão presentes durante todo o ano, contempladas enquanto patrimônio cultural imaterial do estado. No primeiro dia do ano, são abertas as festividades do Carnaval, com o primeiro grito de carnaval maranhense no Largo do Caroçudo, famoso reduto do Carnaval e do samba na cidade. O bairro é decorado por meio de iniciativas públicas e populares, desde os portais com temas elaborados pela prefeitura até as portas das casas decoradas com máscaras e fofões, esse último de influência europeia, mas eternizado no carnaval maranhense por conta de sua “linguagem corporal muito específica

(saltos, paradas, gemidos), que expressam algo do jeito de ser maranhense” (Assunção, 2001, p. 163).

Figura 20 – Fofões brincando pelas ruas da Madre Deus durante o carnaval de rua



Fonte: Bastos (2020).

Aos moradores, os largos, praças e becos são a extensão da casa, o convite ao lazer. Para André Luís, morador do Largo do Carocado, estar na Madre Deus vai além do simples estar em casa, mas o estar em família: no Largo, todas suas memórias de infância e adolescência foram construídas, assim como a relação de familiaridade com vizinhos distantes ou mais próximos, que hoje são compadres, irmãos de quadra na escola de samba da Turma do Quinto, “que fica logo ali, virando a esquina do beco”. Os moradores criam manifestações culturais a partir das próprias festas e a população naturalmente é recrutada para compor as atrações, como um compromisso ancestral, de pai para filho, de avô para neto.

Em junho, demarcando o final do período de comemorações juninas, ocorre o Festejo de São Pedro, na capela localizada no território. Como um rito tradicional há mais de 80 anos, no dia de São Pedro, ocorre um cortejo de diversos grupos de bumba meu boi do estado até a capela, como forma de agradecimento pela proteção durante a temporada junina. O cortejo passa pela Casa das Minas e segue arrastando brincantes e fiéis até a capela de São Pedro, localizada no final da Rua São Pantaleão. O rito carrega muito do sincretismo religioso presente

em diversas brincadeiras de São João, visto que muitos ressaltam a importância da passagem na Casa das Minas e o pagamento de promessas.

Figura 21 – Grupos de bumba-boi e brincantes no Largo de São Pedro (1986)



Fonte: Cunha (2019).

Em uma combinação de fé e festividade, a Madre Deus permanece como terreno fértil para tantas manifestações culturais durante todo o calendário atual, sendo berço da cultura, religiosidade e boemia. Porém, a discussão sobre popularização das festas religiosas e as consequências para os fiéis e brincantes vem se tornando mais constante, já que muitos não conseguem pagar suas promessas e, assim, as origens e propósitos se perdem com o tempo. Importante pontuar a necessidade de proteção de tais manifestações locais, entretanto não somente em defesa de um turismo étnico, que se beneficia com o modelo vendável da cultura, mas para salvaguarda das manifestações e histórias que, há décadas, pertencem ao local e à população, configurando territorialidades específicas da Madre Deus.

5.2 O bairro da Liberdade como representante do quilombo urbano brasileiro

O bairro da Liberdade, como apresentado no capítulo anterior, carrega consigo um título inédito no contexto urbano de São Luís e do estado do Maranhão, o primeiro território

autointitulado e reconhecido em nível federal como quilombo urbano, sendo o maior da América Latina. Tal titulação é fruto da iniciativa e articulação de diversos setores presentes nos bairros, como produtores culturais, organizações sociais e moradores da comunidade.

O reconhecimento da territorialidade negra presente no território colabora com as políticas de salvaguarda da cultura, história e identidade negra presente no lugar, bem como colabora para o reconhecimento da comunidade como um todo, além de negra, entender-se quilombola. Todavia, o processo de certificação como quilombo não é algo completamente compreendido e abraçado pelas comunidades. Há divergências de entendimentos entre os moradores, dúvidas sobre titulação, receio pelo título de suas casas, questões que atravessam as burocracias e não competem à identidade, uma vez que “muito embora não hesitem em se identificar como negros” (Carvalho; Figueiredo, 2022, p. 30).

Assim como é possível encontrar em outros bairros e territórios negros de São Luís, muitos moradores da comunidade são originários de municípios da Baixada Maranhense e transportam seus costumes e vivências do rural para o contexto urbano, como Guimarães e Alcântara. Tais migrantes trazem para os bairros suas vivências, costumes e cultura a partir de seu local de origem e influenciam na cultura local, por vezes readaptando costumes antigos e inserindo novos significados. Dessa forma, os sotaques de bumba meu boi de outras regiões do estado, como o sotaque da Baixada, chegaram à região da Liberdade com a população que migrou trazendo os costumes, os ritmos e as indumentárias características da região.

Isso exemplifica a forte ligação mantida com os locais de origem, que trazem elementos que ajudam a criar outras territorialidades nas cidades, aspecto, por vezes, ignorado pelos planejadores urbanos, que consideram a cidade algo padronizado, similar enquanto território. Alcântara, cidade maranhense de onde provém uma grande quantidade de famílias do quilombo urbano da Liberdade, é destituída de seu povo. O CLA, instalado na cidade desde 1982, já ocupa mais de 8.700 hectares da área rural do município de Alcântara, onde centenas de comunidades remanescentes de quilombos foram desalojadas/relocadas, dando início ao conflito de terra que persiste até os dias de hoje (Sousa, 2018).

Para a autora, “as famílias realocadas sofreram com extrema falta de pertencimento ao novo local habitado, que anteriormente era construído de acordo com suas necessidades e formas de viver” (Sousa, 2018), o que, atualmente, cabe às agrovilas que foram construídas para a realocação de diversas comunidades quilombolas. Ainda assim, houve uma migração forçada para a capital, especificamente para os bairros da Camboa e Liberdade (Braga, 2011).

Moradores como Seu Zé Silvério ajudam a contar essa origem: nascido na comunidade de Centrinho, em Alcântara, precisou sair de casa aos 22 anos em busca de

possibilidades de sobrevivência em outras realidades. Foi inicialmente para a cidade de Bequimão e, logo depois, para São Luís, onde morou “de favor” em casas de familiares no território da Liberdade. Ali se estabeleceu e possui 45 anos de moradia no bairro. O relato de Seu Zé Silvério, aos 75 anos de idade, exemplifica as relações de solidariedade estabelecidas no território, ainda nos períodos de maior adensamento, entre 1930 e 1970:

A Liberdade é como Bequimão e Alcântara. Tem gente de tudo que é lugar, mas todo mundo é muito unido, parece que já se conhece, parece parente. Quando cheguei escolhia até pau de mangue pra construir a casa do povo, de graça porque me ajudavam também (Seu Zé Silvério, 28/11/2021).

O grande número de pessoas advindas de outras cidades do interior do Estado é evidente durante os relatos ou conversas ocasionais com os moradores do bairro. Seu Edilson Sá, mais novo entre dez irmãos, tem sua família de origem quilombola na cidade de Alcântara e se estabeleceu na região da Floresta, na Liberdade, há mais de 40 anos. Seu irmão Luís Sá, relatando acerca das origens de sua família e sua permanência no território, comentou que sua bisavó era escravizada de função doméstica em Alcântara, e sua mãe e avó trabalharam em casas de família tanto em Alcântara como em São Luís, migrando e estabelecendo conexões entre as duas cidades, criando uma rede de apoio aos que viriam para a capital e mantendo relações afetivas e identitárias com o lugar de origem.

Os diversos portos ao longo do Território da Liberdade, que tem às suas margens o Rio Anil, ajudaram a construir o entendimento sobre essas “pontes” estabelecidas entre a cidade de origem e o bairro. Os relatos recolhidos por Assunção (2017), durante pesquisa referente à identidade do bairro da Liberdade como quilombo urbano, mostram que os portos marcam a memória afetiva dos mais antigos, mesmo que, hoje, não existam por conta do crescimento do bairro em direção ao mangue, das mudanças nas relações e demandas de trabalho e da construção da Avenida Quarto Centenário em 2014.

Para Assunção (2017), por meio dos diversos portos localizados no território, estabelecia-se a rede de relações com a cidade de Alcântara e as demais do Litoral Ocidental e da Baixada Maranhense, relações essas que vão da necessidade de transporte de passageiros, trocas comerciais²¹ e, até mesmo, culturais, em que muitos traços identitários encontrados no território têm sua origem atribuída a outras cidades do estado, como o Boi de Leonardo, com

²¹ Seu Tonico, em relato a Assunção (2017), conta como aconteciam as relações e trocas com outras cidades da Baixada Maranhense por meio de inúmeros portos que existiam na região, onde eram trazidos tijolos, carvão, palha e areia, enquanto eram levados itens do comércio da cidade, situações que aconteciam rotineiramente no local.

raízes culturais na cidade de Bequimão.

Figura 22 – Sede do Boi de Leonardo na Liberdade



Fonte: Elaboração própria (2023).

Nota: O ponto está incluso no roteiro Quilombo Cultural, viabilizado pela Prefeitura de São Luís desde 2021.

No processo de ocupação de áreas como a Liberdade, territórios à margem de rios e mangues, ainda no início da ocupação, houve a possibilidade de escolha do melhor terreno para a construção, ocupando espaços menos vulneráveis à influência das alterações de maré. Contudo, como já mencionado, boa parte dos terrenos estava sujeita às influências do Rio Anil, sendo necessário, para a grande parte dos moradores do território, uma adequação a fim de tornar possível a moradia no local: moradias construídas em palafitas em áreas de mangue e aterros irregulares.

O processo de consolidação de “terra firme” era, por vezes, padrão. A ocupação inicia com as palafitas sobre o mangue, e conforme a consolidação das habitações e seus agrupamentos, avançavam os aterros coletivos realizados logo abaixo das moradias. Acerca disso, Silva (2016, p. 70) evidencia que inúmeras territorialidades inseridas nos bairros têm sua origem nos processos de construção de palafitas e aterros, em que “cada ponte definia um alinhamento em cujas laterais se levantavam as casas, formando uma pequena vizinhança ou comunidade claramente identificada”.

A presença de canais fluviais, resultado dos inúmeros aterros ocorridos no território, é realidade até os dias de hoje. Em relatos, há constantes menções aos diversos canais que existiam e o quanto as alterações de maré influenciaram na dinâmica dos usos dos bairros,

deixando áreas com mais de 5 m de altura, frequentemente, submersas. Os inúmeros territórios intrabairros que foram surgindo durante o processo de consolidação do território também têm origem nesse fator, já que o processo de ocupação ocorreu, por vezes, de forma segmentada, seguindo núcleos familiares e de origem similar distintos, padrões de ocupação e áreas de maior ou menor influência do rio, originando áreas como Brasília, Baixinha, Camboa Areal, Camboa do Mato, Floresta, Areal, Vila Gorete e Vila Veleiros.

As fábricas e o matadouro instalados na região colaboraram para a ocupação da área, pois os empreendimentos atraíam a população com a oferta de serviços e possibilidade de trabalho, bem como a municipalidade se encarregava de prover infraestrutura mínima para a instalação dos empreendimentos no local. Convém lembrar que o matadouro, quando em funcionamento, simbolizava a possibilidade de alimento, trabalho e, inclusive, diversão para as crianças e demais moradores do bairro.

Alberto da Liberdade, morador há mais de 50 anos no bairro, conta que os bois, ao desembarcarem no Rio Anil e se deslocarem para o matadouro, por vezes, fugiam e corriam pelas ruas e becos do bairro, fazendo desse momento uma brincadeira simbólica para os moradores. Ainda nos dias de hoje, durante o dia da morte dos bois localizados no território, eles são levados pelos miolos, pelas ruas, e interagem com as crianças, rememorando essa brincadeira.

Mais ou menos em 1980, quando eu tinha uns 10 anos de idade, a gente ficava pendurado ali, que ali era um curral, que era de onde os bois vinham do mangue pro matadouro, eles soltavam o boi no mar e eles vinham nadando, e a gente ficava em cima do curral vendo os bois entrando. Ao mesmo tempo na torcida pra que um boi fugisse e saísse correndo pelas ruas da Liberdade e a gente correndo atrás dele, isso era uma brincadeira, só que ela sempre terminava de uma maneira trágica, porque os boi invadia a casa de alguém e quebrava tudo e o dono do boi tinha que pagar tudo. Então, por isso também essa tradição da Liberdade, quando vai ter a morte do Boi do Leonardo, do Boi de Apolônio, do Boi de Basílio, eles soltam o boi e a gurizada traz (Alberto da Liberdade, 2021).

Após o encerramento das atividades do matadouro e o loteamento de sua área realizado pelo município a partir da década de 1950, houve o período de maior adensamento e crescimento dos bairros que compõem o território, sendo perceptível, no local, o avanço da ocupação e do crescimento populacional. Conforme relata Maykon, há ruas que demarcam os diversos momentos de ocupação do território, bem como a chegada dos primeiros moradores remanescentes de quilombos do interior do estado, como a Rua São Gabriel, na Fé em Deus; a Rua do Poço ou Rua Ambrósio Amorim, também na Fé em Deus, e as ruas Inglês de Sousa e Recanto da Floresta, na Liberdade.

Acerca da Rua do Poço, primeiro endereço do Seu Luís Sá, no bairro, de acordo com ele traz esse nome por existir um poço ao final da rua, muito frequentado pela população local por conta da falta de infraestrutura de abastecimento de água no território. Em virtude do constante movimento ao redor desses poços, principalmente aos finais de semana, tais espaços tornaram-se chave no bairro, como ponto de encontro e localização, daí a origem do nome do logradouro. Dona Maria José, moradora da área da Floresta, na Liberdade, há 70 anos, rememora como eram as construções na época de sua chegada: presença de vegetação densa, poucas habitações sendo a maioria em taipa de mão e cobertura em palha.

Com a influência dos períodos de seca e das lamparinas utilizadas na época, somados à presença de terrenos baldios próximos e a distância dos poços localizados nas áreas mais baixas, ocorriam incêndios com frequência no local, devastando por completo as habitações e engajando a comunidade em mutirões com o objetivo de minimizar os prejuízos (Assunção, 2017). Cenário semelhante é encontrado nas áreas onde as palafitas ainda se fazem presentes, como ocorrido em 2017, na área da Fé em Deus. O engajamento coletivo para mitigação do problema foi de iniciativa da comunidade local, que, com o suporte da Igreja, iniciou arrecadação de suprimentos e possibilitou local aos desabrigados.

Figura 23 – Incêndio na área de palafitas, localizadas no bairro da Fé em Deus, em 2017



Fonte: Elaboração própria (2017).

Ainda diante de tantos percalços, ao trazer os relatos referentes à história da origem e ocupação do bairro, ao serem questionados acerca de um desejo de mudança de endereço, as

respostas foram negativas. O território traz consigo memórias, onde a identidade do indivíduo no lugar reafirma-se a todo momento nas relações de familiaridade e vizinhança, nas diversas manifestações culturais que acontecem ao longo do ano, na ocupação diária das ruas.

A relação sujeito/espço pode ser entendida através da africanidade, que vincula sua ancestralidade e o sentido de agregação social presente nas comunidades negras africanas e afrodiáspóricas, manifestando-se nas relações de compadrio, na solidariedade compartilhada nas dificuldades semelhantes e nas próprias festividades organizadas coletivamente. Aos moradores que não compartilham mais das vivências rotineiras propostas no território, por não habitar mais o local, como o Seu Luís Sá, a presença no dia a dia mostra que a relação com o bairro vai além do morar, mas contempla o pertencer.

Nesse sentido, Mãe Dedé relata que as festas do seu terreiro ocorriam nas ruas da Fé em Deus: “no lugar da quadra em frente ao terreiro de Iemanjá era um chão vazio, aí a gente botava a barraca da cerpa pra vender e adquirir dinheiro para fazer as coisas miúdas da festa, era muito bom” (Yalorisha Dedé de Boço Có *apud* Assunção, 2017, p. 33). Relatos como esse ocorrem ainda nos dias de hoje, principalmente nos feriados dos santos católicos sincretizados com o Candomblé, sendo possível encontrar festas de terreiros e procissões católicas cruzando o mesmo território, mostrando que a diversidade religiosa não é conflituosa.

Figura 24 – Festa dos Alabês, realizada pelo Ilê Ashe Ogum Sogbô, na rua Vila Sésamo



Fonte: Maria (2022).

A importância das ruas nos territórios negros se coloca como extensão das relações ali vividas e compartilhadas, permitindo a sociabilidade dos moradores e, por vezes,

contemplando a necessidade de espaços livres como a própria extensão das habitações. Além disso, o uso das ruas pela coletividade agrega pertencimento e identidade territorial, promove a interação entre seus moradores de forma independente da infraestrutura do local, readapta e reapropria, se necessário, atribui uma vitalidade urbana ao local que é pouco encontrada em cenários que dispõem de melhor infraestrutura na cidade.

A diversidade de usos, sejam pontuais ou religiosos, para crianças, jovens e/ou adultos, para Seu Luís Sá, “a Liberdade é isso, é compartilhar do pouco que se tem”. Dona Maria Pretinha (*apud* Assunção, 2017) relata que as festas realizadas na Camboa aconteciam nas ruas e quintais recém-entulhados do bairro, processo que aproximava os moradores desde o “entulhamento” das áreas alagáveis até as construções de suas casas e a organização dos eventos.

Weimer (2012) traz similaridades espaciais encontradas entre territórios negros e espacialidades negras e *kraals* africanos, como elucidado no capítulo anterior. A importância dada aos laços afetivos e familiares para a construção e manutenção do território é encontrada aqui, bem como as características culturais. Somando e ressignificando elementos da matriz africana ao cotidiano da vida urbana periférica, o movimento do *hip hop* é presente na comunidade e enuncia os problemas vivenciados e o aquilombamento como território negro no quilombo urbano.

Batalhas de rima estão presentes em calendários e pontos fixos, a partir de articulação comunitária de pessoas como Nicinha Durans, que entende o movimento “como forma de reivindicação dos nossos direitos, uma forma de dar voz aos moradores daqui da Liberdade”. A partir da diáspora, vê-se a importância atribuída ao movimento dos corpos nas experiências vivenciadas pela comunidade negra, assim como na capoeira, no samba, no reggae, nas religiões afro-brasileiras e em tantas outras manifestações presentes no cotidiano de territórios negros.

Como parte dos trabalhos desenvolvidos durante o Programa de Aceleração de Crescimento (PAC) Rio Anil²², executado entre os anos de 2008 e 2016, foi desenvolvido o Mapa Cultural do Rio Anil (vide anexo), com o intuito de fortalecimento identitário dos bairros impactados pelo programa, mapeando as inúmeras iniciativas culturais do Território Liberdade Quilombola (Silva, 2016). Frente ao estigma de violência e precariedade, essa iniciativa buscou elucidar sobre a riqueza cultural presente no território.

²² O programa, iniciado em 2008, tinha por objetivo erradicar o aglomerado de palafitas construídas na margem esquerda do Rio Anil, realocando seus moradores para prédios de apartamentos construídos nos bairros de intervenção do programa (Liberdade, Camboa, Fé em Deus e Alemanha) e construindo uma via limitando a construção de novas palafitas.

Para tanto, foi construída em conjunto com as comunidades, promovendo rodas de conversa, palestras e escutas com a população por intermédio da Secretaria Extraordinária de Igualdade Racial do Maranhão (SEIR/MA). Silva (2016, p. 117) acrescenta que “um percurso atribulado e nem sempre satisfatório no entendimento das peculiaridades socioculturais do território”, no entanto o melhor resultado obtido seria somar a autonomia comunitária e no entendimento de sua identidade enquanto quilombo urbano.

Entender, portanto, o Território Liberdade Quilombola somente a partir da origem de sua população não elucida sobre todas as facetas que compõem tal territorialidade negra: o período de ocupação, os terreiros e manifestações culturais ao longo do território, as relações de compadrio, territorialidades originadas a partir de famílias ou origem em comum. Essas e outras tantas características ajudam a exemplificar o quanto as territorialidades negras devem ser compreendidas inicialmente para que, assim, políticas e planos possam surgir com vista à manutenção da identidade destas.

5.3 O bairro do Coroadinho de dentro para fora

Pensar no Coroadinho, área composta por bairros de população majoritariamente negra que compõem um dos maiores aglomerados subnormais do Brasil, é pensar em bairros que surgem pela necessidade de habitar, pela face do racismo institucional e estrutural ao qual as pessoas afrodescendentes estão submetidas. Com muita frequência, o bairro tem seu nome estampado nas manchetes de jornais e programas televisivos da cidade, mas, em grande parte delas, somente ressalta o estigma de violência e a precariedade de sua infraestrutura e das habitações localizadas no território.

Para além de toda a imposição de pobreza, o Coroadinho e os bairros que nascem ao seu redor e compõem o hoje conhecido Polo Coroadinho trazem consigo traços identitários que ajudam a compor a história do território como território negro e direcionam para outros caminhos, que transpõem o estigma e alcançam novas possibilidades de emancipação de sua população, majoritariamente negra e pobre. De acordo com o Instituto da Cidade, Pesquisa e Planejamento Urbano e Rural (Incid, 2023), o Polo Coroadinho é composto por 16 bairros que se relacionam no território, onde os primeiros foram originados ainda na década de 1980.

Porém, para a população, não somente os dados estão defasados — atualmente, já são 37 comunidades —, como não existe um interesse público de realizar um estudo minucioso para a elaboração de levantamentos geográficos do território. Parte disso deve-se à ausência de uma lei de bairros municipal de São Luís, com delimitações dos bairros e levantamentos mais

precisos, mas, para a população, tais interesses esbarram no racismo e na compreensão superficial do território enquanto território de violência, de difícil articulação municipal e populacional.

Com base em relatos de moradores como Meire²³, Tati Pereira²⁴, Alexandre Pereira²⁵, Christianne²⁶ e Hugo²⁷, todos envolvidos em iniciativas em prol da população dos bairros, atualmente o Polo Coroadinho é composto por bairros consolidados, que representam lógicas distintas de ocupação. Não “estar no mapa” fala muito a respeito da exclusão e segregação socioespacial e racial presente no território.

Quadro 2 – Bairros que compõem o Polo Coroadinho
(continua)

TERRITÓRIOS DO POLO COROADINHO	
01	Coroadinho
02	Bom Jesus
03	Vila Primavera
04	Vila dos Frades
05	Vila Conceição
06	Sítio do Pica-Pau Amarelo
07	Vila São Sebastião
08	Alto do São Francisco
09	Vila Nice Lobão
10	Vila dos Nobres
11	Parque dos Nobres
12	Pindorama
13	Cidade de Deus
14	Parque Timbiras

Quadro 2 – Bairros que compõem o Polo Coroadinho

²³ Faz parte do Coletivo de Mulheres Negras da Periferia e é moradora da Vila Conceição, localizada no Polo Coroadinho.

²⁴ Secretária da Juventude Maranhense, moradora do bairro do Coroadinho.

²⁵ É morador do Bom Jesus, território localizado no Coroadinho e é presidente do Instituto Dica Ferreira.

²⁶ Faz parte do Neduc e é moradora do Bom Jesus.

²⁷ É presidente do Indesa e morador do Coroadinho.

(conclusão)

15	Salina do Sacavém
16	Vila Pocinha
17	Terra Preta*
18	Vila Maruim*
19	Novo Horizonte*
20	Nova Terra*

Fonte: IBGE (2022) e acréscimos feitos pelos moradores do Polo Coroadinho.

Nota: [*] Novas ocupações em processo de consolidação.

Conforme as informações disponibilizadas pelo IBGE (2022) no último Censo²⁸, a região do Coroadinho está em 8º lugar no ranking de periferias brasileiras, contendo 18.331 residências e 52.069 habitantes, sendo 70% de população negra. Porém, os dados contemplam somente as habitações em alvenaria, não contemplando as diversas “casas de palafita, taboca, de lona, um pessoal que ainda vive dessa forma” (Christiane Mendes, 27/02/2023).

Figura 25 – Imagem aérea de área do Coroadinho



Fonte: A Favela... (2023).

A ocupação do território é sinalizada como algo ainda em processo, visto que novas ocupações ainda emergem às margens dos bairros já consolidados a todo instante. A dimensão

²⁸ O Censo de 2022 ainda não traz os dados dos bairros atualizados, somente a população do município de São Luís em dados gerais e números sobre as maiores favelas brasileiras.

territorial do polo traz diversas realidades e necessidades habitacionais ao território, como palafitas, casas de taipa, casas localizadas em morros e encostas, casas construídas em madeira e outros materiais, como papelão, plástico etc.

O território, que cresceu às margens do Rio das Bicas e Bacanga, está inserido na maior área de preservação de São Luís, o Parque Estadual do Bacanga. A proximidade com a água traz à tona a fragilidade em meio a alagamentos e desmoronamentos, além da realidade do lixo, que a água dos rios e da chuva acaba levando consigo. É perceptível a presença de inúmeras sobreposições de mazelas e carências às quais essas comunidades estão sujeitas. O racismo ambiental é pauta nas realidades periféricas, que resulta na:

[...] falta de segurança ambiental em territórios urbanos e rurais de maioria populacional negra – impactada pela expropriação, poluição hídrica, atmosférica, pelos eventos climáticos extremos, pela moradia em áreas de risco, pelo despejo de resíduos, pelo não acesso aos serviços de saneamento básico, pelas enchentes, deslizamentos, dentre outros (Belmont, 2021).

Assim, como nas outras realidades de ocupação espontânea, o formato dos lotes e o desenho das ruas, ou seja, o que caracteriza a morfologia urbana do bairro, foram propostos e autoconstruídos pelos próprios moradores ao longo dos anos de ocupação e adensamento da área, sem contar com a presença inicial de nenhuma intervenção pública.

Desse modo, ao adentrar e cruzar os diversos territórios, é possível encontrar diferentes realidades sociais e padrões de ocupação, de loteamentos a ocupações espontâneas e autoconstruídas, de casas bem estruturadas a habitações construídas em madeira. Para Christiane Mendes, líder social no projeto Núcleo de Educação Comunitária do Coroadinho (Neduc), a pobreza e a violência ainda são latentes no dia a dia do território.

Nosso território é um território histórico né, mas que é muito pouco conhecido. As pessoas ainda têm esse estigma da violência aqui da comunidade na cabeça delas. Infelizmente é um ambiente também de território faccionado, então não é uma só facção, são várias. A gente que é líder social tem um modo operante de trabalhar com eles né, mas a gente também precisa ter muito cuidado (Christianne Mendes, 27/02/2023).

O fato de ser um território faccionado é, atualmente, um dos resultados da guerra às drogas presente na sociedade brasileira. Moura (1988) versa sobre a condição precarizada imposta à população negra, que passa por um permanente processo de “imobilismo social”, imposto desde a sociedade escravista e sofisticando-se de forma a mantê-la nos últimos estratos sociais. O fato de a guerra às drogas estar presente em territórios como o Coroadinho é, para o autor, uma construção ideológica que insiste em colocar o corpo negro como algoz, o

responsável por todo o sistema do tráfico, o traficante e seus modos de vida limitados a isso.

Porém, nesta pesquisa, o objetivo não foi apenas entender o processo de formação do território, como também protagonizar os aspectos que vão além de imposições externas e se amparam na ancestralidade, afrodescendência e africanidade como característica essencial na construção de territórios negros. Ainda que pobreza e violência sejam pautas pertinentes ao falar do Coroadinho, Hugo Cruvel, presidente do Instituto de Desenvolvimento Social Ativar (Indesa), de atuação no território, fala acerca da necessidade de entender o bairro para além do estigma, sendo compreendido somente através da padronização que o termo “favela” impõe:

A gente tá falando de uma comunidade negra, por ser quase a sua totalidade né, e aí existe esses abismos, contrastes sociais muito grandes ainda aqui no território. Então a gente observa isso. E aí as vezes as pessoas generalizam muito né, essa fala de periferia, porque as vezes a pessoa acaba inferiorizando demais, jogando como se a gente tivesse lá no fundo do poço. As ocupações de fora, a exemplo do Complexo da Maria no Rio de Janeiro que foi uma comunidade que eu visitei, é uma ocupação completamente diferente da nossa aqui, então a gente não pode se restringir a essas comparações. A comunidade precisa se reconhecer como composta por pessoas descendentes diretos de quilombos, descendente de quem veio lá da baixada e etc., por exemplo a minha família é toda de São Vicente Férrer. Minha mãe quando veio foi lá pro quilombo da Liberdade porque todo mundo foi pra lá, lá na Floresta, e todo mundo veio foi em busca de possibilidades de vida. De lá que ela veio pro Coroadinho (Hugo, 23/05/2023).

Em sua fala, Hugo levanta o aspecto de que o bairro da Liberdade teve um papel importante na migração inicial dessas famílias advindas da Baixada Maranhense, cumprindo o que seria o “quilombo transplantado”, no qual um grande número de pessoas impactou a construção das territorialidades negras que, atualmente, é possível identificar no território, com trechos e ruas com pessoas de origem em comum, que trouxeram costumes, brincadeiras, credos e histórias que fazem parte do repertório característico da própria Liberdade.

Com o Coroadinho, tal característica está presente, no entanto em menor grau. Por conta de seu processo de ocupação ser mais recente, datado em 46 anos de existência, ainda não finalizado, muitos dos primeiros moradores vieram de outros bairros periféricos de São Luís, mesmo que sejam de origem de outros municípios da Baixada. O processo de migração em massa que a capital maranhense vivenciou, entre as décadas de 1930 e 1980, contribuiu no adensamento dos territórios negros e periféricos que já existiam e originou outros bairros, seguindo a mesma lógica dos existentes: ocupações espontâneas nos vazios urbanos, próximas ao centro consolidado ou aos eixos de expansão da cidade.

Os espaços de comércio são ambientes de sociabilidades próprias nos bairros e remetem aos comércios de rua, proibidos pelos códigos de posturas municipais ainda no período

escravocrata, simbolizando vitalidade urbana, relações construídas com moradores e manutenção de memórias a partir de costumes próprios. Nesse cenário, os mercados, espaço mais democrático onde era possível o trânsito livre de pessoas escravizadas e livre, carregam territorialidades específicas até a atualidade.

O Coroadinho carrega, junto à imponência territorial, o empreendedorismo e o potencial econômico presente na sua população, que possui 104 micro e pequenas empresas, 958 microempreendedores individuais e 1.365 comércios cadastrados (Instituto Marielle Franco, 2022), revelando o potencial não somente de gerar renda, mas de girar a economia do bairro para crescimento da comunidade como um todo. Ademais, a cultura tem forte presença no território, ainda que não seja protagonizada como tal.

É de origem do Coroadinho o nome de maior referência no Cacuriá do estado, Dona Teté. O cacuriá é uma dança popular e conhecida como o carimbó das caixeiras, que, após as festas do Divino Espírito Santo, se reuniam para celebrar, dançar e tocar caixa. Almerice da Silva Santos, a Dona Teté, foi moradora do bairro Coroadinho e cresceu sob as influências das caixeiras, mas somente aos 50 anos entrou para o ramo cultural com o Cacuriá de Dona Teté, muito conhecido e reverenciado até os dias de hoje.

A presença de bois, tambores de crioula e outras diversas manifestações culturais características do estado é percebida no território. O Tambor de Crioula do Mestre Felipe, com 50 anos de existência, tem origem na cidade de São Vicente Férrer, onde seu fundador Felipe Neves nasceu. Ao migrar para São Luís, trouxe para seu território de moradia seus costumes e heranças da comunidade natal e fundou o Tambor União de São Benedito, o qual viria a se tornar o Tambor de Mestre Felipe no futuro (Cardoso; Barros; Gonçalves, 2019).

Figura 26 – Mestre Felipe junto a outros dois grandes nomes do Tambor de Crioula do Maranhão, Leonardo e Nivô



Fonte: Rabello (2023).

Ainda após o falecimento do Mestre Felipe, o tambor segue em funcionamento na Vila Conceição, no Coroadinho, onde ainda ocorre o Tambor de Ponta de Rua. Como o nome já sugere, o evento acontece desde 1972, cujos integrantes se reúnem para tocar e dançar tambor, sem finalidade de arrecadação de recursos financeiros (Cardoso; Barros; Gonçalves, 2019). Tal confraternização ocorre como uma festa, em que se toca tambor em devoção a São Benedito.

Amigos, familiares e vizinhança se unem com diversidade de comida e bebida, e os vínculos comunitários são renovados. Assim como é possível encontrar na Liberdade e na Madre Deus, a noção de familiaridade permanece, da mesma maneira que as manifestações culturais e festivas acontecem nas ruas, tornando convidativas à comunidade. Como explicam Cardoso, Barros e Gonçalves (2019, p. 4), “a organização do tambor se dá em um contexto de ‘uma grande família’, para ser exato, eles próprios se denominam ‘turma’. Cada integrante é tratado como um parente próximo, assim como os visitantes”.

Sendo um território de história recente, a população se articula com o objetivo de pressionar o poder público para a implantação de equipamentos públicos e investimentos em cultura e educação necessários para abarcar um território tão vasto e diverso. Enquanto isso, o papel das instituições e organizações não governamentais (ONGs) inseridas no contexto dos bairros, lideradas por moradores dos territórios de atuação, demonstra a preocupação com a emancipação de sua população frente à pobreza e ao racismo.

Dessa forma, são realizados cursos de fotografia, batalhas de rap/passinho, cursos formativos e profissionalizantes em prol do empreendedorismo no território, rodas de tambor de crioula e mesmo festivais de beleza negra, com o intuito de elucidar a população sobre o tema, para que haja um entendimento maior acerca de suas origens e histórias, além de trazer novas narrativas para um território marcado por estigmas que foram negativamente atribuídos aos territórios negros periféricos.

Figura 27 – Roda de tambor de crioula realizada, pelo Coletivo Mulheres Negras da Periferia, em 2019



Fonte: Pereira (2019).

É possível compreender a importância de articulações internas para a manutenção dos aspectos característicos dos territórios e comunidades negras, que podem ser suprimidos e perdidos como resultado de sucessivas imposições de padronização e anulação cultural. Como visto, em diferentes realidades, a cultura e identidade negra pode ser compreendida enquanto valor cultural atribuído a um território, seja pelas manifestações culturais, pelas organizações comunitárias ou mesmo pelas diferentes formas de utilização dos espaços públicos.

O Coroadinho segue esse exemplo, ainda que sob estigma de território violento, onde a população vive a realidade de um espaço faccionado e dividido, inúmeras iniciativas no local vêm se articulando para não apenas promover possibilidades de educação e trabalho à população, mas também retomar saberes, costumes e identidades próprias do bairro a fim de auxiliar no entendimento e na identificação enquanto território negro.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa foi elaborada com o intuito de somar ao urbanismo a partir do entendimento da territorialidade negra e sua influência na produção do espaço. Após o levantamento bibliográfico contendo um histórico do processo de urbanização brasileira, sob um viés racial, fica perceptível para onde a população negra foi destinada e as imposições de precariedade às quais foi submetida. Seja nos planos urbanísticos, nos discursos e nas teorias desenvolvidas, na imigração europeia para miscigenação da população brasileira, nos códigos e legislações desenvolvidas para padronizar os comportamentos e usos dos espaços, os bairros majoritariamente negros sempre estiveram às margens do desenvolvimento, dos estudos e de qualquer qualificação enquanto território digno e de repertório ancestral.

Dessa maneira, atribuir conceitos próprios é necessário para a compreensão e o estudo fidedigno de tais espaços, que vão além dos conceitos de bairros populares, periferias ou aglomerados urbanos, são territórios compostos por população majoritariamente negra e afrodescendente, que imprimem em seus espaços de convívio e moradia dinâmicas próprias de uso e manutenção que podem ser encontradas nas bases de formação da cultura africana, compartilhando de raízes em comum.

Tal informalidade não resume à vivência ou à dinâmica de concepção dos lugares, o fato de tais características estarem amplamente presentes nas periferias brasileiras só reitera o fato de ser o espaço onde a maioria da população negra está. Majoritariamente presente desde a formação dos bairros, tendo em vista que os estudos remontam a origem das periferias à abolição da escravidão, seria correto afirmar que a formação dos espaços segue uma lógica afrodescendente.

A partir dos estudos elaborados por Hall (2003), é possível compreender o papel da cultura na própria constituição de identidades étnico-raciais, influenciando na construção de territorialidades específicas dos grupos. O que hoje é compreendido e, em diversos casos, generalizado como cultura popular deve-se a um processo de padronização e distinção a uma dita alta cultura, amparada pelo racismo para diferenciar e inferiorizar tais práticas e modos de vida.

Hall (2003) também contribui no entendimento de que a cultura passa a ser celebrada enquanto identidade pelo capitalismo a partir da pós-modernidade, porém somente com o objetivo de consumo e entretenimento de interesse ao capital e às classes detentoras deste. Assim, é possível compreender a atribuição de manifestações como o bumba meu boi ou o tambor de crioula como pertencentes à cultura maranhense, embora inicialmente fossem

abolidos e enquadrados como crimes de vadiagem pelos Códigos de Posturas Municipais de São Luís.

Sendo entendidos como produtos para o consumo e o turismo, o Estado e o capital tratam de evidenciar tais características enquanto patrimônio cultural a ser resguardado, ou como Hall (2003) acrescenta, a cultura étnica enquanto estética. Porém, os territórios negros não podem ser reduzidos a esses ideais de consumo, assim como existem territórios negros que não caberão nesse modelo de exportação cultural e são inferiorizados, embora dividam as mesmas características como territórios negros, como o entendimento da Madre Deus como bairro cultural e a estigmatização do Coroadinho — e de Fátima — como bairro violento.

Os territórios negros, aqui representados pelo quilombo urbano da Liberdade e pelos bairros do Coroadinho e Madre Deus, apresentam características que os assemelha a outros bairros periféricos a partir da cultura, dos usos dos espaços, da religião, das relações de compadrio e familiaridade entre moradores e até territorialidades criadas a partir de origens em comum, considerando as famílias advindas de comunidades remanescentes de quilombos localizados nas áreas rurais da Baixada Maranhense. Essas características, mesmo de forma distinta, são perceptíveis nos três territórios abordados no último capítulo da pesquisa.

Nesse bojo, Weimer (2012) e Cunha Junior (2001) colaboram ao acrescentar que as similaridades encontradas nos territórios são herdadas a partir de uma origem em comum, na filosofia presente nas sociedades africanas de onde originaram as milhares de pessoas negras que migraram para o Brasil, seja na condição de escravizados, ou não. A alegria é considerada força vital a partir da filosofia africana, e essa manifesta-se nas relações, na religiosidade ou mesmo nas vivências cotidianas.

O bairro da Madre Deus, hoje entendido como bairro cultural, traz em sua gênese a ocupação predominantemente negra, marcada pela presença de dois dos primeiros terreiros de tambor de mina do Maranhão, a Casa das Minas e a Casa Nagô, no que seria a periferia do primeiro centro comercial e político da cidade de São Luís, assim como o bairro do Desterro. Ante esse cenário, Jesus (2015) e Ferretti (2008) ajudam a compreender que, ainda antes de a abolição ser promulgada e entendida como novo modelo de sociedade brasileira (a liberdade), os modos de vida já eram banalizados e diminuídos conforme a cidade mais negra ficava.

Muito se deve à assimilação do ser negro como o ser inferiorizado, à colonização presente na sociedade, nos livros, na medicina. Hoje, no século XXI, para que seja possível compreender os territórios negros, é necessário entender inicialmente que a periferia, antes de um território com identidade própria, foi criada a partir das lógicas de exclusão e segregação socioespacial e racial. O mesmo cenário é visto na concepção dos bairros que formam o

quilombo urbano da Liberdade — Camboa, Liberdade, Fé em Deus e Diamante.

A partir da necessidade do habitar, um espaço foi criado por meio de sucessivos aterros em áreas de mangue, e familiaridades foram mantidas, reelaboradas e criadas para que o espaço de carência urbana se tornasse efetivamente um território próprio, onde, mediante a história e as vivências, recebeu a titulação enquanto primeiro quilombo urbano do Maranhão. Simbolicamente, a titulação abre caminhos para estudos dos territórios negros em ambientes urbanos, bem como incentiva que outros territórios negros possam buscar na sua história e na história de sua população as raízes, saberes e cultura compartilhadas, que amparam e definem a comunidade para além de um espaço de carência urbana.

A dificuldade de compreensão do território do Coroadinho parte inicialmente da escassez de dados e informações territoriais atualizadas, já que ainda hoje existem bairros não mapeados. Ainda que essa não seja uma pesquisa focada em proporções quantitativas acerca da população dos bairros, os dados colaboram na compreensão dos relatos realizados pelos moradores sobre o território, sua formação e população. Essa análise da territorialidade negra nos bairros ainda encontra dificuldade considerando a realidade resultante da violência e do tráfico de drogas nas comunidades, o que, por vezes, impediu o avanço das pesquisas com os moradores de maneira mais autônoma, percorrendo os bairros do Polo Coroadinho.

Nessa ótica, concordamos com Ramos (2007) quando diz ser essencial incorporar ao planejamento urbano metodologias que considerem as práticas e percepções dos territórios negros, no sentido de somar não somente no sentido de qualidade de vida aos seus moradores, mas atrelando também o respeito aos seus modos de vida, cotidianos e valores impressos no local. Levando em conta o contingente populacional e a importância da identidade negra na construção da cultura brasileira, desconsiderar ou diminuir a relevância da pesquisa desses territórios, assim como os africanos, reflete o racismo presente nos estudos do urbanismo e planejamento urbano, bem como a priorização do urbanismo europeu e sua influência sobre o planejamento das cidades brasileiras. É preciso compreender os caminhos e as possibilidades para reverter esse quadro de inferiorização e as políticas públicas necessárias para a promoção de reconhecimento, infraestrutura e dignidade aos territórios negros brasileiros.

REFERÊNCIAS

A FAVELA tá no clima: problema climáticos e socioambientais do Coroadinho. Direção: Hannah Letícia. São Luís: Projeto Pretas Climáticas, 2023. 1 vídeo (7 min 44 s). Publicado no canal Paulo Vilela. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Ps2iE7t5KFM>. Acesso em: 5 abr. 2023.

ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. São Paulo: Jandaíra, 2018.

ARAÚJO, C. R. P.; PIO, M. A. J. Ocupação, crescimento urbano desordenado e criminalidade: a luta por moradia no bairro do Coroadinho, **Revista de Movimentos Sociais e Conflitos**, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 32-50, 2019. Disponível em: <https://www.indexlaw.org/index.php/revistamovimentosociais/article/view/6007>. Acesso em: 5 fev. 2023.

ASSUNÇÃO, M. R. Resgatando o carnaval de rua: a fuzarca maranhense contra a homogeneização nacional-global. **Revista USP**, São Paulo, n. 48, p. 159-178, 2000-2001. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/32899>. Acesso em: 5 fev. 2023.

ASSUNÇÃO, M. R. **De caboclos a bem-te-vis**: formação do campesinato numa sociedade escravista, Maranhão (1800-1850). São Paulo: AnnaBlume, 2015.

ASSUNÇÃO, A. V. L. L. **“Quilombo urbano”, Liberdade, Camboa e Fé em Deus**: identidade, festas, mobilização política e visibilidade na cidade de São Luís, Maranhão. 2017. 162 f. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2017. Disponível em: <https://repositorio.uema.br/handle/123456789/762>. Acesso em: 10 mar. 2023.

BASTOS, T. Da “monstruosidade” à irreverência: a tradição secular genuína do fofão. **Imirante**, São Luís, 15 fev. 2020. Disponível em: <https://imirante.com/oestadoma/noticias/2020/02/15/da-monstruosidade-a-irreverencia-a-tradicao-secular-genuina-do-fofao>. Acesso em: 5 fev. 2023.

BELMONT, M. Periferias são o alvo do racismo ambiental. **Periferia em Movimento**, São Paulo, 1 nov. 2021. Disponível em: <https://periferiaemmovimento.com.br/artigoracismoambientalcop26/>. Acesso em: 5 abr. 2023.

BOLAFFI, G. Habitação e urbanismo: o problema e o falso problema. In: MARICATO, E. (org.). **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. p. 37-70.

BOXER, C. **O império marítimo português (1415-1825)**. Trad. Ana Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRAGA, Y. M. R. O. **Território étnico**: conflitos territoriais em Alcântara, Maranhão. 2011. 156 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento, Universidade do Vale do Paraíba, São José dos Campos. Disponível em:

<https://seppirhomologa.c3sl.ufpr.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/2959/Conflitos%20territoriais%20em%20Alcantara.pdf?sequence=-1&isAllowed=y>. Acesso em: 5 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, DF: Presidência da República, 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 5 maio 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares. **Bumba meu boi**. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2016. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/bumba-meu-boi>. Acesso em: 13 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares. **Fundação Palmares certifica 103 quilombos em 2017**. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2017. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/?p=46307>. Acesso em: 10 maio 2023.

BURNETT, F. L. Urbanização modernista em São Luís na década de setenta: o zoneamento enquanto estratégia de segregação social. *In: DOCOMOMO NORTE-NORDESTE*, 1., Recife, 2006. **Anais [...]**. Recife: UFPE; Unicap; Ceci; MDU, 2006. p. 43-44.

BURNETT, F. L. **São Luís por um triz**: escritos urbanos e regionais. São Luís: Editora UEMA, 2012.

BURNETT, F. L.; SILVA, J. B. V. O espaço da ciência e da técnica na urbanização de assentamentos precários: uma análise da gestão do PAC Rio Anil em São Luís, Maranhão. *In: SEMINÁRIO NACIONAL SOBRE URBANIZAÇÃO DE FAVELAS*, 1., 2014, São Bernardo do Campo. **Anais eletrônicos [...]**. São Bernardo do Campo: UFMG, 2014. Disponível em: http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/01_biblioteca/arquivos/vieira_14_o_espaco_da_ciencia.pdf. Acesso em: 5 maio 2023.

CAMÊLO, J. C. P. **Fachadas da inserção**: a saga da civilidade em São Luís do Maranhão. São Luís: Café & Lápis; Editora UEMA, 2012.

CAMPOS, A. **Do quilombo à favela**: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CAMPOS, A. O. As questões étnico-raciais no contexto de segregação socioespacial na produção do espaço urbano brasileiro: algumas considerações teórico-metodológicas. *In: SANTOS, R. E. (org.). Questões urbanas e racismo*. Brasília, DF: ABPN, 2012. p. 68-103.

CARDOSO, L.; BARROS, N.; GONÇALVES, T. Lógicas de produção no tambor de crioula: a organização do circuito cultural da turma de Mestre Felipe. *In: JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS*, 9., 2019, São Luís. **Anais eletrônicos [...]**. São Luís: UFMA, 2019. Disponível em: http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2019/images/trabalhos/trabalho_submissaoId_167_1675c9ccf0cc8aa2.pdf. Acesso em: 5 abr. 2023.

CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2023.

CARNEIRO, E. **O quilombo de Palmares**. São Paulo: Nacional, 1988.

CARRIL, L. F. B. **Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2006.

CARVALHO, L. G.; FIGUEIREDO, W. A. S. Da festa ao ativismo no Quilombo da Liberdade: a atuação de mulheres no bumba meu boi durante a pandemia de Covid-19. **Revista Antropolítica**, Niterói, v. 54, n. 3, p. 22-47, 2022. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/54928/33168>. Acesso em: 5 mar. 2023.

CAVALCANTI, M. L. V. C. A Casa das Minas de São Luís do Maranhão e a saga de Nã Agontimé. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 387-429, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2238-38752019v923>. Acesso em: 10 mar. 2023.

CERQUEIRA, C. C. G.; SILVA, E. F. A. **Madre Deus: patrimônio da alegria**. São Luís: [s. n.], 2019. Disponível em: https://issuu.com/eduardoaguilar92/docs/livro_madre_deus_patrim_nio_da_alegria. Acesso em: 10 mar. 2023.

COROADINHO EM FOCO. **História da fundação do Coroadinho**. São Luís, 15 fev. 2011. Disponível em: <http://coroadinhoemfoco.blogspot.com/2011/02/assim-foi- ocomeco.html>. Acesso em: 9 mar. 2023.

COSTA, J. B.; GROSGOUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 15-24, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6077>. Acesso em: 10 mar. 2023.

CUNHA, G. **Maranhão 1908: álbum fotográfico de Gaudêncio Cunha**. São Luís: Tipogravura Texeira, 1908.

CUNHA, P. Fotos históricas do festejo de São Pedro na Madre Deus. **O Imparcial**, São Luís, 27 jun. 2019. Disponível em: <https://oimparcial.com.br/entretenimento-e-cultura/2019/06/fotos-historicas-do-festejo-de-sao-pedro/2/#the-post>. Acesso em: 5 jun. 2023.

CUNHA JUNIOR, H. Africanidade, afrodescendência e educação. **Revista Educação em Debate**, Fortaleza, ano 23, v. 2, n. 42, p. 5-15, 2001. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/14604>. Acesso em: 10 mar. 2023.

CUNHA JUNIOR, H. Afrodescendência e espaço urbano. In: CUNHA JUNIOR, H. A.; RAMOS, M. E. R. (org.). **Espaço Urbano e Afrodescendência**. Fortaleza: Edições UFC, 2007a. p. 62-87.

CUNHA JUNIOR, H. O etíope: uma escrita africana. **Educação Gráfica**, Bauru, v. 11, p. 1-10, 2007b. Disponível em: <https://www.educacaografica.inf.br/artigos/o-etiope-uma-escrita-africana>. Acesso em: 10 mar. 2023.

CUNHA JUNIOR, H. Bairros negros: a forma urbana das populações negras no Brasil. **Revista da ABPN**, Goiânia, v. 11, p. 65-86, 2019. Edição Especial. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/683/611>. Acesso em: 15 mar. 2023.

CUNHA JUNIOR, H. Urbanismo africano: 6000 anos construindo cidades (uma introdução ao tema). **Revista Teias**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 62, p. 371-382. 2021. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?pid=S1982-03052020000500371&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 15 mar. 2023.

EDUARDO, O. C. **The negro in Northern Brazil**: a study in acculturation. New York: J. J. Augustin Publisher, 1948.

FERREIRA, A. J. A. **A produção do espaço urbano em São Luís do Maranhão**: passado e presente; há futuro. São Luís: EdUFMA, 2014.

FERREIRA, R. **Morro da Bela Vista**. São Luís, 30 nov. 2022. Facebook: Madre Deus (bairro cultural) @madredeusslz. Disponível em: <https://m.facebook.com/photo.php?fbid=2468667309947183&set=a.103996719747599&type=3>. Acesso em: 5 abr. 2023.

FERRETTI, M. **Desceu da Guma**: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – A Casa Fati-Ashanti. São Luís: EdUFMA, 2000.

FERRETTI, S. **Notas sobre Querebentan de Zomadonu**: etnografia da Casa das Minas. São Luís do Maranhão: EdUFMA, 1985.

FERRETTI, S. **Contribuição cultural do negro na sociedade maranhense**. São Luís: EdUFMA, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufma.br/jspui/handle/1/292>. Acesso em: 5 jun. 2019.

FERRETTI, S. **Querebentã de Zomadônu**: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FRANKENBERG, R. **A miragem de uma branquidade não marcada**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

GILROY, P. **O Atlântico negro**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2012.

GRAFMEYER, Y. **Sociologia urbana**. Sintra: Publicações Europa-América, 1994.

HAESBAERT, R. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, Niterói, v. 9, n. 17, p. 19-46, 2007. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13531>. Acesso em: 15 mar. 2023.

HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG;

Brasília, DF: Unesco Brasil, 2003.

INSTITUTO DA CIDADE, PESQUISA E PLANEJAMENTO URBANO E RURAL. **Mapa de evolução urbana de São Luís**. São Luís: Incid, 2010. Escala 1:20.000.

INSTITUTO DA CIDADE, PESQUISA E PLANEJAMENTO URBANO E RURAL. **Mapa de aglomerados subnormais da zona urbana de São Luís**. São Luís: Incid, 2012. Escala 1:20.000.

INSTITUTO DA CIDADE, PESQUISA E PLANEJAMENTO URBANO E RURAL. **Mapa dos bairros do Polo Coroadinho**. São Luís, 2023. Escala 1:4.000.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010: resultados**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/resultados.html>. Acesso em: 4 maio 2023.

INSTITUTO MARIELLE FRANCO. Coroadinho (favela). *In*: INSTITUTO MARIELLE FRANCO. **Dicionário de Favelas Marielle Franco**. Rio de Janeiro: Instituto Marielle Franco, 2022. Disponível em: [https://wikifavelas.com.br/index.php/Coroadinho_\(favela\)](https://wikifavelas.com.br/index.php/Coroadinho_(favela)). Acesso em: 5 abr. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022: resultados**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>. Acesso em: 4 maio 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Aglomerados subnormais: o que é**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/15788-aglomerados-subnormais.html?=&t=o-que-e>. Acesso em: 4 maio 2023.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão**: dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil. São Luís: Iphan/MA, 2011.

JESUS, M. G. **Racismo e decadência**: sociedade, cultura e intelectuais em São Luís do Maranhão. 2015. 181 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-11052016-130154/pt-br.php>. Acesso em: 4 maio 2023.

LEFEBVRE, H. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2006.

LEITE, F. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. **África**: Revista do Centro de Estudos Africanos, São Paulo, n. 18-19, p. 103-118, 1997. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74962>. Acesso em: 15 mar. 2023.

LEITE, C. M. A. M. Silva. **Entre a preservação e a expansão: setenta anos de planejamento urbanístico em São Luís do Maranhão**: do traçado colonial ao plano moderno e à prática contemporânea (1936-2006). 2018. 592 f. Tese (Doutorado em Urbanismo) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2018. Disponível em:

https://www.repository.utl.pt/bitstream/10400.5/16381/1/Tese%20de%20Doutoramento_%20Carolina%20%20Leite%20.pdf. Acesso em: 5 abr. 2023.

LOPES, J. A. V. **Capital moderna e cidade colonial: o pensamento preservacionista na história do urbanismo ludovicense**. 2004. 192 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Urbano) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/3557>. Acesso em: 5 abr. 2023.

LOPES, J. A. V. (coord.). **São Luís Ilha do Maranhão e Alcântara: guia de arquitetura e paisagem**. São Luís: Iphan/MA; Sevilla: Junta de Andalucí, 2008. Disponível em: https://antigo.mdr.gov.br/images/stories/ArquivosSNPU/Biblioteca/ReabilitacaoAreasUrbanas/Sao_Luis_Guia_Arquitetura_Paisagem.pdf. Acesso em: 15 mar. 2023.

MARANHÃO. Biblioteca Pública Benedito Leite. **Álbum do Maranhão – 1923**. São Luís: Companhia Fabril Maranhense, 1923. Disponível em: <http://casas.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital/>. Acesso em: 5 fev. 2023.

MARANHÃO. Secretaria de Estado da Cultura. **Plano Estadual da Cultura 2015-2025: políticas de estado para a cultura: o direito a ter direito à cultura**. São Luís: Secma, 2014. Disponível em: <https://cultura.ma.gov.br/uploads/secma/docs/PLANO-ESTADUAL-DE-CULTURA-Livro.pdf>. Acesso em: 5 maio 2023.

MARANHÃO. **Lei nº 10.871, de 13 de junho de 2018**. Declara como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Maranhão as manifestações culturais da Região da “Grande Madre Deus” no Município de São Luís, dentre outras providências. São Luís: Governo do Estado, 2018. Disponível em: <https://leisestaduais.com.br/ma/lei-ordinaria-n-10871-2018-maranhao-declara-como-patrimonio-cultural-imaterial-do-estado-do-maranhao-as-manifestacoes-culturais-da-regiao-da-grande-madre-deus-no-municipio-de-sao-luis-dentre-outras-providencias>. Acesso em: 5 maio 2023.

MARIA, Brena. **Festa dos Alabês**. São Luís, 1 out. 2022. Instagram: Ilê Ashe Ogum Sogbô @ileasheogumsogbo. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CjLBe81ORPV/>. Acesso em: 5 abr. 2023.

MARICATO, E. Autoconstrução, a arquitetura possível. In: MARICATO, E. (org.). **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. p. 71-94.

MARICATO, E. As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias: Planejamento urbano no Brasil. In: ARANTES, O. B. F.; VAINER, C.; MARICATO, E. (org.). **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 121-192.

MASULLO, Y. A. G. **Avaliação da dinâmica espacial da dengue em relação às questões socioambientais no distrito sanitário da COHAB no município de São Luís – MA**. 2013. 142 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Socioespacial e Regional) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2013. Disponível em: <http://repositorio.uema.br/handle/123456789/704>. Acesso em: 5 abr. 2023.

MATOS, H. R. C. **Análise toponímica de 81 nomes de bairros de São Luís-MA**. 2014. 347 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/8930>. Acesso em: 5 abr. 2023.

MIGNOLO, W. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. *In*: SANTOS, B. S. **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortês, 2006. p. 667-710.

MORRISON, A. **The tramways (and other railways) of São Luís, Maranhão state, Brazil**. [S. l.: s. n.], 2011. Disponível em: <http://www.tramz.com/br/sl/sl.html>. Acesso em: 9 jul. 2023.

MOTA, A. S. Família e fortuna no Maranhão setecentista. *In*: COSTA, W. C. (org.). **História do Maranhão: novos estudos**. São Luís: EdUFMA, 2004. p. 51-79.

MOURA, C. Estratégia do imobilismo social contra o negro no mercado de trabalho. **Revista São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 44-46, 1988. Disponível em: http://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v02n02/v02n02_08.pdf. Acesso em: 5 abr. 2023.

MOURA, C. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 5. ed. Teresina: EdUESPI, 2021.

MUNANGA, K. A antropologia e a colonização em África. **Estudos Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 44-48, 1978.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

OYĚWÙMÍ, O. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. Trad. Juliana Araújo Lopes. Dakar: Codesria, 2004.

PANTA, M. A. S. **Relações raciais e segregação urbana: trajetórias negras na cidade**. 2018. 298 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/157155>. Acesso em: 5 abr. 2023.

PAXECO, M. F. **Geografia do Maranhão**. São Luiz: Tipografia Teixeira, 1922.

PEREIRA, G. L.; SILVA, N. A. Des-embranquecer a cidade: apontamentos sobre os marcadores territoriais da negritude. *In*: Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional, 18., Natal, 2019. **Anais eletrônicos** [...]. Natal: Anpur, 2019. Disponível em: <https://xviiienganpur.anpur.org.br/anaisadmin/capapdf-sl.php?reqid=179>. Acesso em: 5 abr. 2023.

PEREIRA, J. A. Quilombos urbanos. *In*: SILVA, C. (org.). **Africanidades e relações raciais: insumos para políticas públicas na área do livro, leitura e bibliotecas no Brasil**. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2014. p. 48-50.

PEREIRA, N. **A Casa das Minas**: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1947.

PEREIRA, Rodrigo. **Roda de tambor de crioula realizado pelo Coletivo Mulheres Negras da Periferia**. São Luís, 18 dez. 2019. Instagram: Mulheres Negras da Periferia @coletivo.mulheresnegras. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B6Nxn1tJi1Y/>. Acesso em: 6 jun. 2023.

PEREIRA, R. **Líderes e articulações comunitárias se articulam em prol da favela**. São Luís, 25 abr. 2020. Instagram: Rodrigo Pereira @rp_rodrigopereira. Disponível em: https://www.instagram.com/p/B_aJenbD-v8/. Acesso em: 6 jun. 2023.

QUIJANO, A. “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas. In: FORGUES, R. (ed.). **José Carlos Mariátegui y Europa**: el otro aspecto del descubrimiento. Lima: Amauta, 1993. p. 167-187.

QUIJANO, A. O que é essa tal de raça? In: SANTOS, R. E. **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais**: o negro na Geografia do Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 43-52.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

RABELLO, W. Tambor de Crioula do Mestre Felipe celebra 50 anos de existência. In: JORNAL PEQUENO. **Blog do Wellington Rabello**. São Luís, 5 maio 2023. Disponível em: <https://jornalpequeno.blog.br/wellingtonrabello/2023/05/05/tambor-de-crioula-do-mestre-felipe-celebra-50-anos-de-existencia/>. Acesso em: 10 jun. 2023.

RAMOS, M. E. R. **Território afrodescendente**: leitura de cidade através do bairro da Liberdade. 2007. 190 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/11986>. Acesso em: 5 maio 2023.

RAMOS, M. E. R. **Bairros negros**: uma lacuna nos estudos urbanísticos – um estudo empírico-conceitual no Bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador (Bahia). 2013. 283 f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. Disponível em: https://ppgau.ufba.br/sites/ppgau.ufba.br/files/tese_defesa_estela.pdf. Acesso em: 5 abr. 2023.

RIBEIRO JUNIOR, J. R. B. **Formação do espaço urbano de São Luís**: 1612-1991. São Luís: Edições FUNC, 1999.

RODRIGUES, R. S. Entre o passado e o agora: diáspora negra e identidade cultural. **Revista Epos**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 1-17, 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-700X2012000200008. Acesso em: 5 abr. 2023.

RODRIGUES, N. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Salvador: Livraria Progresso, 1957.

ROLNIK, R. História urbana: história na cidade? *In*: FERNANDES, A.; GOMES, M. A. A. F. **Cidade e história: modernização das cidades brasileiras nos séculos XIX e XX**. Salvador: UFBA, 1992. p. 27-30.

ROLNIK, R. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. *In*: SANTOS, R. E. (org.). **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na geografia do Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 75-90.

ROLNIK, R.; BONDUKI, N. Periferia da grande São Paulo: reprodução do espaço como expediente de reprodução da força de trabalho. *In*: MARICATO, E. (org.). **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. p. 117-154.

SAKAMOTO, J. **Cazumbá na floresta**. São Luís, 28 jun. 2022. Instagram: Jonas Sakamoto @jonassakamoto. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CfXfp6EpHTP/>. Acesso em: 6 jun. 2023.

SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1995.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 23-72.

SANTOS, R. E. Sobre as espacialidades das relações raciais: raça, racialidade e racismo no espaço urbano. *In*: SANTOS, R. E. (org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis: DP et Alti; Brasília, DF: ABPN, 2012. p. 36-66.

SANTOS, S. P. **Da Atenas à Jamaica brasileira: imaginários sobre São Luís na mídia maranhense**. 2003. 190 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2003. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/127534>. Acesso em: 5 abr. 2023.

SÃO LUÍS. **Código de Posturas do Município de São Luís**. São Luís: Câmara Municipal, 1842.

SILVA, J. B. V. **Tudo isso era maré: origens, consolidação e erradicação de uma favela de palafitas em São Luís do Maranhão**. 2016. 140 f. Dissertação (mestrado) – Escola de Arquitetura, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/MMMD-AJJKW4>. Acesso em: 5 abr. 2023.

SILVA, L. M. **Propriedades, negritude e moradia na produção da segregação racial da cidade: cenário Belo Horizonte**. 2018. 241 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Escola de Arquitetura, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/MMMD-B7CGVF>. Acesso em: 5 abr. 2023.

SOARES, C. E. L. A metrópole dos escravos. Resenha de “A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850”, de Mary Karasch. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 25-26, p. 421-425, 2001.

Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21019>. Acesso em: 15 abr. 2023.

SODRÉ, M. **O monopólio da fala**: função e linguagem da televisão no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1981.

SODRÉ, M. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1988.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOMMER, M. F. **Territorialidade negra urbana**: a morfologia sócio-espacial dos núcleos negros urbanos segundo a herança histórica comum. 2005. 224 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/6848>. Acesso em: 5 maio. 2023.

SOUSA, M. C. Modelo construtivo tradicional: construção com taipa na moradia urbana e rural. In: SEMINÁRIO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA, 30., São Luís, 2018. **Livros de resumos** [...]. São Luís: UEMA, 2018. Disponível em: <https://www.ppg.uema.br/wp-content/uploads/2018/11/LIVRO-DE-RESUMOS-DO-XXX-SEMIC-DA-UEMA-2018-compressed.pdf>. Acesso em: 5 abr. 2023.

SOUSA, M. C. **O lugar do negro na cidade**: um estudo dos bairros Fé em Deus, Camboa e Liberdade em São Luís – MA. 2019. Monografia (Bacharelado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Estadual do Maranhão. São Luís, 2019.

SOUSA, M. C. Técnicas construtivas tradicionais da prática acadêmica à sua aplicação na moradia urbana e rural. XXX Seminário de Iniciação Científica 06 -09. Novembro. São Luís - MA. 2018

SOUZA, G. P. **Quilombos urbanos na Ilha do Maranhão**. São Luís: Secretaria de Estado Extraordinária de Igualdade Racial, 2023. Disponível em: <https://igualdaderacial.ma.gov.br/noticias/artigo-quilombos-urbanos-na-ilha-do-maranhao>. Acesso em: 21 set. 2023.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO. Museu Afrodigital do Maranhão. **Casa de Nagô**. São Luís: UFMA, 2022. Disponível em: <https://www.museuafro.ufma.br/?p=5779>. Acesso em: 5 abr. 2023.

VERGER, P. **Cultos religiosos em Benim**. Salvador: Fundação Pierre Verger, 1946. Disponível em: <https://www.pierreverger.org/br/acervo-foto/fototeca.html>. Acesso em: 10 abr. 2023.

VERGER, P. **Cultos religiosos em Salvador**. Salvador: Fundação Pierre Verger, 1949. Disponível em: <https://www.pierreverger.org/br/acervo-foto/fototeca.html>. Acesso em: 10 abr. 2023.

VERGER, P. Le culte des voduns d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhon par la mère du roi Ghèzo? *In*: VERGER, P. (Ed.). **Les Afro-américains**. Dacar: Institut Français de l'Afrique Noire, 1953. p. 157-160.

VERGER, P. **Fluxo e refluxo**: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio, 1987.

VILLAÇA, F. J. M. **O que todo cidadão precisa saber sobre habitação**. São Paulo: Global, 1986.

WEIMER, G. **Interrelações arquitetônicas Brasil-África**. Porto Alegre: IHGRGS, 2008. Disponível em: <https://www.ihgrgs.org.br/artigos/membros/G%C3%BCnter%20Weimer%20-%20Inter-rela%C3%A7oes%20Arquiteticas%20Brasil-Africa.pdf>. Acesso em: 5 maio 2023.

WEIMER, G. **Arquitetura popular brasileira**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ANEXOS

ANEXO A – Manifestações culturais no bairro da Camboa – São Luís/MA

Figura 28 – Manifestações culturais presentes no bairro da Camboa

MANIFESTAÇÃO CULTURAL BAIRRO CAMBOA	ENTIDADE/ NOME DO GRUPO	ENDEREÇO/ CONTATO	RESPONSÁVEL
Cacuriá	Cacuriá Vila Gorete	(98) 98845-8546	Michel Rabelo
Tambor de Crioula	AATCM/Associacao Amizade Tambor de Crioula Mirim	R Jardim Boa Esperanca, 22, Camboa.	Maria Antonia Sequins
Cacuriá Tia Dina	Associação sócio-cultural pais e amigos do cacuriá Cacuriá Tia Dina	Segunda travessa João Luís, 15, Camboa.	Dinamar Ferraz
Blocos tradicionais	Os tremendões	Vila Gorete, 133, Camboa.	Raimundo Melo Araujo
Blocos tradicionais	Vinagreira Show	Rua da Amendoieira, 69, Sítio do Meio / Camboa.	Ronaldo Rabelo da Silva
Blocos alternativos	Meu Pinto de Óculos	Rua do Marajá, 99, Camboa.	Davi Galhardo Oliveira
Bloco alternativo	Os prostitutas	Rua Nova, Camboa.	Teh Cantanhede, Alan Patrick, Lúcio Flávio.

Fonte: Assunção (2017).

ANEXO B – Manifestações culturais no bairro da Fé em Deus – São Luís/MA

Figura 29 – Manifestações culturais presentes no bairro da Fé em Deus

MANIFESTAÇÃO CULTURAL-BAIRRO FÉ EM DEUS	ENTIDADE/ NOME DO GRUPO	ENDEREÇO/ CONTATO	RESPONSÁVEL
Cacuriá	Associação Cultural Cacuriá da Fé em Deus	9-8780-0686	Natanael Rosa
TAMBOR DE CRIOLA	Associação Folclórica Bumba meu boi da Fé em Deus(Tambor de Criola Amor de São Benedito)	9-8705-5060	Antônio Ribeiro
TAMBOR DE CRIOLA	Unidos de Santa Fé "Tambor de Zé Olhinho"	32216169/988411684	Zé Olhinho
TAMBOR DE CRIOLA	Amor de São Benedito	Rua Ceará, 11-Fé Em Deus- 98705 5060	Antonio Ribeiro
Tambor de crioula	Grupo Folclórico Tambor de Criola Anjos de São Benedito	R Da Alegria, 60, Bairro Fe Em Deus	Maria do Socorro Carvalho Bertoldo
Bumba meu boi(Sotaque de Zabumba)	Bumba-Meu-Boi da Fé em Deus	Rua ceará, 11-Fé Em Deus- 98705 5060	Antônio Ribeiro
Blocos alternativos	Banda da Verdura	Rua Ceará, 11 - Fé em Deus	Cleosvaldo Diniz Ribeiro

Fonte: Assunção (2017).

ANEXO C – Manifestações culturais no bairro da Liberdade – São Luís/MA

Figura 30 – Manifestações culturais presentes no bairro da Liberdade

(continua)

MANIFESTAÇÃO CULTURAL-BAIRRO LIBERDADE	ENTIDADE/ NOME DO GRUPO	ENDEREÇO/ CONTATO	RESPONSÁVEL
Cacuriá	Cacuriá Libertos na Noite	Rua Gregório de Matos nº 286 - 9-8412-4767-Liberdade.	Álvaro José
Cacuriá	Centro de Cultura e Socialização Comunidade Viva (Cacuriá Assa Cana)	Rua Emílio de Menezes, 163-Liberdade/3221-5733	Rejane Ribeiro Durans
Cacuriá	Cacuriá reboleço do Maranhão Associação Cultural Companhia de Ritmos da Terra	R Alberto De Oliveira, 84, Liberdade	Lucio Monteiro
Cacuriá	Cacuriá Laço de Saia	Rua primeira Travessa Ingles de Sousa,21-Liberdade.	Irineu
Tambor de crioula	Associação Beneficente Brilho da Liberdade (Tambor de Claudionor)	9-9966-2150	Claudionor Cauvet Pinto
Tambor de crioula	Tambor de Crioula Associação Folclórica Cultural do Bumba-Meu'Boi Brilho de São João	3ª travessa Nossa Senhora das Graças, 100 - Liberdade	Roberval Cobertino dos Santos
Tambor de crioula	TAMBOR DE CRIOULA MIRIM DA LIBERDADE/ TAMBOR DE SR BASÍLIO	9-8866-7910 / 3251-8813	Basílio Costa Durans
Tambor de crioula	Tambor de crioula Padroeiro Poderoso	End.: Rua Alberto de Oliveira, 150-Liberdade -	Regina
Tambor de crioula	Grupo de tambor de crioula	R Santo Antonio, 27, Liberdade,	Ilvanira Diniz Castro
Tambor de Crioula	Tambor de Crioula do Maranhao/ Clube Cultural de Bumba-Meu-Boi de Zabumba e Tambor de Crioula do Maranhao	Pc Mario Andreazza, 04, Liberdade	Basílio Costa Durans
Quadrilha	Centro Cultural da Liberdade (Quadrilha Asa Branca)	9-8904-8110	Janilson Silva Martins
Dança do coco	Associação Cultural Maracrioula (Dança do Côco da Liberdade)	R Ingles De Sousa, 65, Liberdade/9-8917-8074	Joilson de Lima Santos
Bumba meu boi(Sotaque de Zabumba)	Sociedade Junina São João Batista BOI DA FLORESTA (Boi de Apolônio)	Rua Tomé de Sousa 101 Floresta/Liberdade	9-8822-8756 / 3251-9222 (Nadir Olga Cruz)
Bumba meu boi(Sotaque de	Bumba meu boi Brilho de São João	9-8776-6585	Jacinto Ribeiro

Figura 11 – Manifestações culturais presentes no bairro da Liberdade

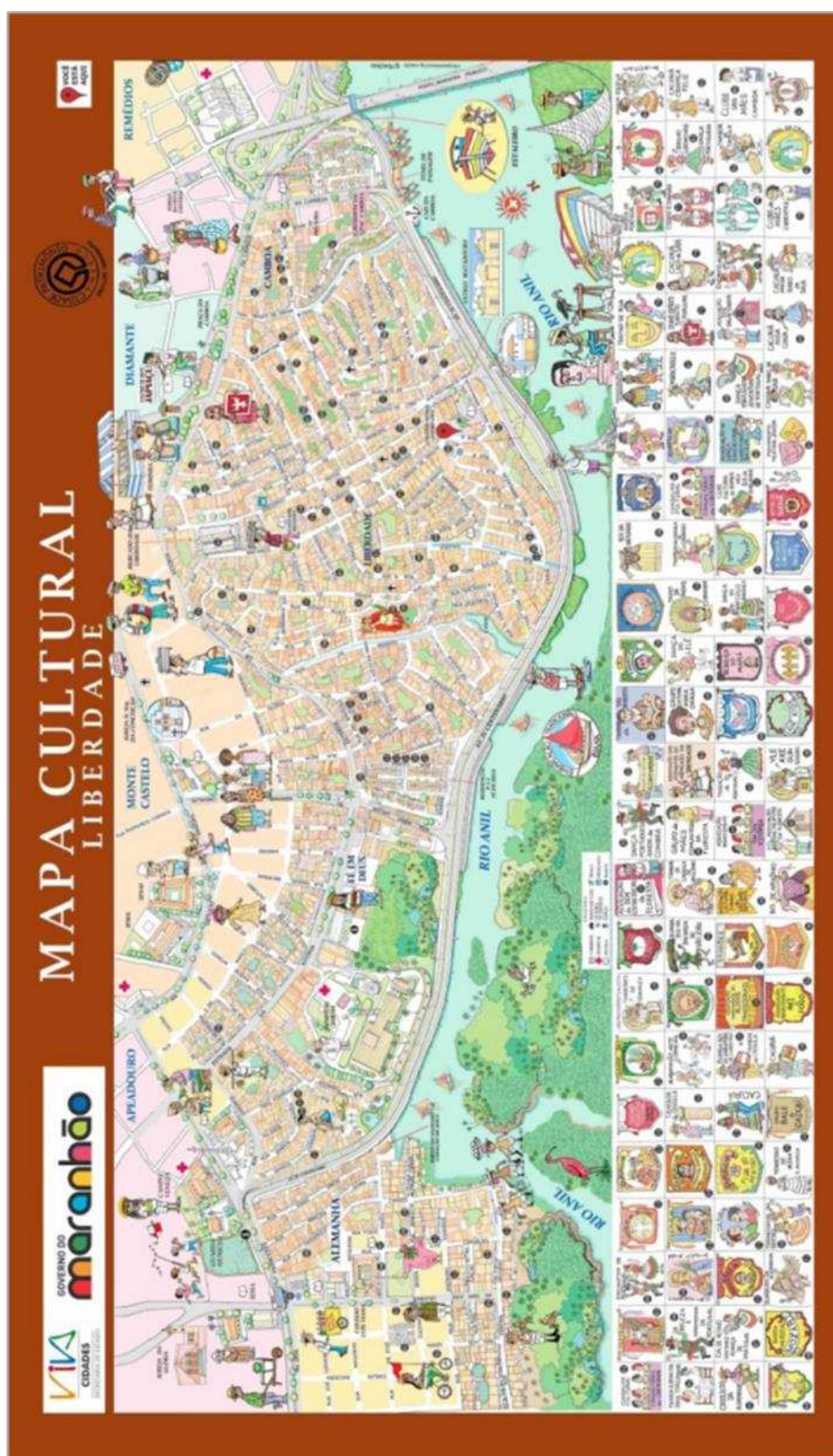
(conclusão)

Bumba meu boi(Sotaque de Zabumba)	Clube Cultural de bumba meu boi de zabumba e tambor de crioula do Maranhão BUMBA BOI BRILHO DE SÃO JOÃO LIBERDADE)	9-8866-7910 / 3251-8813	Basílio Costa Durans
Bumba meu boi(Sotaque de Zabumba)	Bumba-Meu-Boi de Leonardo	End.: Rua Alberto de Oliveira, 150-Liberdade -	Regina
Blocos tradicionais	Mensageiro da Paz	Rua do Poço, 103 – Floresta-Liberdade	Maciel Silva Santos
Blocos tradicionais	Os Reis da Liberdade	Rua Projetada, 10 - Liberdade 9117-8807	Ivaldo Santana da Silva
Blocos tradicionais	Dragões da Liberdade	Rua Gregório de Matos, 408 - Liberdade	Jorge Luiz de Sousa Lopes
Blocos tradicionais	Os Reis da Liberdade	Ivaldo Santana da Silva	Rua Projetada, 10 - Liberdade 9117-8807
Blocos organizados	Super Sambista	Av. Luis Rocha, 1719 - Liberdade	Manoel Felipe Gaspar Correa
Blocos alternativos	Turma das Piruas	Pça. Mário Andreazza, SN - Liberdade	Janilson Silva Martins
Bloco Afro	Bloco Afro Netos De Nanã	Rua Gregório de Matos nº 286 - 9-8412-4767-Liberdade.	Álvaro José
Bloco tribo de índio	Curumim	José Ribamar da Silva Garcês	Rua Gregório de Matos, 243 – Liberdade
Blocos alternativos	Banda do Sabyhá	José de Ribamar Nascimento Castro	Rua Alberto de Oliveira, 100 – Liberdade
Blocos alternativos	Tribal	José Ribamar da Silva Garcês	Rua Gregório de Matos, 243 – Liberdade

Fonte: Assunção (2017).

ANEXO D – Mapa cultural do bairro da Liberdade – São Luís/MA

Mapa 11 – Mapa cultural do bairro da Liberdade



Fonte: Secid (2010 *apud* Silva, 2016).

