

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO- UFMA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS-CCH  
AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, EMPREENDEDORISMO, PESQUISA, PÓS-  
GRADUAÇÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA-PPGEO

**SAMARA DO NASCIMENTO SOUZA**

**IDENTIDADE TERRITORIAL DE JOVENS NEGROS NO QUILOMBO URBANO  
LIBERDADE- SÃO LUÍS-MA**

São Luís- MA  
2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO- UFMA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS-CCH  
AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, EMPREENDEDORISMO, PESQUISA, PÓS-  
GRADUAÇÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA-PPGEO

**SAMARA DO NASCIMENTO SOUZA**

**IDENTIDADE TERRITORIAL DE JOVENS NEGROS NO QUILOMBO URBANO  
LIBERDADE- SÃO LUÍS-MA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção de título de Mestra em Geografia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Júlia Kátia Borgneth Petrus

Coorientador: Prof. Dr. Sávio José Dias Rodrigues

São Luís- MA  
2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Souza, Samara do Nascimento Souza.

IDENTIDADE TERRITORIAL DE JOVENS NEGROS NO QUILOMBO  
URBANO LIBERDADE- SÃO LUÍS- MA / Samara do Nascimento  
Souza Souza. - 2025.

133 f.

Orientador(a): Júlia Kátia Borgneth Petrus Petrus.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em  
Geografia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,  
2025.

1. Juventude. 2. Quilombo Urbano. 3. Cidade. 4.  
Territórios Negros. 5. São Luís. I. Petrus, Júlia Kátia  
Borgneth Petrus. II. Título.

**SAMARA DO NASCIMENTO SOUZA**

**IDENTIDADE TERRITORIAL DE JOVENS NEGROS NO QUILOMBO URBANO  
LIBERDADE- SÃO LUÍS- MA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia Ambiente e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Aprovada em: 03 de janeiro de 2025.

**Banca Examinadora:**

---

Pro<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Júlia Kátia Borgneth Petrus

---

Prof. Dr. Sávio Jose Dias Rodrigues

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Roberta Maria Batista de Figueiredo Lima

---

Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts

---

Prof. Dr. Samarone Carvalho Marinho

## **Agradecimentos**

À Deus, pela oportunidade de realizar um sonho. Por sempre estar ao meu lado cuidando de todos os detalhes e me sustentando até aqui.

À minha mãe, pai, padrasto, irmão, avós, bisavó, tios, tias, primos e primas, que mesmo distante estão sempre torcendo por mim, emanando boas energias e orações ao Pai em quem confio.

Aos meus orientadores Júlia Petrus e Sávio Dias, os quais incansavelmente forneceram todo o apoio necessário e pacientemente aguardaram a culminância deste trabalho.

Ao coordenador do Programa de Pós-graduação em Geografia, professor Márcio Celeri, pela paciência, motivação e confiança demonstrada.

Às minhas amigas que ganhei em São Luís, Laryssa Costa, Perla e Júlia Letícia. Graças a vocês meus dias foram mais leves e felizes, sem o apoio dessa energia feminina certamente eu não teria chegado até o fim.

À família que me acolheu repleta de amor e carinho deixando meus domingos mais alegres. Gratidão dona Suely, Ângelo, Sávio José, Luana, Gabriel, Rachel e seus pequeninos por sempre me receberem de braços abertos em sua casa fazendo dela meu lar também.

Aos meus amigos de Altamira, os quais guardo boas memórias de momentos bem vividos tanto dentro do espaço acadêmico quanto fora dele. Tais lembranças me impulsionaram a seguir em frente.

Aos jovens desta pesquisa e ao Projeto Viva Quilombo na pessoa de Eliane de Sá e Meiriele Cantanhede, sem a potência deste coletivo o presente trabalho não seria possível. Agradeço por terem acolhido diante da proposta que fora apresentada. Agradeço por todos os ensinamentos que obtive com cada jovem participante desta pesquisa, vocês me ensinaram que a vida acontece no cotidiano e o cotidiano é composto por momentos e esses momentos são preciosos.

Ao Quilombo Urbano Liberdade, composto por seus moradores, todas as vezes que ia neste território, seja para realizar entrevista ou participar de alguma atividade, de forma inexplicável minha energia era renovada e retornava com mais ânimo e vontade de prosseguir.

E por fim, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGGEO-UFMA) pela oportunidade que me foi concedida de contribuir cientificamente para ciência geográfica maranhense e à Fundação de Amparo à Pesquisa, Ciência e Tecnologia do Maranhão (FAPEMA) a qual financiou a execução e dedicação exclusiva a este trabalho.

*Não podemos aceitar que a História do Negro no Brasil, presentemente, seja entendida apenas através dos estudos etnográficos, sociológicos. Devemos fazer nossa História, **buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando.** Só assim podemos nos entender e fazer-nos **aceitar como somos, antes de mais nada pretos, brasileiros,** sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa História é outra como é outra nossas problemática.*

*(Beatriz Nascimento, 1974)*

## RESUMO

A juventude é uma categoria social situada em processos dinâmicos, marcados pelo tempo histórico e no espaço geográfico, trazendo no campo da Geografia a diferenciação espacial e a produção de territórios como importantes. No seio deste debate atentamos para a diferenciação espacial, uma vez que a representação conceitual dada como universal ganha distinções a partir das singularidades formadas em diferentes escalas, seja no campo ou na cidade, assim como nos aspectos culturais, religiosos e econômicos, sendo necessário falar de juventudes nos seus distintos espaços e contextos (ABROMO, 2005). A presente pesquisa se propôs em analisar os elementos de construção da identidade territorial dos (as) jovens negros (as) moradores do Quilombo Urbano Liberdade em São Luís-MA, tendo como recorte espacial os bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus. A metodologia do trabalho está centrada em entrevistas semi-estruturadas, observação participante e Cartografia Social, o conjunto destas ações auxiliou no desenvolvimento dos objetivos da pesquisa. Ao analisarmos a realidade espacial vivenciada pelos jovens, observamos os atravessamentos dos racismos na construção da identidade negra, a qual leia-se enquanto um elemento central na construção da identidade territorial desses sujeitos, tendo em vista, que a negritude passa pela categoria histórica no negro no universo racista e não apenas biológica (MUNANGA, 2012). Identificamos ainda os agenciamentos construtores da identidade dos sujeitos juvenis, lidando cotidianamente com os tensionamentos entre *a zona do ser* e *a zona do não ser*. De um lado, temos racismo estrutural (lido como imposição da zona do não ser) presente no território e fora dele, agindo como catalisador de estereótipos negativos e preconceitos sutilmente moldando a forma como esses jovens são percebidos e, por consequência, como eles se percebem. No entanto, por outro lado, é na construção da subjetividade de identidade da juventude negra e quilombola que as pautas de luta e resistência se tornam aspectos centrais, um dos elementos fundantes desta compreensão é a releitura dos significados e sentidos do ser negro e quilombola a partir da inserção de jovens nos grupos culturais, práticas tradicionais e contemporâneas no território. Os quais, assimilam ao quilombo Liberdade a partir das resistências, insurgências, sendo fundamental na construção de uma identidade étnico-racial (negro- quilombola) positivada, trabalhando autonomia, autoestima e valorizando os elementos culturais e visuais da comunidade negra, o resgate e histórico dessa perspectiva da resistência nos faz reconhecer no quilombo urbano Liberdade a recriação do ser “*zona do ser*” para as juventudes.

Palavras-chave: Juventude, quilombo urbano, cidade, território negro, São Luís.

## ABSTRACT

Youth is a social category situated in dynamic processes, marked by historical time and geographic space, bringing spatial differentiation and the production of territories as important in the field of Geography. In this debate, we pay attention to spatial differentiation, since the conceptual representation considered universal gains distinctions from the singularities formed at different scales, whether in the countryside or in the city, as well as in cultural, religious and economic aspects, making it necessary to talk about youth in its different spaces and contexts (ABROMO, 2005). This research proposed to analyze the elements of construction of the territorial identity of young black residents of the Quilombo Urbano Liberdade in São Luís-MA, having as spatial cut the neighborhoods of Liberdade, Camboa and Fé em Deus. The methodology of the work is centered on semi-structured interviews, participant observation and Social Cartography, the set of these actions helped in the development of the research objectives. When analyzing the spatial reality experienced by young people, we observed the intersections of racism in the construction of black identity, which is read as a central element in the construction of the territorial identity of these subjects, considering that blackness involves the historical category of black people in the racist universe and not just biological (MUNANGA, 2012). We also identified the agencies that construct the identity of young subjects, dealing daily with the tensions between the zone of being and the zone of not being. On the one hand, we have structural racism (read as the imposition of the zone of not being) present in the territory and outside it, acting as a catalyst for negative stereotypes and prejudices, subtly shaping the way these young people are perceived and, consequently, how they perceive themselves. However, on the other hand, it is in the construction of the identity subjectivity of black and quilombola youth that the agendas of struggle and resistance become central aspects. One of the founding elements of this understanding is the reinterpretation of the meanings and senses of being black and quilombola based on the insertion of young people in cultural groups, traditional and contemporary practices in the territory. These assimilate the quilombo Liberdade based on resistance and insurgencies, being fundamental in the construction of a positive ethnic-racial identity (black-quilombola), working on autonomy, self-esteem and valuing the cultural and visual elements of the black community. The recovery and history of this perspective of resistance makes us recognize in the urban quilombo Liberdade the recreation of the “zone of being” for young people.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ACONERUQ - Associação das Comunidades Quilombolas Rurais

BDTD - Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações

CCN - Centro de Cultura Negra

FCP - Fundação Cultural Palmares

FNB - Frente Negra Brasileira

FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente dos Recursos Naturais Renováveis

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

LIESAFRO - Licenciatura Interdisciplinar em Estudos Africanos e Afro-brasileiros

MNU - Movimento Negro Unificado

PPGGEO - Programa de Pós- Graduação em Geografia

UFMA - Universidade Federal do Maranhão

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 01: Esquema metodológico
- Figura 02: Mapeamento participativo
- Figura 03: Equipe apresentando cartografia produzida
- Figura 04: Equipe apresentando cartografia produzida
- Figura 05: Equipe dialogando produção de plotagem
- Figura 06: Equipe realizando plotagem em mapa base
- Figura 07: Mapas dos quilombos e revoltas no território brasileiro
- Figura 08: Jornal Publicador Maranhense
- Figura 09: Mapa do território Quilombo Urbano Liberdade
- Figura 10: Mapa de fluxo migratório: Da baixada ocidental rumo a Liberdade
- Figura 11: Matadouro Municipal
- Figura 12: Liberdade inicio da década de 1970
- Figura 13: Espacialização das fábricas de oleaginosas
- Figura 14: Palafitas no bairro da Liberdade
- Figura 15: Palafitas no bairro da Liberdade
- Figura 16: Mapa das referencias culturais da Liberdade
- Figura 17: Mapa equipe 1
- Figura 18: Mapa equipe 2
- Figura 19: Mapa equipe 3
- Figura 20: Mapa conceitual “Ser jovem negro e quilombola”

## **QUADROS**

Quadro 01: Sistematização de conceitos “quilombo”

Quadro 02: Histórico de formação e ocupação do quilombo Liberdade

## **ANEXOS**

Quadro 03: Quadro de sistematização de atividades de campo

Termo de consentimento para participação em pesquisa

## Sumário

Algumas considerações iniciais.....	13
1. Introdução .....	16
1.2. Notas metodológicas .....	21
1.2.1. Os caminhos percorridos na pesquisa.....	21
1.2.2. O método de pesquisa e os procedimentos metodológicos .....	24
1.2.3. Procedimentos metodológicos.....	24
1.2.4. A cartografia social como metodologia participativa na pesquisa geográfica .....	27
2. METAMORFOSES DO CONCEITO: UM RESGATE HISTÓRICO DA TRAJETÓRIA SOCIOESPACIAL DOS QUILOMBOS NO BRASIL.....	38
2.1 A diáspora africana: Entre a representação dos quilombos de África e no Brasil.....	38
2.2 Formação dos primeiros territórios quilombolas no Brasil colonial: o esquecimento e o recrudescimento do protagonismo negro .....	40
2.3 Trajetória de lutas sociais e o reconhecimento dos territórios quilombolas.....	46
3. QUILOMBOS URBANOS: UMA LEITURA SOCIOESPACIAL DAS CIDADES BRASILEIRAS.....	54
3.1 Discutindo os estudos urbanos a partir da questão racial nas cidades brasileiras .....	54
3.2 Quilombos urbanos: Primeiras inserções coletivas negras nas cidades .....	60
3.3 Territórios negros e o aquilombamento urbano em São Luís.....	64
3.4 O quilombo urbano Liberdade no contexto urbano ludovicense.....	68
4. TERRITÓRIO, IDENTIDADE E JUVENTUDE NEGRA .....	84
4.1 Quem são os jovens da pesquisa?.....	84
4.2 A cartografia social no reconhecimento das territorialidades juvenis: “Os jovens estão criando suas próprias tradições” .....	94
4.3 Os espaços religiosos e cultura na sociabilidade das juventudes .....	105
4.4 “Ser jovem, negro e quilombola é um ato revolucionário”: A atuação do projeto Viva Quilombo na construção da identidade negra e quilombola.....	110
5. Considerações finais .....	118
6. Referências Bibliográficas.....	1
7. APÊNDICES .....	9

## Algumas considerações iniciais

*Eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico. Eu até acho o cabelo de negro mais educado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existem encarnações, eu quero voltar sempre preta. (Trecho do livro “Quarto de despejo: Diário de uma favelada” de Maria Carolina de Jesus, 2014).*

A autora Maria Carolina de Jesus, no livro “Quarto do despejo: Diário de uma favelada”, busca relatar por meio da escrita parte de suas vivências enquanto mulher, negra, mãe, empobrecida, trabalhadora e moradora da periferia. No trecho citado acima, constata-se, o destaque com grande admiração para o orgulho em ser/ter traços negros, expondo características como a cor da pele retinta e o cabelo “rústico” (crespos/cacheadas) e podemos acrescentar ainda o formato dos olhos, lábios, nariz entre outros. Nota-se, portanto, uma afirmação da identidade negra da autora por meio dos elementos fenotípicos, heranças singulares da diáspora africana. No entanto, se acompanharmos os demais trechos da obra é visto a negritude expressa não somente na estética do corpo, mas também na instância social, pelas mazelas sociais vivenciadas pela escritora, considerando a negritude não apenas pelo caráter biológico, mas também “a situação do negro no universo racista” (MUNANGA, 2012, p. 6).

As inquietações que conduziram a esta pesquisa partem da minha trajetória particular enquanto jovem e mulher negra. Aceitar os meus traços negros e enaltecer o cabelo crespo/cacheado como bem fez Maria Carolina de Jesus no trecho supracitado, foi um ato de resistência e existência. Quando criança, os termos negativos de cabelo bombril, cabelo duro, fuá, bruxa, nariz de batata, feia, dentre outros foram internalizados repercutindo na infância, adolescência e parte da juventude.

Por todos os lados, era bombardeada de adjetivos negativos que ocultavam e tentavam apagar minha identidade racial como pessoa negra. Esta realidade é vivenciada por diversos brasileiros (as) negros (as), os quais lidam com os impactos do racismo na construção da identidade racial (GOMES, 2003). De um lado, temos a ideologia do branqueamento presente na estética dos corpos, onde o padrão do branqueamento é colocado como o ideal a ser seguido. Logo, os cabelos lisos e traços finos são ditados como “bonitos” “adequados” “superiores” estampados nos *outdoors*, televisão e outros aparatos de consumo. De modo acirrado com o advento da globalização, a indústria cultural vende uma imagem que enaltece os traços brancos, embranquecendo e inferiorizando as formas e maneiras afrocentradas, levando a população negra, sobretudo meninas e mulheres a alisar seus cabelos escondendo a textura original e

espiral dos fios enegrecidos (GOMES, 2003). Uma realidade que aconteceu comigo.

Por outro lado, temos definições da identidade nacional brasileira e racial, trazendo as definições do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) se somos: brancos, pretos, pardos, indígenas ou amarelos. Nos fazendo questionar “o que somos num país enraizado na miscigenação e que tem como resultado o colorismo? Somos brancos, pardos, mulatos, pretos ou mestiços”? Esta foi uma das perguntas que me fiz ao longo da infância, adolescência e juventude, uma vez que tenho uma pele menos retinta, mas carrego uma marca fenotípica, o cabelo crespo, alvo das experiências do racismo. A partir das reflexões de Abdias Nascimento, corroboro com o autor ao dizer que a marca, ou seja, a aparência fenotípica no contexto brasileiro “é o que determina o fator étnico e racial e/ou racial no Brasil (...) não importando a gradação da cor de pele” (NASCIMENTO, 2016, p. 48). Tendo em vista, o racismo de cor, estrutural, institucional, dentre outros, violam a população negra cotidianamente.

Após minha chegada em São Luís-MA, e a partir das visitas realizadas a museus, ao centro histórico e alguns bairros da periferia da cidade (inclusive o bairro em que morei, Sá Viana) algumas características saltaram aos olhos e despertaram o interesse em conhecer “mais sobre”, dentre elas está presente o grande quantitativo da população preta, visto que a realidade de onde vim a presença de indígenas e de migrantes do sul e sudeste é superior.

Logo, ao ver e estar em espaços com pessoas de cabelo “Black”, traços negros e pele retinta, foi causado o tensionamento da identidade coletiva. Com isso, ao compreender a formação histórica de São Luís, assim como o papel desenvolvido pela cidade no período colonial, e, os resquícios que ainda sobram dessa formação foi possível perceber a contingência dos territórios negros na cidade. E a partir das leituras realizadas de forma prévia sobre o urbano de São Luís e orientações com a orientadora e co-orientador da pesquisa chegamos à conclusão da mudança no estudo. Como resultado, temos a temática que busca analisar os elementos de construção da identidade territorial dos jovens moradores do quilombo urbano Liberdade em São Luís-MA.

O elemento juvenil está em cena como forma de continuidade aos estudos realizados durante minha graduação em Geografia pela (FACGEO-UFPA). No entanto, o fator diferencial reside na aproximação relativa à temática, neste caso a questão racial. Durante a graduação participei de eventos, mesas redondas, palestras e em alguns desses momentos palavras chaves chamavam atenção, tais como: Geografias Negras, estudos decolonias, território negro, negritude, raça e gênero. Estas palavras mostraram outros estudos possíveis e em andamento na Geografia.

Nesse sentido, a análise presentemente realizada versa diretamente com a questão

levantada por Spivak (2010) no que diz respeito à relação estabelecida na pesquisa científica, ao romper com a teoria clássica em que o sujeito e objeto da pesquisa não se amalgamam. Parafrazeando a autora, a teoria científica se faz também na prática social (SPIVAK, 2010). Nesse sentido, considero este trabalho, antes de tudo, uma redescoberta da minha identidade racial como jovem, pesquisadora e mulher negra, partindo do princípio de que não há uma ciência neutra (BORDA, 1990). Portanto, pesquisar sobre a identidade territorial de jovens negros do Quilombo Urbano Liberdade me fez ter o contato pessoal com pessoas semelhantes, que compartilham de experiências corpóreas semelhantes e conflitantes buscando construir uma identidade negra de (re) existência.

## 1. Introdução

A presente pesquisa de mestrado realiza uma análise sobre os elementos de construção da identidade territorial dos (as) jovens negros (as) moradores (as) do Quilombo Urbano Liberdade em São Luís-MA, tendo como recorte espacial os bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus. O quilombo urbano Liberdade é um território formado inicialmente por populações negras rurais advindas dos municípios da baixada ocidental maranhense e com predominância do município de Alcântara-MA. A ocupação e formação dos bairros que compõem atualmente o território ocorreu no contexto de mudanças econômicas e sociais no Estado do Maranhão.

Segundo Almeida (2006) e Diniz (2017), fatores como baixos salários agrícolas, pressão demográfica, e a concentração de terras nas mãos da elite agrária atuaram como catalizadores na espoliação de terras de grupos quilombolas do campo, direcionando-os para a cidade. Com efeito, esta população pauperizada e, geralmente, sem acesso à educação formal e formação profissional, acabaram ocupando as bordas da cidade de São Luís, sobretudo, nas margens do rio Anil com a construção de casas no modelo de palafitas e taipas. A construção do Matadouro Municipal (no bairro Liberdade) e a instalação da fábrica de tecidos (na Camboa), contribuíram significativamente para a permanência dessas pessoas no território, onde passaram a estabelecer relações de trabalho, reproduzirem seus modos de vida, as práticas culturais e religiosas advindas dos quilombos rurais.

Esse movimento migratório e de ocupação da cidade pelas populações negras advindas dos quilombos rurais ocorreu nas cidades brasileiras, outras com menor evidência e outras com maior destaque como as cidades de: Rio de Janeiro, Salvador, Belém e São Luís, estas com uma forte história econômica no período colonial. Autoras (es) como Raquel Rolnik (1997, 2007); Andreino Campos (2005); Antônia Garcia (2009), Daniele Machado Vieira (2017) e Reinaldo José Oliveira (2008, 2020) buscam tecer análises em torno do espaço urbano partindo da questão racial presente na história e formação das cidades brasileiras. Ainda que por muito tempo tenha predominado os estudos urbanos pautados no debate de classes, deixando à margem a questão racial, estas são importantes contribuições para se pensar as espacialidades das cidades a partir de um conjunto territorial racial.

Nesse sentido, as(os) autoras(es) sinalizam, por exemplo, que a desigualdade socioespacial presente nas cidades não é explicada somente pela diferenciação de classes sociais, mas, de modo relacional, com a desigualdade racial. Campos (2005) retrata que o contexto pós abolição fomentou o êxodo rural, onde a população negra ex-escravizada não detinha o poder econômico para a compra de terras, restando como possibilidade de moradia e

trabalho o espaço da cidade. No entanto, as áreas abastadas, ou seja, as partes centrais não estavam ao alcance daqueles recém libertos, com isso, a massa de exército reserva passa a ocupar os locais das bordas das cidades, como os morros e encostas na tentativa de realizar trabalhos citadinos, ainda que estes fossem demarcados por baixos salários e a precarização do trabalho, evidenciando a estratificação social (MOURA, 2016).

Freitas (1982) classifica esses territórios no contexto da cidade, enquanto quilombos de serviço, fazendo jus a função exercida por essa população e a representação que estes territórios aderem no espaço urbano. Nesse cenário que transita da cidade colonial para cidade republicana percebemos a permanência de algumas formas no espaço urbano, dentre elas está a diferenciação da distribuição espacial entre brancos e negros. Garcia (2009) e Oliveira (2020) compreendem que a segregação urbana atual nas cidades brasileiras não está relacionada apenas ao marcador da classe social, mas de modo relacional com a desigualdade racial, enquanto resultado do modo de produção escravista predominante à época (MOURA, 2021). São exemplos: a concentração de conjuntos habitacionais distantes da área central da cidade, concentrada com populações negras e proletárias; funcionando a novos moldes como os quilombos de serviço, no qual a população vende sua força de trabalho, no entanto, não usufruem das benesses da cidade capitalista.

Rolnik (1997, 2007) prossegue no debate ao analisar esses territórios enquanto territórios negros urbanos, constituídos em diferentes espaços da cidade, partindo desde as favelas e bairros periféricos, ocupados majoritariamente pela população negra, como a escala do trabalho materializado nas ruas com os serviços domésticos, as manifestações culturais e religiosas na representação dos terreiros, dentre outros que deles derivam. Estas leituras aproximam para o direcionamento que contribui na construção do conceito de “Quilombo Urbano”.

Ainda que seja um conceito em disputa no campo das ciências sociais e humanas, compreendemos o conceito quilombo urbano a partir desses momentos historicamente e espacialmente definidos nas cidades. Tendo em vista, que a compreensão atual por quilombo não se baseia na visão retrógrada de espaço de fuga, mas sim o espaço de resistência do povo negro, conforme defendido por Beatriz Nascimento (1984) e Abdias Nascimento (1890). Essas resistências podem ser lidas pela permanência da condição de moradia em espaços insalubres, a adesão pelas religiões de matriz africana mesmo frente ao racismo religioso, os estigmas socioespaciais reproduzidos em torno da localidade, dentre outras representações. Partindo dessa compreensão, corroboramos com Alex Ratts (2006) ao assumir que o conceito de quilombo urbano é ressignificado no “território/favela como espaço de continuidade de uma

experiência histórica que sobrepõe a escravidão e marginalização social, segregação e resistência dos negros no Brasil” (RATTS, 2006, p. 11).

A leitura feita sobre o território Liberdade se baseia, portanto, nos processos de resistência construídos no território, assim como, a identidade étnica e racial predominante na formação dos bairros com a presença das primeiras populações negras quilombolas que ali viveram e ainda vivem reproduzindo seus modos de vida, a cultura e as manifestações religiosas no território, compreendendo-o, desta forma, enquanto um território negro. Além do entendimento que o território quilombola não é definido apenas por determinações geográficas a nível material “mas o território a nível duma simbologia” (NASCIMENTO, 1989 *Apud* RATTS, 2006, p. 59).

Uma das categorias situadas no campo da Geografia é o território, o conceito se apresenta de diferentes formas a partir da leitura de diferentes autores. Haesbaert (2011, 1997) divide a compreensão do território em quatro dimensões, sendo a primeira: a dimensão política; a econômica, relações econômicas entre postas; naturalista, a visão material e física do território; e por fim, a dimensão cultural/simbólica, trazendo uma representação simbólica e nela traços da identidade. Sendo esse último, na perspectiva de Haesbaert (1997, p. 42), “a identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem sendo também, portanto, uma forma de apropriação”.

Saquet (2014, 2007, 2015) retoma o debate do território na perspectiva relacional em torno dos processos da territorialidade, ao ver o território enquanto uma categoria marcada por processos históricos e de relações sociais construídas a partir das interações entre o homem [sujeito] e o meio. Nesse sentido, para o autor, o território está para além das relações de poder, difundidas na identidade simbólica e cultural de determinados grupos, sendo expressas e materializadas a partir da territorialidade. Segundo o autor, a territorialidade “corresponde ao espaço vivido e às relações sociais de alteridade e exterioridade cotidianas” (SAQUET, 2015, p. 32). Avançando ainda em torno, desse processo Saquet (2015) afirma que a construção desta territorialidade se faz por meio das diversas relações sociais construídas e a dinâmica espacial presente. Para o autor, a territorialidade humana não é imutável, mas é passível de transformações constantes, nesse sentido, ele considera enquanto elementos indissociáveis na produção do território e da territorialidade a sociedade-espaço-tempo-natureza-território, por compreender que:

[...] as territorialidades mudam em cada relação espaço-tempo, alteram-se também o território, contendo aspectos do passado, comuns e diferentes em relação a outros territórios, ou seja, o território subjetiva-se por meio de desigualdades, diferenças, identidades, mudanças e permanências” (SAQUET, 2015, p. 40).

Desse modo, o território apresenta-se na perspectiva objetiva (material) e subjetiva na dimensão simbólica da identidade, sendo estas permeadas de mudanças e processos constituídos historicamente e espacialmente em diferentes grupos. Alinhado a essa mesmo horizonte, ao considerar o território e identidade territorial, o geógrafo Rafael Sanzio do Anjos (2007) acrescenta que ao tratar de comunidades quilombolas enquanto grupos culturais diferenciados a estes são denominados enquanto território étnico “o espaço materializado, construído a partir das referências de identidade e pertencimento territorial, e, geralmente a sua população tem um traço de origem comum” (ANJOS, 2007, p. 116).

Partindo, portanto, dessas reflexões e leituras sobre território, identidade territorial e territorialidade, compreendemos o território do quilombo urbano Liberdade atravessado por elementos culturais, raciais e étnicos que passaram e passam por mudanças na sua perspectiva temporal, espacial e social como definido por Saquet (2015). Com a certificação de território quilombola concedida à comunidade pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em 2018 (nº do processo: 01420103053/2018-31) reconhecendo-o enquanto quilombo urbano [apesar de compreender que já se tinha população quilombola e territorialidades negras antes mesmo de receber esse título] percebe-se algumas questões que emergem ao território.

Relaciona-se com a identidade e pertencimento étnico e racial da população que ali vive, implicado pelo título “quilombo urbano”, levando em consideração que não há apenas pessoas dos segmentos raciais pretos, pardos ou negros e remanescentes de quilombos, apesar da predominância de pessoas pretas, pardas e quilombolas, as quais reproduzirem as territorialidades advindas dos quilombos rurais. Assim, também o recorte geracional ganha destaque no sentido de compreender como os jovens do território identificam-se com a identidade negra e quilombola, tendo em vista, as diferenças geracionais, as práticas ditas tradicionais do território e as contemporâneas, além de considerar esse território étnico e negro inserido com as dinâmicas urbanas e os movimentos culturais urbanos.

Nesse sentido, alguns questionamentos incorrem para a investigação desta pesquisa, tais como: O que significa ser quilombola a partir do contexto urbano? Essa questão se dá, levando em consideração as mudanças em torno do conceito quilombo, sobretudo, de um território inscrito no centro metropolitano de São Luís-MA. Quais as implicações desse contexto na autodeclaração, no pertencimento étnico e racial dos jovens que ali vivem? As territorialidades produzidas pelos jovens relacionam-se em alguma instância com a territorialidade negra e quilombola? Quais os elementos de construção dessa identidade territorial?

No contexto desta pesquisa os jovens são os personagens centrais por entendê-los enquanto uma categoria social ativa no espaço, situada em processos dinâmicos e de grandes

transformações, marcados pelo tempo histórico e pelo espaço geográfico. Autores como Juarez Dayrell (2003,2007); Wendel Abramo (2008); Machado Pais (2005) chamam atenção para a condição juvenil, enquanto uma representação social definida de formas diferentes de acordo com cada sociedade, e, a condição juvenil vivenciada pelos sujeitos jovens de diferentes formas a partir dos marcadores de classe, raça, gênero e etnia (DAYRELL, 2007). Sendo necessário nomear enquanto juventudes, no plural para não esquecer a pluralidade inerente a esta categoria (ABRAMO, 2008). Da mesma forma, o espaço geográfico assume papel importante na condição juvenil uma vez que as juventudes são “atravessadas pelas determinações históricas e sociais da/na produção do espaço sociedade” (CASSAB, 2016, p. 50).

Nesse sentido, esta pesquisa tem como objetivo central analisar os elementos de construção da identidade territorial dos jovens moradores do quilombo urbano Liberdade em São Luís-Ma, tendo o recorte dos bairros Fé em Deus, Liberdade e Camboa. Enquanto objetivos específicos são subdivididos em: I) Refletir teoricamente em torno do conceito de quilombo, considerando mudanças conceituais designadas a este grupo social, e como o conceito é representado na cidade; II) Compreender como se deu a formação do quilombo urbano Liberdade no contexto da produção do espaço urbano da cidade de São Luís-MA; e III) Identificar os elementos da identidade territorial produzidas pelos jovens de forma relacional com o caráter identitário e portanto étnico e racial.

Para a pesquisa, sustentamos a análise no método do Materialismo Histórico-Dialético, sendo possível por meio deste método “entender a realidade de forma dinâmica e totalizante, onde os fatos sociais só podem ser entendidos considerando um conjunto de variáveis” (LIMA, 2014, p. 4). A metodologia utilizada concentra-se na pesquisa participante, por tê-la segundo Carlos Rodrigues Brandão (1990) enquanto meio de investigação social onde o pesquisador não apenas conhece o grupo “pesquisado”, mas “que subordina o próprio projeto científico de pesquisa ao projeto político dos grupos populares cuja situação de classe, cultura ou história se quer conhecer porque se quer agir” (BRANDÃO,1990, p. 12). Possibilitando a participação da comunidade na construção do conhecimento sobre si e para si. Adotamos também a cartografia social, as entrevistas e rodas de conversa com a juventude e demais moradores dos bairros no intuito de responder aos questionamentos e objetivos levantados durante a pesquisa.

A estrutura da dissertação é composta por quatro capítulos a contar com esta introdução e a metodologia. O segundo capítulo com título “Metamorfoses do conceito: Um resgate histórico sobre os quilombos no Brasil”, busca analisar as mudanças conceituais designadas a este grupo social, considerando a ancestralidade, historicidade e territorialidades afrodiáspóricas das comunidades quilombolas. No terceiro capítulo intitulado como

“Quilombos na cidade: uma leitura socioespacial das cidades brasileiras” objetiva compreender como se deu a formação do quilombo urbano Liberdade no contexto da produção do espaço urbano da cidade de São Luís-MA; tencionando inicialmente esse debate com os estudos urbanos da Geografia brasileira, na qual fica evidente a necessidade em articular as categorias raça e etnia na leitura geográfica das cidades.

Já no quarto capítulo “Território, identidade e juventude negra quilombola” tratamos sobre a caracterização socioespacialmente das juventudes negras do território Liberdade identificando as territorialidades produzidas pelos jovens de forma relacional com o caráter identitário e, portanto, étnico e racial, na busca de compreender estes enquanto elementos centrais na identidade territorial dos jovens moradores (as) do território.

## **1.2. Notas metodológicas**

### **1.2.1. Os caminhos percorridos na pesquisa**

O presente tópico desta dissertação tem como objetivo descrever algumas notas metodológicas envolvendo o método e metodologias aplicadas ao estudo desenvolvido. Nesta pretensão, são apresentados a partir de bases teóricas o método sustentador da pesquisa, o Materialismo Histórico-Dialético. Além das metodologias utilizadas em campo, enquadrando a pesquisa participante, cartografia social e entrevistas semiestruturadas.

Consideramos importante destacar os desdobramentos e mudanças ocorridos no decorrer da pesquisa, tendo em vista que estas mudanças conduziram para a nova temática e novas metodologias. Nesse sentido, o projeto inicial tinha como objetivo analisar a produção dos estigmas socioespaciais a partir da identidade territorial das juventudes do quilombo urbano Liberdade em São Luís-MA. No entanto, a partir das visitas de campo, vivências e conversas feitas com os moradores locais, sobretudo, o contato com o coletivo “Viva Quilombo”, foi possível observar que para além dos estigmas produzidos sobre o território, como um lugar perigoso, pauperizado e cercado pela violência urbana, existe e resiste uma identidade coletiva da população negra e quilombola que construiu o território do quilombo urbano a partir das memórias, culturas e territorialidades negras transplantadas dos quilombos rurais para a cidade.

O coletivo “Viva Quilombo” é um dos parceiros na construção deste trabalho. O projeto em si foi fundado em 2021, tendo como idealizadoras as assistentes sociais Eliane Sá e Meyriele Cantanhede, ambas moradoras do território Liberdade. A proposta do coletivo é atender jovens, mulheres e crianças em vulnerabilidade social, promovendo atividades lúdicas e educativas alusivas à identidade étnico e racial. Atualmente, as atividades desenvolvidas pelo projeto tem

como público significativo, jovens, crianças e adolescentes do bairro Liberdade e Camboa, representando 50 jovens participantes ativos. Os encontros acontecem quinzenalmente aos sábados pela manhã na Associação dos Remanescentes Quilombolas e conta com a colaboração de voluntários de diversas áreas do conhecimento exibindo palestras, rodas de conversas, visitas guiadas, minicursos, entre outros.

A partir da proximidade com essa organização, pude observar que a juventude do quilombo urbano está inserida em meio às mudanças ocorridas no território, como a certificação de território quilombola pela Fundação Cultural Palmares (FCP), a qual trouxe com maior evidência os olhares externos sobre o território, enquanto berço da cultura maranhense e quilombola na cidade de São Luís. A partir de então, a proposta da pesquisa foi alterada, objetivando analisar os elementos de construção da identidade territorial dos jovens moradores do quilombo urbano Liberdade, considerando as dinâmicas existentes na produção do território e as influências diversas pelo fator étnico (quilombola), racial (negro), cultural e os agenciamentos do meio urbano e rural na produção do território e das territorialidades vivenciadas pela comunidade.

O contato com o coletivo Viva Quilombo se deu por meio de uma atividade de campo promovida pela faculdade de Serviço Social da universidade Estácio, a qual consistiu na visita de alguns pontos culturais e educacionais do território. A partir desse primeiro contato, pudemos conhecer a proposta do coletivo Viva Quilombo e o público que trabalham, as juventudes. Nesse sentido, começamos a desenvolver propostas e ações que contribuíssem para os jovens do território. Assim como, os procedimentos metodológicos que seriam desenvolvidos, de modo que contemplassem a participação das juventudes, tendo a aplicação de palestras, cartografia social, mapeamento participativo e oficinas.

Ao longo da construção deste trabalho e das vivências realizadas em campo por meio de outros projetos como o Inventário Nacional das Referências Culturais do Quilombo Urbano Liberdade (INRC), o qual participei enquanto pesquisadora, tive a oportunidade de conhecer outras “faces” do território. Pude compreender que para além da divisão geográfica dos cinco bairros e das conceituações popularmente definidas sobre o quilombo urbano, enquanto lugar de alta periculosidade e a visão negativa sobre o conceito de “quilombo” como “lugar de negro fugido” entre outros estigmas socioespaciais<sup>1</sup>...existe e resiste de modo paralelo práticas

---

<sup>1</sup> O conceito de estigma socioespacial produzido inicialmente por Souza (2017, 2008) retoma a temáticas que transpassam por tensionalidades urbanas como a segregação socioespacial, desigualdade social, insegurança e violência. Segundo o autor o estigma socioespacial é produzido e redirecionado a um território a partir de elementos construídos por agentes externos a determinado espaço, somado a características como a localização geográfica e percepções negativas como espaços indesejáveis.

culturais, movimentos e coletivos sociais que tem construído e vivenciado a produção de sentidos do pertencer e ser o território a partir da realidade produzida, por meio dos seus modos de vida, costumes e tradições, enquanto experiência coletiva da população negra e quilombola.

Neste conjunto, temos a encruzilhada de gerações: crianças, jovens, adultos e idosos que praticam a “máxima” que o negro não podia ter e viver noutra tempo, como a alegria, a liberdade de manifestar-se religiosamente e culturalmente, o direito à propriedade, a socialização do pensamento crítico e da educação na construção da identidade étnico-racial. Nesta pluralidade podemos identificar os territórios e territorialidades afetivas que remontam as relações estabelecidas entre a comunidade (os agentes territoriais) e o espaço geográfico, implicando nas possibilidades do habitar no território construindo territorialidades, desterritorializando ou-e reterritorializando (ALMEIDA, 2021; HUTTA, 2020). Além de considerar as diferentes temporalidades que somam e são contidas na formação do quilombo urbano, isto significa dizer que em distintos momentos houve diferentes sujeitos, influências e outros agenciamentos que fizeram parte do que o território é atualmente (SAQUET, 2015).

Os agentes que compõem essa construção coletiva da comunidade são representados pelos moradores locais atuantes nos grupos culturais, como os fazedores de cultura, os brincantes, as lideranças de coletivos, movimentos sociais entre outros. E nesse cenário que se tece o quilombo Liberdade, temos grupos que podem ser identificados pelas práticas e temas contemporâneos, onde as juventudes também se fazem presentes, citamos brevemente os grupos de Hip-Hop Quilombo Urbano, Crioula Beet, Pretas Anastácias; e as celebrações tradicionais como o Bumba meu Boi do mestre Leonardo, Bumba meu Boi do mestre Apolônio, e outras formas de expressão como o cacuriá, tambor de crioula, grupos carnavalescos, blocos afros, reggae etc... (IRC, 2024).

As vivências e práticas estabelecidas com a comunidade foram sendo construídas no decorrer da pesquisa. Cada metodologia pensada foi elaborada e praticada a partir das necessidades apresentadas pelo grupo social e as inquietações de compreender sobre a identidade territorial, concretizando assim a pesquisa participante. Como dito anteriormente o projeto de pesquisa inicial se tratava doutra temática, no entanto, o contato com os sujeitos locais causou outras inquietações que motivaram a percorrer os caminhos da pesquisa apresentados neste capítulo.

### **1.2.2. O método de pesquisa e os procedimentos metodológicos**

O método enquanto uma etapa da pesquisa envolve uma série de elementos teóricos que auxiliam no desenvolvimento do pensamento alinhados à realidade empírica observada, como a adoção de categorias, conceitos e o filtro de como vemos a realidade. Assim, é o método do materialismo histórico, enquanto a leitura das contradições e o entendimento da realidade material enquanto produtora do conceito. Nesse sentido, compreende-se que o movimento da dialética desenvolvido no pensamento de Friedrich Hegel, segundo Becker (2007) é sustentado pelo confronto das ideias, onde há um determinado pensamento já estabelecido em tensão com outro pensamento, como resultado o antagonismo entre essas ideias “leva, necessariamente, a uma nova posição, superior às duas, mas que contém suas ideias confrontadas” (BECKER, 2007, p. 52). Ainda nessa perspectiva sobre a visão centrada na corrente marxista do materialismo histórico, a autora sustenta que a visão do materialismo histórico parte da ideia material tangenciável e esta “condiciona o conjunto dos processos da vida social, política e cultural” (BECKER, 2007, 53). Sendo assim, é compreender que as mudanças e transformações dadas na realidade social, partem do movimento histórico (BECKER, 2007) onde a materialidade e o conceito não estão acabados, mas em constante transformação.

Portanto, a adoção pelo método permite “entender a realidade de forma dinâmica e totalizante, onde os fatos sociais só podem ser entendidos considerando um conjunto de variáveis” (LIMA, 2014, p. 4), além de abarcar as transformações e dinâmicas que são historicizadas constantemente.

No contexto desta pesquisa, o Materialismo Histórico-Dialético, justifica-se pela possibilidade de análise das identidades enquanto fenômeno que está diretamente imbricado às complexidades dos elementos sociais que tangenciam e forjam a construção da identidade das juventudes negras. Sobretudo, a partir do contexto socioespacial, o qual se situa o quilombo urbano, sendo este conceito derivado primeiramente da realidade empírica rural, e com o passar do tempo tem sido imbuído de outros significados, atravessado pela ancestralidade, historicidade e territorialidades afrodiaspóricas das comunidades remanescentes quilombolas.

### **1.2.3. Procedimentos metodológicos**

Após o primeiro contato com o território, e com alguns jovens da comunidade, pudemos organizar os procedimentos metodológicos, dando rumo à pesquisa. Inicialmente, foi realizada uma pesquisa bibliográfica acerca dos temas desenvolvidos sobre: quilombo, quilombos

urbanos, juventude, questão étnica e racial. Assim como os trabalhos pretéritos sobre o território Liberdade, tendo como referência a: Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), livros, capítulos de livros e artigos em periódicos. Esta etapa teve como objetivo buscar referenciais teóricos que dialogassem sobre os temas.

Em seguida, foi feita uma pesquisa documental de jornais, revistas e obras que retratam a temática dos quilombos e o contexto atual do quilombo urbano Liberdade em São Luís. Sendo consultado Fundação Cultural Palmares (FCP); Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e Instituto da Cidade, Pesquisa e Planejamento Urbano e Rural (INCID) de São Luís.

No que tange a metodologia da pesquisa foi realizada uma triangulação metodológica, centrada na pesquisa participante, cartografia social e entrevistas semi-estruturadas. A escolha por estas metodologias justifica-se pela diversidade do público participante e as diferentes formas de obter dados sobre a investigação proposta. Considerando as diferentes idades, dentre elas jovens, adolescentes e adultos, uma vez que, nas entrevistas semi-estruturadas também participaram pessoas em “idade adulta”. Estas entrevistas foram de suma importância para compreender e conhecer a formação do território Liberdade a partir das histórias e memórias vivenciadas por aqueles que vivem nele por mais tempo, apreciando assim diferentes narrativas que compõem momentos importantes do quilombo urbano. Assim como as interpretações e relatos apresentados pelas juventudes oportunizando conhecer suas visões e construir o pensamento central desta pesquisa.

Destacamos, portanto, que os personagens centrais desta pesquisa são os jovens, respaldados a partir do Estatuto da juventude nº 12.852/2003, na qual “são consideradas jovens as pessoas com idade entre 15 (quinze) e 29 (vinte e nove) anos de idade”, com idades escolares entre o sexto ano do fundamental menor ao 3º ano do ensino médio, além de outros espaços que estes ocupam como o mercado de trabalho, o ensino superior, espaços de cultura, a cidade entre outros.

É importante ressaltar que apesar do recorte da pesquisa ser centrado nos bairros Camboa, Fé em Deus e Liberdade, a maioria dos participantes são moradores do bairro Liberdade, mas estabelecem relações com os bairros vizinhos.

Tendo por base que as metodologias de campo foram desenvolvidas a partir do coletivo “Viva Quilombo”, seguimos a periodicidade do grupo (a cada quinze dias) para aplicação das metodologias da pesquisa. Nesse sentido, participamos de atividades junto ao coletivo e organizamos também outras, com base na nossa metodologia de pesquisa e que foram divididas da seguinte forma, com base no esquema metodológico a seguir na figura (1) :

Figura 1: Esquema metodológico.



Fonte: SOUZA, 2024.

- Palestra I “Juventude negra e os avanços das práticas educacionais antirracistas”. Este foi o primeiro contato com os jovens, no qual foi possível tecer alguns diálogos sobre o território Liberdade e as práticas educacionais;
- Roda de conversa “Identidade, território e territorialidades negras”. O objetivo desse encontro foi apresentar a proposta de pesquisa aos jovens sobre o que é identidade, os sentidos sobre o ser negro, ser quilombola e estar em um território negro. A partir desse diálogo os jovens trouxeram questões referentes ao racismo, pertencimento racial e as relações estabelecidas no território. Ainda nesse encontro, apresentamos a proposta da cartografia social que seria realizados no próximo momento;
- “Cartografia social: Cartografando territórios negros no quilombo urbano Liberdade”. Nesta etapa a proposta era de conhecer o território quilombo urbano Liberdade a partir da vivência e territorialidades produzidas pelos jovens, no entanto, em função do tempo delimitado, poucos recursos e a grande extensão territorial do quilombo, nos delimitamos a parte central do bairro Liberdade. Sendo assim, passamos por quatro pontos do bairro, sendo estes, pontos que fazem parte do roteiro turístico “Quilombo cultural” organizado pela Secretaria de Cultura de São Luís-MA;
- Continuação da cartografia social: Nesta etapa colocamos em prática a produção de mapas a partir de uma plotagem cartográfica do território. Na qual os jovens foram divididos em grupos e desenhavam sobre os mapas, os pontos que se identificavam em alguma instância seja religiosa, afetiva, escolar, cultural ou do lazer. Nestas três últimas atividades contamos com o apoio do Programa

Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) da Licenciatura Interdisciplinar Estudos Africanos e Afro-brasileiros (LIESAFRO) e com o Grupo de Estudo e Pesquisa em Território e Trabalho (GETRAB) da Universidade Federal do Maranhão. E por fim;

- Realização de entrevistas semiestruturadas. Nesta etapa foram feitas entrevistas semiestruturadas com alguns moradores do território, sendo divididos entre adultos e jovens e adolescentes do projeto Viva Quilombo.

#### **1.2.4. A cartografia social como metodologia participativa na pesquisa geográfica**

Para compreender a escolha destas metodologias no campo prático partimos da análise teórica, neste caso nos atemos a Pesquisa Participante e a Cartografia Social. A pesquisa participante conforme destaca Brandão (1990, 1999) consiste numa metodologia que relaciona a participação ativa dos “sujeitos pesquisados” com o pesquisador, de maneira que não despreze a cultura, o conhecimento, os projetos de luta e os saberes do outro (sujeitos da pesquisa) (BRANDÃO, 1999). De maneira crítica, Brandão (1990) pontua que a observação participante é um movimento contrário ao que por muito tempo aprendemos no espaço acadêmico, no qual “entre quem pesquisa e quem é pesquisado não existe senão uma proximidade policiada pelo método (o sujeito dissolvido em dado) e o objeto o (outro sujeito dissolvido em dado)” (BRANDÃO, 1999, p. 7).

Em termos de Brasil e América Latina, as primeiras experiências de pesquisa participante com foco na investigação social, também denominadas por outras nomenclaturas e significados como: pesquisa-ação, investigação ação participante, observação participante etc. são destacadas a partir das décadas de 1960 e 1980 sendo bastante presente nos movimentos sociais emergentes da época (BRANDÃO; BORGES, 2007). Enquanto metodologia, a pesquisa participante tem por princípio o proceder a “(...) a partir da realidade concreta da vida cotidiana dos próprios participantes individuais e coletivos do processo, em suas diferentes dimensões e interações (...)” (BRANDÃO; BORGES, 2007, p. 54).

Nessa perspectiva, Borda (1990) compreende que a potencialidade da pesquisa participante está na ruptura da estrutura acadêmica clássica, por “reduzir as diferenças entre objeto e sujeito de estudo” (BORDA, 1990, p. 60). Também, compreende-se que a pesquisa participante possibilita a construção do conhecimento de maneira mútua, partindo do princípio que “nenhum conhecimento é neutro” (BRANDÃO, 1990, p. 11) e a “ciência é apenas um

produto cultural do intelecto humano que responde a necessidades coletivas concretas” (BORDA, 1990, p. 43).

Portanto, não cabe na construção do projeto que tem como metodologia a pesquisa participante somente o olhar daquele que investiga, mas também as motivações, interesses e necessidades do grupo social “pesquisado”. A partir desse entendimento que relaciona os sujeitos da pesquisa, pesquisador e vice-versa o trabalho científico ganha uma nova coerência “e permite a serviço do método que a constitui, diferentes técnicas sejam viáveis: o relato de outros observadores, mesmo quando não cientistas, a leitura de documentos, a aplicação de questionários, a observação da vida e do trabalho.” (BRANDÃO, 1999, p. 12).

A partir desse entendimento, após as primeiras visitas a campo, conversas com a comunidade local e os jovens do projeto, iniciou-se a elaboração de metodologias e atividades que pudessem contribuir com a comunidade local de forma positiva, e ao mesmo tempo subsidiar informações para o desenvolvimento da pesquisa. Uma das questões observadas em campo, juntamente com a juventude diz respeito ao processo da certificação do território, enquanto “quilombo urbano”.

Para muitos a identidade quilombola parecia algo distante da realidade vivenciada no bairro, para outros, algo bem próximo, mas de modo semelhante, também aparecia de maneira confusa, já que o termo quilombo geralmente é associado ao rural, e o quilombo no espaço urbano aparece como fenômeno relativamente novo enquanto reconhecimento. Assim como as definições sobre raça e etnia apresentavam-se de formas diferentes e muitos tinham o receio de estarem falando de forma “errada” sobre os termos.

A partir desse ponto de questionamento, em que a demanda da comunidade passa a ser dialogada, iniciamos um conjunto de intervenções acompanhadas das metodologias que foram propostas no coletivo, inicialmente com palestras, pautando sobre educação escolar quilombola. Posteriormente, com as rodas de conversa, começamos a dialogar sobre ser quilombola, ser negro, estar no espaço urbano e a história do território do quilombo urbano Liberdade. De maneira tímida os participantes escreveram no papel as suas visões e impressões sobre os temas levantados, além de alguns relatos orais, o que será retratado no quarto capítulo desta dissertação.

Outra ferramenta metodológica importante foi a Cartografia Social (C.S). A cartografia social constitui um ramo da Cartografia em diversas áreas do conhecimento, enquanto uma metodologia participativa que objetiva a produção de mapas de uma dada realidade a partir da participação de grupos sociais (ACSELRAD, 2009). No entanto, o uso de metodologias como está tem sido algo recente na pesquisa geográfica, sobretudo quando retomamos as questões de

método e metodologia identificando diferentes momentos na epistemologia desta disciplina.

Podemos pontuar, que inicialmente temos uma Geografia descritiva apoiada em fenômenos da natureza ligados às dinâmicas físicas da superfície terrestre; temos por volta do século XIX com o aprofundamento das discussões filosóficas influências do método positivista nas pesquisas geográficas, sendo denominada de Geografia Tradicional “restringindo-se aos aspectos visíveis do real, enumeráveis, palpáveis. Como se os fenômenos se demonstrassem diretamente ao cientista, ao qual seria mero observador” (MORAES, 2007, p. 7).

Por muito tempo na Geografia Tradicional, também denominada como Geografia clássica, predominou nas pesquisas o método positivista, cabendo a Geografia a aceitação de um método “único” de interpretação e conhecimento (MORAES, 2007; SUERTEGARAY, 2005). Passando por vários momentos, tais como a influência do avanço técnico e se relacionando com a estatística, com o que foi denominado de Geografia teórico-quantitativa, bem como outras, a ciência deu lugar a diversas influências e posicionamentos fazendo, inclusive, Ives Lacoste em “A Geografia isso serve, em primeiro lugar para fazer a guerra” chamar atenção para uma Geografia do Estado. O movimento de renovação da Geografia, o qual surge em resposta às lacunas apresentadas pela Geografia Tradicional e pela Teórico-quantitativa, eclode em meados dos anos 1960, em meio a diversas efusões sociais e à necessidade de uma ciência que conseguisse dar conta do conjunto de transformações, sobretudo, ligados à globalização (SUERTEGARAY, 2005).

A Geografia Renovada destaca-se pela diversidade de métodos e caminhos possíveis na produção científica, apresentando “perspectivas de fundamentação fora do positivismo clássico, a fenomenologia, o estruturalismo, neopositivismo, o marxismo, entre outras” (MORAES, 2007, p. 9), além de abranger diferentes concepções dos assuntos. Suertegaray (2005, p. 14) completa que:

Estas mudanças podem ser mais bem visualizadas, a partir dos anos 90. Entretanto, é fundamental dizer que o movimento da Geografia, desde então, vem atrelado a um movimento mais amplo, um movimento que, desencadeado nos anos 60, promoveu uma discussão e crítica radical ao mundo e modo de viver. Este movimento, denominado desde os anos 70 do século XX de Pós-modernidade, implicou num processo de desconstrução de todas as verdades construídas até então, implicou numa reavaliação da ciência e uma crítica às chamadas meta-teorias.

Além das mudanças relativas à questão de método, houve, também, transformações nas técnicas e metodologias para análise geográfica. À medida que as transformações sociais eclodiam em diferentes contextos socioespaciais e com a renovação da ciência geográfica há o intuito por parte dos estudiosos em “(...) elaborar um novo paradigma teórico-metodológico e uma explicação geográfica mais ampla dos processos socioespaciais em curso” (SAQUET, p.

30, 2011). Nesse contexto, diferentes correntes teórico-metodológicas passam a inserir o pensamento geográfico, reelaborando esta ciência, portanto, os fundamentos teórico-metodológico como materialismo, materialismo histórico-dialético, fenomenologia, etc., que passam a ser aplicadas na Geografia (SAQUET, 2011).

No campo prático da pesquisa as metodologias conseqüentemente são modificadas a partir dos métodos adotados, podemos citar nessa renovação do pensamento geográfico outras técnicas metodológicas como: sensoriamento remoto, geoprocessamento, usos computacionais, entrevistas (abertas, fechadas e semiestruturadas), pesquisa participante, história oral, roda de conversa, etnografia, cartografia social e outras que são mediadoras na construção da pesquisa.

Quando tratamos em específico da cartografia social enquanto ferramenta metodológica que propõe a participação dos sujeitos e atores sociais na elaboração dos mapas, é necessário compreender que o acontecer da cartografia social é criado em resposta aos modos como a cartografia “tradicional-convencional” tem sido institucionalizada ao longo do tempo na história da humanidade (ACSELRAD, 2009; FERNANDO; GIRALDO, 2015).

Vejamos os mapas na idade média como os modelos de mapa em T e O, inspirados numa perspectiva cristã, onde o (T) significava cristo crucificado e (O) representava o oceano envolta dos continentes Ásia, África e Europa, representando a trindade. Ainda outro exemplo, como na idade moderna onde os mapas são primordiais para as grandes navegações, colonização de novos territórios e o “descobrimento” do novo mundo (ROCHA; ROCHA, 2021). Além dos avanços feitos gradativamente ao longo dos séculos incorporando outras técnicas de alta complexidade como topografia, softwares, Sistemas Global de Posicionamento (GPS) entre outros. A cartografia, portanto, passa a evidenciar certos modelos de compreensão do mundo e neste sentido:

Los mapas son, en definitiva, una de las formas de ejercicio de poder donde los imperios se han adueñado de los territorios, de manera tal que en el discurso cartográfico se reproduce la ideología imperante (...) En este contexto, la cartografía como representación de lo físico siempre está cargada de las intencionalidades políticas desu elaboración, de los horizontes ideológicos de su lectura (...). (FERNANDO; GIRALDO, 2015, p. 249-250).

Estas disputas de ordem ideológicas, de poder e de linguagem na representação dos espaços tem sido precisa, tendo em vista que, “possuir informações geográficas significa não somente afirmar sua autoridade, mas também proteger as riquezas, cuidando ciosamente de que ninguém mais dela se apodere” (ACSELRAD, 2009, p. 4). Este apontamento implica em refletir na intencionalidade e na linguagem adotados na feitura dos mapas, e os significados reproduzidos que partem de quem o produz e para quem o ler. Estas questões estão imbricadas nas disputas de poder na prática cartográfica, uma vez que, fenômenos, espaços, regiões,

territórios e até mesmo ideologias são representados a partir de um ponto de vista (ACSERALD, 2009).

Ainda que a cartografia tenha passado por mudanças e aprimoramentos que complexificam seu uso, como as ferramentas digitais, mas de como concomitante possibilitam novas análises dos fenômenos sejam eles físicos ou sociais... esta relação de poder entre o cartografante e a realidade observada (estudada) ainda se faz presente.

Insta contextualizar que a cartografia social, inicialmente da década de 1990, ganha novos contornos aderindo ao adjetivo social. Sendo assim, esta vertente da cartografia passa a elaborar mapas alinhados a metodologias etnográficas e participativas, direcionando aos povos e comunidades tradicionais como indígenas e quilombolas a autonomia em representar o seu próprio espaço. Esta iniciativa tem como proponentes as Ongs e instituições governamentais voltadas em primeira instância aos povos e comunidades tradicionais direcionando para as comunidades a autonomia em representar o seu próprio espaço. No entanto, a intencionalidade desses agentes estava baseada na visão exploratória e de implementação do “desenvolvimento”. Sendo assim, passaram a elaborar mapas juntamente com as comunidades no intuito de conhecer o território e as possíveis “potencialidades” (ACSERALD, 2009, 2010)<sup>2</sup>.

A prática da CS ocorreu em vários países e com objetivos específicos a depender das suas singularidades. No caso brasileiro, e em específico na região amazônica, houveram experiências cartográficas participativas vinculadas a demarcação de territórios dando margem à “elementos para uma discussão sobre desenvolvimento local, oferecer subsídios e planos de manejo em unidades de conservação e promover e etnozoneamento em terras indígenas” (ACSELRAD, 2009, p. 9-10).

Podemos observar que por um lado esse processo trouxe para às comunidades o conhecimento “forma/ legal” sobre a delimitação e direitos sobre os territórios, e, por outro lado desencadeou o conhecimento das áreas para a implementação de projetos desenvolvimentistas, sucedendo a exploração dos territórios<sup>3</sup>. Ocorrências como estas estão vinculadas às noções de poder na prática da cartografia, onde temos classificações previamente estabelecidas com rigor científico (imagens computadorizadas, escala, projeção) o que acaba gerando um distanciamento entre os sujeitos “cartografados e o cartógrafos”, uma vez que, comumente não são criadas interações onde os sujeitos sintam-se representados. Além da reprodução de

---

<sup>2</sup> É nesse contexto que emergem os debates em torno do meio ambiente, onde as instituições governamentais passam a espacializar áreas em potencia, configurando assim projetos desenvolvimentistas como hidrelétricas, empresas mineradoras, irrigação entre outras explorações (ACSELRAD, 2009).

<sup>3</sup> Neste caso em específico é retomado ao identificar o crescente movimento de projetos desenvolvimentistas e de exploração na Amazônia.

identidades, territórios e comunidades vistas e definidas a partir de um grupo “especialista” no assunto, colocando nos mapas formais informações de interesses próprios, deixando de lado os interesses dos sujeitos pertencentes aos territórios mapeados.

Numa tentativa de fazer um movimento contrário a este, quando visitamos as literaturas de Henri Acselrad (2009; 2013), Alfredo Wagner Berno de Almeida (2013), identificamos a CS enquanto um instrumento metodológico alinhado a outras metodologias de pesquisa, em que os sujeitos participam da elaboração do mapa, colocando suas demandas. Os autores propõem a CS enquanto instrumento de “empoderamento” para os grupos sociais, os quais “[...] buscam tomar para si esse controle ao tentarem preencher, com suas próprias noções de território e territorialidade, espaços que se encontram, em termos oficiais, vazios” (ACSERALD, VIEGAS, 2013 p. 35). Ou seja, as comunidades e grupos sociais constroem representações espaciais a partir de suas vivências, saberes, necessidades e compreensões das relações sociais construídas e inseridas nos territórios, sendo protagonistas na prática cartografante.

Almeida (2013), por sua vez, apresenta a CS como instrumento de diversas linguagens e funções, o autor a intitula enquanto “Nova Cartografia Social” ao trazer experiências em mapeamento social de comunidades tradicionais da Amazônia. Para o autor a designação de “nova” assemelha-se a:

Nova descrição”, que se avizinha da etnografia, ao buscar descrever de maneira detida, através de relações de entrevista e de técnicas de observação direta dos fatos, a vida social de povos, comunidades e grupos, classificados como “tradicionais” e considerados à margem da cena política, mas que revelam consciência de suas fronteiras e dos meios de descrevê-la. Está-se chamando de consciência de suas fronteiras à confluência de pelo menos duas vertentes, ou seja, à unificação da consciência de seu território com a consciência de si mesmos, manifestas de maneira explícita pelos próprios agentes sociais em suas reivindicações face ao Estado. (ALMEIDA, 2013, p. 156).

De maneira específica percebemos o espaço da CS admitindo a possibilidade de estar alinhada a outras metodologias de pesquisa, tal como entrevistas, observação, observação participante, narrativas entre outras; podendo ser aplicáveis a práticas de pesquisa de campo. Além de evidenciar a participação ativa dos agentes sociais estudados e dos (as) pesquisadores (as) na representação dos mapas (ALMEIDA, 2013). Quando o autor traz as experiências em mapeamentos participativos com comunidades tradicionais da Amazônia, estas experiências são colocadas como formas de atribuir aos povos e comunidades tradicionais maneiras de aplicar a CS enquanto instrumento de poder e conhecimento dos seus territórios. Podendo representar situações de cunho político, social, econômico e cultural promovendo mobilizações comunitárias em prol dos grupos sociais “Há mobilizações que estão voltadas para aprovação

de leis, outras se empenham em lutas de “reconhecimento”, outras mais se mobilizam por seus territórios, enquanto outras ainda exigem medidas reparadoras (...) (ALMEIDA, 2013, p. 158).

Assim, as cartografias podem ser desenvolvidas dialogando com representações sociais de interesse das comunidades. Acselrad (2009, p. 34) acrescenta ainda: “os mapas ditos participativos poderão incluir dados da história, cultura, tecnologia e informar e redefinir ideias sobre o território e a sua relação entre os grupamentos humanos”.

No âmbito da Geografia a cartografia social tem sido amplamente utilizada enquanto ferramenta metodológica, possibilitando a participação e interação ativa entre sujeitos, pesquisador e objeto. Mesmo encontrando resistências de aceitação e validação enquanto metodologia eficaz. Não buscamos deslegitimar a cartografia dita convencional e posicionar a cartografia social como um instrumento metodológico ideal para todos os campos da pesquisa geográfica, mas sim, compreender que há diversas possibilidades no fazer metodológico.

No campo prático exemplificamos algumas tipologias como os croquis, os mapas mentais, os mapas com base cartográfica, além da produção dos mapas através dos sentidos, como visão, olfato, audição (SILVA; VERBICARO, 2016) e (SEEMANN, 2003)<sup>4</sup>.

Temos ainda trabalhos cartográficos relacionados a eixos sociais específicos como a questão de gênero, sexualidade<sup>5</sup>, violência, cultura (DIÓGENES, 1998), questões geracionais e questões de étnico-raciais, questão central deste trabalho, destacando (ANJOS, 2011) e (VIEIRA, 2017). Sendo os dois últimos pesquisadores negros assumindo temáticas referentes as suas práticas de vivência a partir da questão racial.

Rafael Sanzio dos Anjos (2011) realiza por meio de documentos históricos, relatos em entrevistas e dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) a representação cartográfica da diáspora africana, envolvendo relações entre continente africano e o Brasil. Compreendendo por meio dos mapas o movimento migratório de populações africanas em meio ao contexto do escravismo nas américas, a partir das referências territoriais de origem em África (ANJOS, 2011). Assim como a elaboração de dados identificando os territórios e comunidades quilombolas em termos quantitativos e de espacialização no território brasileiro, o que contribui

---

<sup>4</sup> Outras formas de elaborar cartografias participativas são apresentadas por Jorn Seemann (2003), quando o autor fala da “Cartografia da Realidade”, a qual tem como objetivo “adaptar o mapa não à realidade física, mas à realidade percebida” (SEEMANN, 2003, p. 53). O autor propõe a produção de mapas a partir dos sentidos sensoriais, como olfato, por exemplo, onde os cheiros e odores de uma praça foram elementos centrais para a produção de um croqui, simbolizando essas informações<sup>#</sup>. Outros exemplos, ainda como os mapas mentais representando desenhos, símbolos, frases e ainda a cartografia tátil, elaborada para pessoas com deficiência visual na perspectiva da educação inclusiva.

<sup>5</sup> Ver em: Cartografia Social urbana: impactos do desenvolvimento e da violência institucional na vida das mulheres moradoras do Caju de Manginhos-Rio de Janeiro.

positivamente para a reivindicação dos direitos territoriais das populações quilombolas, no que diz respeito ao reconhecimento e regularização dos territórios tradicionalmente ocupados.

Daniele Machado Vieira (2017), elabora uma cartografia da memória acerca dos espaços ocupados por populações negras na cidade de Porto Alegre, ao recorrer a documentos históricos, narrativas, jornais entre outras fontes; possibilitando revisitar diferentes momentos da formação da cidade e os limites entre os territórios negros.

Nesta perspectiva, corroboramos com Geny Guimarães (2022) que ao assumir métodos e metodologias inserindo história, cultura, conhecimentos e saberes dos grupos sociorraciais estaremos (...) trazendo temas, elementos e referências pertencentes ao grupo sociorracial negro para que as pesquisas façam sentido para o pesquisador, para a Geografia e para qualquer pessoa negra que a leia” (GUIMARÃES, 2022, p. 296). Desta maneira, estaremos construindo o que a autora denomina de “Geografias Negras” “(...) representando representa um campo de estudos na área de Geografia com produção relevante de muitas/os geógrafas/os brasileiras/os e de várias parte do mundo” (GUIMARÃES, 2022, p. 296).

A partir dessas leituras é possível perceber as relações imbricadas no fazer da pesquisa científica, sobretudo, a partir do recorte metodológico da CS, momento em que os grupos sociais passam a mapear-se atribuindo aos mapas, simbologias, significados e sentidos referentes ao cotidiano, seus modos de vida e suas próprias interpretações sobre o espaço. Compreendemos que práticas metodológicas como está buscam superar o paradigma tradicional de oposições entre pesquisador- sujeito-objeto, antes policiados e engessados pelo método (BRANDÃO, STRECK, 2006).

A partir dessa compreensão da metodologia participativa optou-se pela aplicabilidade da cartografia social com a juventude da pesquisa, cumprindo com o objetivo de identificar as territorialidades produzidas pelos jovens no território da Liberdade de forma relacional com a identidade étnico e racial. Assentado na ideia de conhecer o território Liberdade a partir da perspectiva e vivências juvenis por entendê-los enquanto sujeitos sociais ativos no espaço (DAYRELL, 2007; CASSAB, 2016).

Nesse sentido, a proposta da cartografia social foi desenvolvida com os seguintes passos: Ainda na palestra sobre “Identidade e território e territorialidade negra”, foi explicado aos jovens a proposta da atividade com a cartografia e os seus significados, em que os jovens também puderam falar dos lugares de suas experiências cotidianas no território. Após quinze dias, reunimos com a juventude na praça Viva Liberdade, onde estabelecemos um roteiro a ser seguido pelo bairro Liberdade. Contamos com a participação de jovens moradores do bairro Liberdade e Camboa, totalizando 26 jovens com idade entre 15 e 19 anos, foi instruído que cada

participante tivesse em mãos papel e caneta para fazer as anotações. É importante destacar a rota que seguiríamos pelo bairro, marcando os pontos e fazendo as observações, foram estas: I) a praça Viva Liberdade; II) A Sede do Mestre Leonardo; III) a Produtora Viva Quilombo; IV a Esquina Bob Marley e por fim VI a Associação dos Remanescentes Quilombolas. Como é ilustrado no mapa a seguir:

Figura 2: Mapeamento participativo.



Fonte: SOUZA, 2024; IBGE 2021.

A ideia inicial consistia em percorrer os bairros do território estabelecendo um caminho criado pelos jovens participantes, passando por pontos, lugares que sejam frequentados por eles, assim como os espaços de importância social, histórica e simbólica de acordo com a vivência singular e coletiva de cada um. No entanto, em função do tempo delimitado, poucos recursos e a grande extensão territorial do quilombo, nos delimitamos a parte central do bairro Liberdade. Apesar de compreendermos que o território Liberdade está para além desta delimitação de pontos.

Nesta etapa os participantes realizaram anotações individuais e alguns relatos orais, os quais posteriormente são discutidos no tópico “4.2- A cartografia social no reconhecimento das territorialidades juvenis” do capítulo IV. A etapa seguinte consistiu na elaboração dos mapas a partir da plotagem de imagem do território Liberdade, abrangendo ruas, equipamentos urbanos, rios, mangue e outras estruturas.

Esta etapa foi realizada na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) em parceria com a Licenciatura Interdisciplinar em Estudos Africanos e Afro-brasileiros (LIESAFRO). Na ocasião, os estudantes puderam conhecer parte da universidade e o curso da LIESAFRO, bem como o objetivo do curso e as atividades desenvolvidas. Consideramos uma etapa importante, pois muitos jovens estavam nos anos finais do ensino médio e não tinham, por exemplo, o conhecimento de como ingressar no ensino superior. Após a apresentação da estrutura do curso, foi direcionado para a continuidade da cartografia social. Foi proposto aos participantes que eles desenhassem e identificassem nos mapas com auxílio de lápis de cor e outros materiais, pontos importantes nas relações cotidianas vivenciadas por eles e os seus significados. Para esta atividade dividimos os jovens em equipes de três, contando com seis a quatro participantes em cada grupo. Nesse sentido, os mapas impressos contendo as ruas do território foram colocados ao chão onde cada grupo buscou localizar e realizar a interpretação do território a partir dos seus usos. Por fim, o último momento foi realizado a apresentação da plotagem desenvolvida.

A seguir temos algumas imagens:

Figura 3: Equipe apresentando cartografia produzida.



Fonte: SOUZA, 2024.

Figura 4: Equipe apresentando cartografia produzida



Fonte: SOUZA, 2024.

Figura 5: Equipe dialogando produção da plotagem



Fonte: SOUZA, 2024.

Figura 6 : Equipe realizando plotagem em mapa base.



Fonte: SOUZA, 2024.

Em cada mapa temos uma representação sobre o território Liberdade, refletindo a singularidade de cada grupo social, sendo possível fazer algumas observações que nos auxiliam a compreender o quilombo urbano Liberdade a partir das vivências e territorialidades juvenis, questão que será desenvolvida no capítulo IV “Território, identidade e juventude negra”.

## **2. METAMORFOSES DO CONCEITO: UM RESGATE HISTÓRICO DA TRAJETÓRIA SOCIOESPACIAL DOS QUILOMBOS NO BRASIL**

Neste capítulo, temos como proposta realizar uma reflexão teórica e introdutória sobre a temática dos quilombos no Brasil, considerando mudanças conceituais designadas a este grupo social, contextualizadas em dinâmicas espaciais diversificadas entre o espaço rural e o espaço urbano das cidades. Os estudos recentes produzidos no Brasil, sobretudo, com a participação da luta de movimentos sociais, tal como o Movimento Negro e o movimento de luta das comunidades quilombolas, apresentam pautas específicas da população negra, apontando para emergências e demandas de direitos sociais reparatórios. Dentre estas pautas e estudos produzidos, podemos citar a questão racial e étnica, orientando temas como sistema de cotas, saúde da população negra e a questão quilombola, envolvendo o direito à terra e a regulamentação jurídica de seus territórios.

No que diz respeito aos estudos sobre quilombos urbanos, esta temática tem ocupado novos espaços com destaque nos cursos de Pós-Graduação no campo das Ciências Sociais e Ciências Humanas, é o que mostra os dados da Biblioteca Brasileira Digital de Teses e Dissertações (BDTD), ao contabilizar as produções desde 2002 a 2022, com 16 pesquisas ao todo, sendo 12 dissertações e 4 teses, as quais têm a centralidade da pesquisa em torno do tema “quilombo urbano”, dialogando com os conceitos de territorialidade, educação, direito, planejamento urbano identidade, etc. Este levantamento evidência a carência das pesquisas relativas à categoria e simultaneamente revela as possibilidades de pesquisas e contribuições que podem ser feitas nesse campo.

Embora o conteúdo central desta pesquisa esteja debruçado sobre o espaço do quilombo urbano interagindo com as dinâmicas da cidade e interseccionando com a questão racial e a identidade de jovens negros. Consideramos importante iniciar o debate destacando alguns elementos cruciais concernentes ao tempo histórico e dinâmicas socioespaciais estabelecidas pelos quilombos no Brasil, conduzindo para a reformulação e construção conceitual do grupo social, reafirmando por meio desta análise ao que denominamos enquanto metamorfose conceitual.

### **2.1 A diáspora africana: Entre a representação dos quilombos de África e no Brasil**

Uma das primeiras referências tradicionalmente relacionadas aos quilombos e comunidade quilombolas, está vinculada ao período colonial onde o sistema econômico social

do escravismo explorou e subalternizou povos africanos retirados de seus territórios de origem para o escravismo nas Américas, rebaixando-os ao tratamento de pessoas indesejáveis socialmente e docilizadas pelos senhores (MOURA, 2021). Com efeito a esse processo, os negros(as) africanos (a) escravizados (as) passavam a encontrar mecanismos de fuga no espaço rural, como forma de “rebelar contra o sistema escravista da época, formando comunidades livres” (ANJOS, 2007, p. 116). No entanto, esta designação aos quilombos dada como espaços de “fuga ou fugitivos” tem agregado uma visão reducionista desses povos acabando por invisibilizar e negar os aspectos, políticos, históricos, sociais e de lutas da categoria.

Há de se destacar que o aquilombamento, ou seja, a formação dos quilombos não ocorreu somente no Brasil, outros países em função de seus processos históricos específicos, também agrupam estas estruturas sociais, podemos sublinhar países da América Latina, como: Equador, Colômbia, Venezuela, Cuba, Chile, Peru e países africanos como Jamaica, Guiana e outros (ANJOS, 2007).

Ainda que o contexto da diáspora africana contemple parte da formação inicial dos quilombos no Brasil, é necessário entender e diferenciar a existência dos mesmo em África e no Brasil. Autores como a historiadora Beatriz Nascimento (1984) e o antropólogo Kabengele Munanga (1996) nos auxiliam a compreender o significado e função dos quilombos nos dois continentes.

Com base no levantamento sobre a história, conceito e origem dos quilombos em África, Munanga (1996) e Nascimento (1984) consentem a origem etimológica da palavra a partir dos povos bantu, região da África Central, abrangendo os países: Congo, Angola, Gabão e Cabinda. Por ser uma palavra de origem dos povos bantu, grafa-se no seu sentido originário como kilombo com (k), sendo aportuguesado como quilombo no Brasil (MUNANGA, 1996).

Assim como nos demais constituintes existe uma pluralidade de etnias, idiomas e povos em África não é diferente, apesar dos veículos de informação, tal como os livros didáticos homogeneizar o continente como um só, esta diferenciação fica mais evidente com a chegada dos europeus ao continente em busca de fixar novas colônias de exploração. A autora Nascimento (1984, p. 277) frisa que “ao entrar no continente africano, os europeus encontraram sociedades de diversos tipos, pois a África estava em processo de redefinição”. E nesse contexto, reinos e etnias distintas se chocavam constantemente resultando em disputas territoriais, dentre estes estão os povos Jagas também conhecidos como Imbamgala, caçadores do Leste que invadiram o Reino do Congo por volta de 1560, expulsando o rei do Congo, e europeus envolvidos com o tráfico negreiro (NASCIMENTO, 1984).

Este grupo, os Imbangalas, caracterizados como grupos nômades, formaram uma sociedade altamente organizada versados de uma cultura, política, economia e sistema militar próprio. Dentre os objetivos dos Imbangalas, estava o combate à penetração da coroa portuguesa em África, nesse sentido, era necessário compor uma organização interna, portanto, eram compostos por jovens escravos fugitivos e estrangeiros desde que estivessem dispostos a iniciação, sendo reconhecidos como instituição Kilombo (NASCIMENTO 1984; MUNANGA, 1996).

Para além destas características dos Imbangalas, ou seja, os povos que formaram os quilombos em África, apresentando semelhanças aos quilombos do Brasil, as quais veremos adiante, Nascimento (1984, p. 279-280) destaca nesse contexto que:

Kilombo, nesse caso, recebe o significado de instituição em si: seriam kilombo os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade Imbangala. O outro significado de Kilombo estava representado pelo território ou campo de guerra que se denominava jaga. Outro significado ainda dizia respeito ao local, casa sagrada onde se processava o ritual de iniciação. O acampamento de escravos fugidos era Kilombo (...) eram homens preparados para assumir a administração ou a guerra, bem como para organizar a produção em grande escala, já que se tratava de largas faixas de população. Dominava a tecnologia do ferro e de outros minerais encontrados no processo de assentamento em regiões de florestas, ao longo das grandes bacias hidrográficas do continente africano.

Refletindo sobre a conceituação e significado do quilombo em África, entendemos a formação da instituição “Kilombo” contextualizada em meio a disputas territoriais e políticas entre os diferentes povos de África e os colonizadores, considerando que este último buscava expandir suas relações de poder e domínio sobre os territórios. Embora os escritos apresentem semelhanças e diferenciações entre quilombos do Brasil e de África, podemos definir que em ambos houve resistência ao modo de produção do escravismo, trazendo a distinção do Kilombo em África por ser uma instituição militar formada por jovens guerreiros (NASCIMENTO, 1984) Já no Brasil, teremos o caráter transcultural por ter na extensão territorial a presença dos povos originários como os indígenas, povos bantu da cultura nagô inseridos na travessia do atlântico, entre outras identidades étnicas agrupadas nesse meio.

## **2.2 Formação dos primeiros territórios quilombolas no Brasil colonial: o esquecimento e o recrudescimento do protagonismo negro**

No Brasil, a formação desses territórios foi delineada em meio ao cenário do sistema escravista, diferente da escravidão tradicional, o escravismo mercantil inserido no “Novo Mundo” deteve o caráter de propriedade e comercialização dos corpos. Impondo, “uma metamorfose pelo tráfico negreiro ao transformar os corpos de homens e mulheres africanos em objetos de muitas inscrições”. (FILHO, 2013. p. 20),

Com base nos estudos de Flávio Santos Gomes (2015), Alex Ratts (2003, 2006) e Abdias Nascimento (1996), por volta do século XVII, no contexto colonial, são iniciados e reconhecidos pelos documentos coloniais os processos de agrupamento e formação dos quilombos também denominados de mocambos, compostos majoritariamente por escravizados africanos e, até mesmo, com a presença rarefeita de escravizados indígenas, evidenciando as misturas étnicas nesses espaços (GOMES, 2015). Em resposta à efervescência das primeiras insurreições e dos números crescentes de fuga dos não libertos, mostrando de certa forma ameaças a elite colonial, a Consulta do Conselho Ultramarino em 1740 passa a definir os quilombos como “Toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoadas ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles”.

Diferente dos conteúdos assimilados tradicionalmente ao espaço dos quilombos enquanto redutos de fuga, estes grupos eram altamente organizados, e variavam de tamanho populacional e extensão territorial, ocupando o território nacional (das macrorregiões norte, nordeste, centro-oeste sul e sudeste do Brasil), sobremaneira, no espaço rural onde estavam instaladas as fazendas e demais estruturas como a senzala.

As obras de Clóvis Moura (1986, 1990) e Flávio dos Santos Gomes (2015) mostram como se desenvolvia a organização econômica, a militar, a religião, a cultura e política dos primeiros quilombos. Segundo Moura (1986) os grupos pequenos eram armados, possuindo arcos, flechas e armas de fogo e por isso tinham maior flexibilidade para mudar de localidades, já os grupos maiores formados de um quantitativo considerável de pessoas necessitavam fixar-se em determinado território, para desta forma, construir estruturas de moradia e cultivarem plantações a fim de manter a subsistência e até mesmo realizar trocas comerciais, como é dado o exemplo de escambo entre quilombos e regatões no Amazonas.

Em situações favoráveis como a fertilidade do solo, clima e relevo, os grupos chegavam a cultivar milho, feijão, cana de açúcar, banana, batata doce entre outros alimentos “eram comunidades que possuíam uma economia cujo conteúdo se chocava com o latifúndio” (MOURA, 1986, p. 42). Até se construir o cenário das insurreições e rebeliões, aconteceram processos de organicidade, portanto, estabeleceram relações próximas com segmentos sociais igualmente oprimidos, tais como “fugitivos, de serviço militar, índios, mulatos, negros e marginalizados, tinham igualmente, contato com bandoleiros e guerrilheiros que infestavam as estradas” (MOURA, 1986, p. 18). Estas relações facilitavam as conexões auxiliando na troca de informações para os aparatos de fuga de outros escravizados, para tanto, alojavam-se quando possível próximos às fazendas e até mesmo ao redor das cidades na tentativa de fazer contato

com os escravos urbanos na intenção de fomentar as insurreições e rebeliões direcionadas posteriormente ao movimento abolicionista.

As formas de resistência desdobravam-se formando grandes quilombos como o de Palmares no estado de Alagoas, com aproximadamente 20 mil membros, tendo como principal liderança Zumbi, e o quilombo de Ambrósio em Minas Gerais com 10 mil moradores (MOURA, 1986).

À medida que os grupos cresciam demandavam uma certa organização dos territórios a fim de proteger os núcleos e gerar uma autonomia própria. No tocante a organização política Moura (1898) explica a existência de subdivisão de grupos chamados de mocambos, pequenas habitações grupais, os quais eram liderados por chefes absolutos de guerra como o exemplo de Zumbi. Gomes (2015) ainda acrescenta indicações da presença de reis, rainhas e chefes nos quilombos embora não saiba a representação dessas figuras para os habitantes.

A divisão de trabalho era realizada de acordo com as especialidades de cada sujeito. Nesse sentido, predominava o trabalho cooperativo em diferentes áreas como a agricultura, pecuária, pesca e extrativismo. Por se tratar de um grupo à época indesejado e causador de transtornos às elites que se instalavam no Brasil, os quilombos necessitavam de tropas militares formadas para resgatar outros escravizados, realizar as insurreições e eventuais assaltos às fazendas e em beiras de estradas. Nesse sentido, se tratavam de comunidades móveis de ataque e defesa; a própria estrutura dos acampamentos respondia a essa lógica, como é comentado por Gomes (2015, p. 36) “os mocambos eram cercados de estacas, espécies de muralhas e falsos caminhos, como armadilhas para atrair para fossos com estepes (madeiras pontiagudas)”.

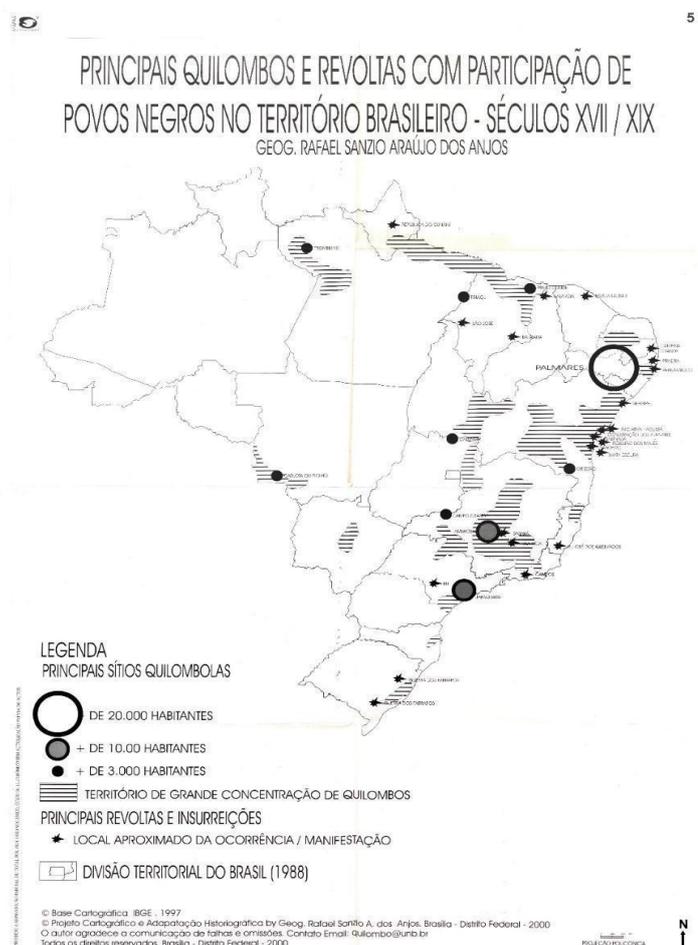
A definição de quilombo, portanto, no período colonial significava de um lado a resistência de um coletivo frente às formas de escravismo, na qual esses grupos buscavam desenvolver de maneira isolada, um modo de vida próprio e cooperativo regidos por uma economia, religião, política e defesa própria. E de outro representava a fuga no seu sentido pejorativo ligado ao fracasso, e a ameaça aos senhores donos de engenhos e proprietários de escravos, em função dos escravizados tentarem romper com o sistema econômico estabelecido, o qual separa categoricamente a função e ocupação social dos mesmos. Essa ideia, sintetiza o que Moura (1986) afirma ao se referir aos quilombos:

Os quilombos nunca foram grupos fechados e já na república de Palmares e no quilombo de Ambrósio, como em tantos outros, elementos de outras etnias, marginalizados pelo sistema escravista, se refugiavam naqueles espaços para participarem da vida comunitária que encontravam no quilombo. Não havia, portanto, um aglomerado de bárbaros selvagens, mas de homens que construíam uma economia estável, viviam dentro de normas estabelecidas consuetudinariamente e procuravam preservar esta estrutura através da organização de um corpo militar que defendessem daqueles que a queriam destruir (...) constituía-se de polos de resistência que faziam

convergir para o seu centro os diversos níveis de descontentamento e opressão de uma sociedade que tinha como forma de trabalho fundamental a escravidão (MOURA, 1986, p. 3- 82)

Determinados períodos de instabilidade política e conflitos coloniais foram propícios para as fugas e formação de novos quilombos. Enquanto grupo social foram protagonistas em revoltas sociais de caráter popular como a Balaiada no Maranhão, revolta popular guiada pelo líder quilombola Preto Cosme ou também conhecido como Cosme Bento. Tal como outras que ocorreram na extensão territorial do Brasil, enquanto formas de enfrentamento e resistência, significativos da população negra, a título de exemplo: a Revolta dos Malês (1835) na Bahia; a Revolta da Chibata (1910) no Rio de Janeiro; entre outras acompanhadas também de manifestações de outras ordens que ocorriam no território nacional. No mapa produzido pelo geógrafo Rafael Sanzio dos Anjos é ilustrado a localidade e ocorrência das insurgências e manifestações:

Figura 7: Mapa dos principais quilombos e revoltas território brasileiro.



Fonte: ANJOS, 2005.

É interessante notar a proximidade geográfica entre as ocorrências de revoltas/ e a concentração de territórios quilombolas. Esta relação aponta para uma outra visão sobre os quilombos que contraria a ideia de povos “acomodados” e fugitivos, mostrando conseqüentemente o recrudescimento da comunidade negra e quilombola enquanto sujeitos ativos, políticos e sociais na luta por minimamente vida digna e reconhecimento como ser humano e não objeto de exploração do sistema econômico à época. Além da formação de uma sociedade autônoma e livre.

Ainda nesse contexto, com a expansão dos grupos quilombolas e a invasão nas fazendas e engenhos no plano de libertar outros escravizados, gerou-se o medo na classe burguesa, sendo chamados pelas autoridades como “contagioso mal” (GOMES, 2015). Logo, as autoridades policiais e militares reforçaram as patrulhas e escoltas armadas para quaisquer "ameaças" tanto no campo quanto no espaço urbano. Diversos jornais da época emitiam alguns informativos de ataque e apreensão de escravizados. Muitas buscas não obtinham sucesso, em função do difícil acesso às localidades fechadas em matas densas, em outras ocasiões atacavam com emboscadas bem planejadas destruindo estruturas de acampamentos, ou seja, dos quilombos e mocambos.

Aproximando essa realidade de uma escala regional como Maranhão, compreendendo-o enquanto um território negro e quilombola a partir da posição do estado no cenário econômico em escala mundial, especificamente no período colonial com a rota de escravizados no Atlântico. Temos uma expressiva formação de quilombos no estado. Algumas ocorrências de perseguição aos escravizados e escravizadas libertos, e até mesmo de revoltas são encontrados nos fragmentos de jornais impressos, trazemos alguns exemplos com base nos periódicos da Hemeroteca, registrado no Jornal Publicador Maranhense (1853):

Figura 8: Jornal Publicador Maranhense.

Fallarei, por ultimo, em dois objectos, que, por sua natureza e pela especialidade do nosso paiz, tem uma relação immediata com a segurança individual. Refiro-me aos quilombos de escravos fugidos e ás incursões das tribus de indios selvagens.

O assento principal dos quilombos de escravos fugidos, como sabeis, é o districto do Tury-assú. Existem tambem alguns, pouco importantes, nos centros da comarca do Alto-Mearim.

Sem me fazer cargo de demonstrar a necessidade, que havia, de libertar aquelle districto do jugo dos quilombos, que trazião-n'o ameaçado de um momento para outro de uma insurreição, que estender-se-hia inevitavelmente ás comarcas de Alcantara e Vianna; que punhão em risco a propriedade e segurança individual de seos habitantes; que tornavão inacessiveis terrenos, aliás fertelissimos e apropriados á variadas

Fonte: HEMEROTECA. Jornal Publicador Maranhense. Novembro de 1853, p. 1.<sup>6</sup>

O fragmento do jornal acima tem como assunto principal a segurança individual dos maranhenses. Ao consultá-lo por inteiro é possível notar ao longo do informativo a ocorrência de alguns assassinatos e práticas ditas como de “vandalismos” se referindo aos escravizados como delinquentes, criminosos e perturbadores da ordem social. Parte das acusações são proferidas ao “ajuntamento de negros fugidos e libertos”, ou seja, aos quilombos. Em última instância, o jornal trata em específico sobre os quilombos enquanto ameaçadores da segurança individual em função das insurreições organizadas, citando a cidade de Turiaçu-MA, Alto do Mearim e Alcântara-MA. Estas regiões são nos dias atuais, territórios quilombolas, reconhecidos e certificados pela Fundação Cultural Palmares (FCP).

Ainda no mesmo noticiário é informado sobre a tentativa de apreensão de quilombolas em Maracaçumé-MA, fato ocorrido conforme o jornal Publicador Maranhense em 18 de julho de 1853. Pelo teor informativo do jornal, é percebido que ocorreu uma expedição ao longo do território maranhense promovida por oficiais e militares de São Luís - a capital- ao mando do capitão comandante do corpo de polícia Guilherme Leopoldo de Freitas. No trecho a seguir podemos perceber o que os autores (MOURA, 1896) e (GOMES, 2015) tratam quanto a organização armada por parte dos quilombos no enfrentamento com militares:

Apesar das mais positivas e reiteradas recomendações desta presidência, e dos esforços que, para cumpril-as, fez o capitão Freitas, não foi possível evitai-se de todo a effusão de sangue, **por quanto os pretos, convenientemente armados e**

<sup>6</sup> Disponível em: <[Publicador Maranhense \(MA\) - 1842 a 1885 - DocReader Web \(bn.br\)](#)>

**municidados, como se estivessem de sobreaviso**, opuseram uma residência formal e desesperadas, que durou algumas horas. O capitão Freitas, relatando esse sucesso em ofício de 23 de Agosto, diz, que ficarão mortos no lugar do conflito 10 pretos, e que sairão gravemente feridos outros tantos, os quaes, internado-se pelo coração das matas, é provável que tenham o mesmo destino: da parte da tropa, que fez a entrada sobre os quilombos, sairão apenas gravemente feridos dois guardas policiais, que, felizmente escaprão, e, levemente 3 parças do 5º batalhão de infantaria. Forão apreendidos no recontro 10 de Agosto 46 pretos que se acham à bom recado, bem como uma quantidade de armas e munições de guerra.  
(Jornal Publicador Maranhense. Novembro de 1853, p. 3).

Percebe-se nesse cenário a formação e expansão dos quilombos como ato de resistência desses povos, resistências que podem ser lidas antes, durante e após a travessia do atlântico, figuradas como: o aborto, o suicídio, as fugas e o isolamento uma vez que mesmo frente aos embates, persistiam na luta pela liberdade e não aceitação da condição de escravizado. Estas deflagrações incidem abruptamente na condição da identidade étnica, cultural e no posicionamento político desses sujeitos “corpos ressignificados”. Em resposta a violência do colonialismo a população afro-brasileira, por volta do século XX e passado a abolição da escravatura em 1888, inicia-se uma nova conjuntura fixada na luta por direitos civis e sociais contra o pacto da branquitude e das mazelas sociais deixadas pelo colonialismo.

### **2.3 Trajetória de lutas sociais e o reconhecimento dos territórios quilombolas**

As populações negras e remanescentes dos quilombos agora marginalizadas ocupam outros espaços como as ruas, praças e demais pontos da cidade. Assim, eles formaram grêmios, clubes e associações no intuito de fortalecer a identidade coletiva e cultural. Alguns exemplos conhecidos: O Clube 13 de maio dos homens de cor (1902) em São Paulo, Clube 13 de maio (1929) em Curitiba, Sociedade recreativa Princesa Isabel em Formigueiro-RS, Clube Palmares em Volta Redonda no Rio de Janeiro-RJ, entre tantos outros (ESCOBAR, 2010). Estes grupos eram compostos pela população ex-escravizada e parcialmente integrada aos serviços de lavadeiras, faxineiras, sapateiros, que se reuniam para pautar debates sobre a desigualdade racial e a condição social do negro no Brasil com os resquícios do pós-colonial. Além de serem espaços “da construção e sociabilidade da cultura negra” (ESCOBAR, 2010, p. 20).

Apenas em 1930, com a criação da Frente Negra Brasileira (FNB), as demandas começaram a ganhar peso no âmbito político. Formada por aproximadamente 20 mil membros, a FNB tinha como objetivo incluir a população negra ao “padrão de vida” dos não negros de maneira que pudessem usufruir de melhores condições de vida; para tal, necessitaria confrontar estruturas sociais contra o mito da democracia racial, o atraso social do negro e o branqueamento científico (DOMINGUES, 2007).

A partir destes três pontos, a população afro-brasileira reage aos enfrentamentos do racismo de cor e do preconceito, buscando mecanismos de integração social por meio da FNB e de outros grupos descentralizadores formados ao longo dos anos, passando a ocupar outros espaços, como por exemplo: O Teatro Experimental do Negro (TEN); o Jornal Quilombismo; I Congresso do Negro, sendo os três últimos ocorridos no Rio de Janeiro e tendo como idealizador o professor Abdias Nascimento. (NASCIMENTO, 1980).

Esses tensionamentos forjados a partir do agrupamento das populações negras como forma de reivindicar mudanças sociais compõe o quadro de formação e atuação do Movimento Negro no Brasil. Aproximadamente na década de 1970 com a intensificação nos novos movimentos sociais, no plano internacional, é marcado pela retomada do Movimento Negro no país paralisado antes pela ditadura militar em 1964. Nesse novo cenário da década de 70 a população negra vai as ruas, levantam cartazes e manifestam a indignação contra a discriminação racial. Como resultado dessas reivindicações, em 1978, o Movimento Negro traz ao espaço político de tomada de decisões, temáticas emergentes voltadas para a população negra, sendo designado a esse momento “O Negro na Constituinte” (DOMINGUES,2007) são retratados assuntos como: a saúde, a educação, as políticas afirmativas e o reconhecimento e regularização dos territórios tradicionalmente ocupados por comunidades quilombolas.

Aqui, nesse cenário, o significado de quilombo robustece ao passo que os debates sobre temas referentes às africanidades e a questão negra expandiram, com o avanço das pesquisas nas universidades, mas também noutros espaços, com novos movimentos sociais atuando. A exemplo, temos Beatriz Nascimento, Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez e Clóvis Moura. Abdias Nascimento, no seu livro “Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista” estabelece que “quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial (...) a sociedade quilombola representa uma etapa no processo humano e sócio-político” (NASCIMENTO, 1980, p. 263). Este pensamento central do autor rompe com a visão de fuga e caracteriza ao quilombo um significado político-cultural-social referente ao movimento de resistência física e cultural da população negra, traduzido no movimento negro e nas pautas levantadas no campo e na cidade (ARRUTI, 2016).

Consideramos importante destacar, conforme frisa Domingues (2007), que a compreensão da atuação do movimento negro no Brasil, está para além do marco histórico dos novos movimentos sociais da década de 1970. Sendo assim, está diretamente relacionada com a luta e resistência dos povos quilombolas, considerando desde o período colonial. Portanto, ainda que tenha em seu sentido estrito um marco “inicial” na década de 1970, no seu sentido

amplo o movimento negro ganha outros contornos destacando “a movimentação de luta dos negros no processo de abolição e a resistência negra através dos quilombos” (GOMES, 2019).

Ao tratar do movimento negro no Brasil, as articulações e intervenções estão vinculadas a uma expressão formada na consciência racial da população tendo:

[...] negras e os negros **em movimento**: artistas, intelectuais, operários e operárias, educadoras e educadores, dentre outros, ou seja, cidadãos e cidadãs que possuem uma consciência racial afirmativa e lutam contra o racismo e pela democracia. (GOMES, 2019, p. 18).

Há de ressaltar ainda a ocorrência da descentralização e expansão do movimento negro no Brasil em diferentes estados, dentre eles o Maranhão, formado por intelectuais, artistas e ativistas que passaram a articular causas específicas de acordo com as demandas do estado. Não nos esquecendo que mesmo tendo relação ambígua entre movimento negro e movimento quilombola, contextualizados no cenário nacional pela busca e representação dos direitos e reparação social, ambos os movimentos apresentam pautas específicas e organizam-se de formas diferentes.

Alguns autores fazem diferenciação a partir da descentralização no movimento negro e os contornos próprios que este adquiri em diferentes estados, ressaltando assim a questão regional. Isto significa que nos estados com maior incidência de população quilombola, como no Maranhão, a inserção do movimento negro no meio rural será maior, tendo em vista, o contingente populacional e o grande número de comunidades quilombolas no estado, tendo questão central a luta pelo território tradicionalmente ocupado, envolvendo, portanto, demandas específicas a este grupo. Já o movimento negro dialoga com temáticas amplas abrangendo a população negra em diferentes esferas sociais e espaços como educação, saúde, empregabilidade, mobilidade urbana e outros (GOMES, 2018).

Em 1995 temos um marco com a criação da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) evidenciado as articulações realizadas pelo Movimento Quilombola e o vínculo das temáticas como o movimento negro (CARDOSO e GOMES, 2018) fazendo adensar em território nacional as demandas das comunidades negras rurais e ganhando autonomia com as lideranças e coordenações locais e regionais, como Movimento Quilombola do Maranhão (MOQUIBOM).

Ao Maranhão coube a população afro-brasileira maranhense as questões fundiárias e de conflitos, tal como o reconhecimento dos títulos de terras, estas primeiras incursões de mapeamento e diagnósticos realizadas pelo Centro de Cultura Negra (CCN) (SOUZA, 2019).

Nesse sentido, essa entidade localizada no nordeste brasileiro e vinculada ao movimento negro nacional “teve papel importante quanto aos direitos territoriais específicos, com esboços

de trabalhos sendo iniciados antes do período reelaboração da Carta Constitucional.” (SOUSA, 2019, p. 272). Auxiliando, desta forma, na regularização de terras das chamadas “terras de preto”. Ainda nesse contexto do CCN, foi criada a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (ACONERUQ) objetivando inicialmente a fazer o mapeamento das comunidades quilombolas e das “[...] práticas culturais, formas de uso e posse da terra [...]” (SOUSA, 2019, p. 276).

Urge destacar que à medida que os tensionamentos eram fomentados a partir dos movimentos sociais, principalmente o movimento negro e movimento quilombola seguido das demandas específicas de cada região, ocorre no meio jurídico que estas demandas começam a ser assistidas, dentre elas está o direito ao território para os remanescentes de quilombos. Sem nos esquecer que este direito tem sido acometido no contexto agrário do Brasil enraizado nos conflitos fundiários que abarcam a mercantilização da terra, a grilagem, os projetos desenvolvimentistas e a violência no campo, sobretudo, atingindo diretamente as povos e comunidades tradicionais, como os quilombos. Desapropriando-os de suas terras.

Como resultado em 1988 temos na Constituição Federal o Art. 68 das Disposições Constitucionais Transitórias (DCT) estabelecendo que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” (BRASIL, 1988). Com base nesses parâmetros, é visto o avanço referente ao reconhecimento das comunidades quilombolas, mas de maneira restrita primeiramente ao aspecto material do território.

Somente no ano de 2003, no primeiro mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, foi assinado o decreto nº 4.887/2003 com as novas perspectivas jurídicas. Este decreto dá ênfase à história, memória e a territorialidade das comunidades remanescentes quilombolas, enfatizando na autoatribuição, ou seja, que estes grupos se autodenominem enquanto comunidades quilombolas dados os aspectos culturais, econômicos e sociais que os diferenciam dos demais povos. No âmbito deste decreto, no art. 2º são considerados remanescentes quilombolas:

[...] os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (BRASIL, 2003).

Ainda neste dispositivo jurídico é definido no parágrafo quarto do Art. 3 que compete a Fundação Cultural Palmares (FCP) a expedição da certificação das comunidades quilombolas seguindo o critério da autoatribuição. E no parágrafo segundo do mesmo artigo fica a encargo do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a identificação,

reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes de quilombos. Importante destacar que em cada uma dessas instancias há etapas a serem seguidas até que se concretize a certificação e titulação do território quilombola

Acerca desses avanços conquistados juridicamente podemos observar as mudanças na releitura sobre o conceito de quilombos, além de posicionar politicamente este grupo social. Na Constituição Federal de 1988 o Artº 68 inaugura o direito à propriedade coletiva e de uso comum desse grupo específico, visto que outrora a propriedade privada instituída com a lei de terras de 1850 concentrou o acesso a terra aos latifundiários e com isso privando cada vez mais a comunidade negra e escravizada a ter acesso legal à terra. Ainda nesse sentido, os dispositivos colocados no Artº 68 sugestionam no plano formal a ideia de um estado “pluriétnico e multicultural”, o que de fato não ocorre em casos práticos em vista dos direitos infligidos frente a comunidades quilombolas, como o caso de Alcântara-MA. Apesar desse entrave é inegável o impacto referente ao direito territorial somado no Artº68, versando sobre o viés que a terra passa a ser território, portanto, transacionando gradualmente a lógica de mercadoria da terra para o aspecto da identidade étnica e cultural dessas comunidades. (SEREJO, 2022).

Já o decreto 4.887/2003 permeia a identificação das comunidades quilombolas considerando os elementos como história, territorialidade, memória e autoatribuição, permitindo assimilar que o quilombo está para além do território geográfico no seu sentido estrito (material e delimitado). A historiadora Beatriz Nascimento traz este entendimento quando assume ao quilombo outros sentidos ultrapassando a visão de fuga e retomando a uma liberdade, paz, comunidade, grupos articulados (RATTS, 2006). Além de reconhecer a importância histórica, política e territorial dos quilombos no Brasil, admitindo os saberes, tecnologias, modos de vida, organização social, cultura e religião próprias desse grupo, constituindo elementos indissociáveis à memória, história, territorialidade e autoatribuição.

Compreendemos o conjunto desses elementos enquanto elementos imateriais que compõem o território e estes “referem-se ao lugar anteriormente habitado ou que se conhece através das leituras, gerando imagens presentes na identidade dos grupos sociais (SAQUET, 2015, p. 74). Acrescentaria ao pensamento do autor, que não somente através das leituras, mas também da oralidade, da memória, das territorialidades, das vivências de diferentes tempos históricos e contextos socioespaciais.

Para Beatriz Nascimento o quilombo é, portanto:

É uma história. Essa palavra tem uma história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época, o tempo. Sua relação com o seu território (...) É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível (sic) duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu

tenho o direito ao espaço que ocupo na nação (...) A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou eu sou (..)” (NASCIMENTO, 1989, Apud Ratts, 2006, p. 59)

Quanto a esta citação Ratts (2006, p. 59) chama atenção “ao processo de constituição de coletividades negras, enquanto qualificadoras de um espaço, não se extinguindo em 1888 e não estando restrito a territórios permanentes”. Sobretudo, quando a autora enfatiza em “meu espaço é meu quilombo” se referindo a representação simbólica e não apenas material. Ou seja, as territorialidades historicamente construídas e as experiências coletivas desse grupo social não estagnou com o fim da escravidão, pelo contrário ela se estendeu a outros espaços e outras instâncias sociais. Tal como se deu o processo de formação dos quilombos urbanos no Brasil, os quais tem tido no plano judicial o direito da autoatribuição e a certificação do território. Mas a esse termo “quilombo urbano” são adicionados outros elementos que somam para o debate os quais iremos discutir no capítulo III.

O quadro 1 auxilia na leitura sobre as mudanças que ocorreram em torno dos quilombos, acompanhado pelos processos judiciais, legislativos e acadêmicos, sendo possível compreender que os respectivos avanços da garantia de direitos, por exemplo, também estão relacionados com as mudanças em torno do conceito.

Quadro 01: Sistematização dos processos para conjuntura quilombola

<b>Período</b>	<b>Processos para conjuntura quilombola</b>
<b>Séc. XVII</b>	Sociedade de homens livres, instituição sócio política e militar na África ocidental pelos povos bantus.
<b>1740-Convenção Ultramarina</b>	“Toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles” (1974).
<b>1850-</b>	Lei de terras- exclui a população de cor da possibilidade de aquisição de terras.
<b>1960-1980</b>	As primeiras formações de grêmios, clubes, encontros de pessoas de cor, colocando em pauta assuntos sobre desigualdade racial; Chegada de intelectuais negros nas universidades (primeiras pesquisas, livros e periódicos científicos com a temática racial, tratando da população negra); Negro na Constituinte Movimento Negro (inserção que propõe a pensar as políticas afirmativas e direitos quilombolas).
<b>1980-</b>	“Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial (...) a sociedade quilombola representa uma etapa no processo humano e sócio-político” (NASCIMENTO, 1980, p. 263).

<b>1989-</b>	<p>“O quilombo traz não mais o território geográfico, mas o território a nível da simbologia(...) nós temos direitos ao território e a terra” (NASCIMENTO, 1989)</p> <p>“Quilombo passou a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural” (NASCIMENTO, 1989) Beatriz Nascimento.</p>
<b>1988 Constituição Federal</b>	<p>Art. 68º “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.</p>
<b>1995</b>	<p>Criação da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ).</p>
<b>2001- Decreto 6.912</b>	<p>É designada à Fundação Cultural Palmares a regularização e título de terra quilombola.</p>
<b>2003- Decreto 4.887</b>	<p>Revoga o decreto 6.912 para o decreto 4.887/2003. Designando para o (INCRA) a identificação, o reconhecimento, a demarcação e titulação das terras quilombolas. Em completo e parceria à Fundação Cultural Palmares e outros ministérios e entidades.</p> <p>Art. 2º “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de <b>autoatribuição</b>, com trajetória histórica própria, dotados de <b>relações territoriais</b> específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.”</p>
<b>2004-PBQ</b>	<p>O governo lançou o Programa Brasil Quilombola (PBQ), assegurando diretrizes políticas de Estado para os territórios das comunidades quilombolas.</p> <p>Primeiro quilombo urbano do Brasil- certificado (FCP) (Quilombo da família Silva-Rio Grande do Sul).</p>

Elaboração: SOUZA, 2023.

É nesse contexto que o conceito de quilombo urbano aparece, destacando que as definições em torno do conceito são relativamente novas em alguns campos do conhecimento científico, tal como na Geografia. Esta tentativa de definir conceitualmente parte dos esforços de diferentes autores, analisando de distintos métodos, metodologias e teorias estes territórios vistos como “invisíveis”, sobretudo, em face dos planos de desenvolvimento urbano e higienização das cidades. Mas ao mesmo tempo, esses territórios no contexto urbano constroem identidades de resistência estabelecendo modos de vida e cultura que os diferenciam. A formação inicial desses territórios também é importante à medida que interagem com os vetores

de urbanização das cidades, diferenciando-os dos quilombos rurais, e ao mesmo tempo estabelecendo diferentes relações e trocas entre ambos espaços, como veremos no caso do Quilombo Urbano Liberdade em São Luís-MA.

### **3. QUILOMBOS URBANOS: UMA LEITURA SOCIOESPACIAL DAS CIDADES BRASILEIRAS**

Neste capítulo objetivamos compreender como se deu a formação do quilombo urbano Liberdade no contexto da produção do espaço urbano da cidade de São Luís-MA. No entanto, antes de iniciar esta discussão no seu sentido estrito, consideramos importante analisar como o conceito quilombo urbano é apresentado nas cidades brasileiras, a partir da contextualização histórica e social da população negra no espaço urbano. Entendendo que a formação territorial desses espaços, por vezes estigmatizados, está diretamente relacionada às decisões de poder operacionalizadas na cidade colonial e republicana, ou seja, cada período político e econômico vivenciado no Brasil resultou em reflexos espaciais na organização das cidades (CAMPOS, 2005; ROLNIK, 2007).

Nesse sentido, é desenhado a partir do que foi colocado no capítulo II, acerca do conceito de quilombo, uma tentativa de compreender a formação territorial dos quilombos urbanos a partir dos agenciamentos com a cidade e as dinâmicas intraurbanas, como a relação centro e periferia, segregação socioespacial considerando, sobretudo, os agentes territoriais que produzem estes espaços tais como: os corpos racializados e diferenciados etnicamente (SANTOS, 2017), e o Estado enquanto agente institucional operando na valorização e transformação do espaço na cidade capitalista (CORRÊA, 1989; SANTOS, 2013).

Ainda que sejam recentes os estudos sobre quilombos urbanos no campo da Geografia, contamos com autores (as) geógrafos (as) e de outras áreas do conhecimento para construir esse debate. Uma vez que a maioria dos estudos sobre a cidade e em síntese o espaço urbano no campo geográfico está relacionado a desigualdade socioespacial e segregação socioespacial vinculado diretamente ao marcador da classe. Esse efeito faz parte do movimento de renovação da geografia da década de 1970, onde ela passa a compor uma análise do espaço social imbricado de lutas e conflitos de classe (SANTOS, 1986).

#### **3.1 Discutindo os estudos urbanos a partir da questão racial nas cidades brasileiras**

Ao pensar a urbanização e analisar a realidade das cidades dos países subdesenvolvidos, Milton Santos, diferenciou o que seria o urbano e a cidade. Segundo Santos (1990, p. 241) “a cidade é o concreto, o conjunto de redes, enfim a materialidade visível do urbano, enquanto este é o abstrato, porém o que dá sentido à cidade”. Avançando na temática, a cidade capitalista enquanto um produto histórico, cenário das relações de trabalho e dos meios de produção

produz diferentes espaços e, por conseguinte, produz espaços desiguais (CARLOS, 2008). Os estudos críticos voltados para a questão urbana, em torno do fator da classe, na Geografia Urbana, apresentam fenômenos relacionados ao conflito de classes presentes na vida urbana cotidiana. Sendo esses de plano político e econômico. Se partimos da contribuição de cada geógrafo(a) acerca da leitura sobre a cidade, bem como da produção do espaço urbano é possível compreender essa relação intrínseca entre o espaço urbano e o modo de produção capitalista operante.

Para Roberto Lobato Corrêa, a produção do espaço urbano na cidade capitalista é sustentada pela ação de um conjunto de agentes sociais os quais atuam por meio de diferentes usos do espaço, num processo de reorganização espacial e incorporação de novas áreas (CORRÊA, 1989). Esses agentes são destacados como: 1) Os proprietários dos meios de produção; 2) os proprietários fundiários; 3) os promotores imobiliários, 4) o Estado e 5) o grupo dos excluídos. Considerando as ressalvas do autor, a atuação desses agentes são acumuladas através do tempo histórico consumindo, criando e expandindo novas áreas.

Diversos fatores podem ser mediadores na produção do espaço urbano, dentre eles está a renda da terra, por exemplo, situando na propriedade privada o poder de compra e posse, o que acaba por desencadear a expansão/especulação imobiliária, os complexos industriais, áreas segregadas, a verticalização e horizontalidade da cidade, áreas de maior valor e interesse para o capital, assim como áreas subalternas e de serventia ao capital etc. Formulando assim diferentes estratégias de expansão, na qual os agentes produtores do espaço urbano agem de forma conjunta gerando um espaço urbano “fragmentado e articulado” (CORRÊA, 1989, p. 8) onde são criadas “condições que viabilizem o processo de acumulação e a reprodução das classes sociais e suas frações” (CORRÊA, 1989, p. 26).

Em outros estudos, como de Marcelo Lopes de Souza, baseado nas obras de Walter Christaller, é atribuída à análise da cidade uma interpretação a partir das atividades econômicas divididas espacialmente, o que segundo o autor gera as “localidades centrais”. Esta relação pode ser vinculada ao avanço da industrialização e modernização do território possibilitando novas relações econômicas entre as cidades de diferentes escalas. Nesse sentido, a concentração de determinadas atividades econômicas aglutina também ramos de mercado de trabalho específicos, além da “quantidade de bens e serviços que ela oferta, e que fazem com que ela atraia compradores apenas das redondezas ou mesmo de acordo com o nível de sofisticação do bem ou serviço” (SOUZA, 2005, p. 25). Além das logísticas pensadas no sentido otimizar tempo e custos por meio de contínuas tecnologias de transporte e comunicação (HARVEY, 2016).

Este pensamento deriva da teoria das localidades centrais e/ou das vantagens locacionais, direcionada para os processos de crescimento da cidade sustentada no modo de produção capitalista. É certo que a renda da terra influencia nos usos do espaço, valorizando o preço dos terrenos e dos imóveis propiciando a industrialização, especulação imobiliária dentre outros fatores essenciais para a reprodução do capital; centralizando determinadas atividades e núcleos urbanos, formando bairros privilegiados e outros de menor prestígio social (CAMPOS FILHO, 1999; SANTOS, 2013). A articulação desses processos, sobretudo, em cidades capitalistas de países subdesenvolvidos é contextualizada numa entrada tardia da industrialização favorecendo a produção de certos fenômenos como a segregação urbana.

A segregação urbana tem sido temática central de vários estudos, acompanhada de outros conceitos e fenômenos presentes nas cidades, como a verticalização e expansão imobiliária que acaba por agrupar certas áreas e aumentar o preço dos terrenos. Podendo ser vista a partir de diferentes dimensões, Villaça (2001) define a segregação urbana como “um processo segundo o qual diferentes classes ou camadas sociais tendem a se concentrar cada vez mais em diferentes regiões ou conjuntos de bairros” (VILLAÇA, 2001, p. 142). Porém, esta concentração não ocorre de forma imparcial, ela está estruturada a partir das contradições do espaço urbano reveladas na luta de classes (SANTOS, 2013).

Para Corrêa (1989), a segregação urbana pode se dar de duas formas, a primeira é a segregação induzida e a segunda é a segregação espontânea. As áreas residenciais periféricas são caracterizadas pela segregação residencial concentrando grupos sociais excluídos marcados pelo perfil socioeconômico, nesse sentido, são formas visíveis as favelas, cortiços, habitações irregulares e conjuntos habitacionais financiados pelo governo, a exemplo, projetos como Minha casa minha vida. A grande questão condiz com a ocupação estratégica desses espaços que não dispõe de planejamento urbano, muitas vezes localizados nas áreas periféricas e de menor assistência do Estado.

Analisando a realidade nas cidades brasileiras, tradicionalmente são nesses espaços onde há um precário saneamento básico, infraestrutura inadequada, precária mobilidade urbana e o não planejamento urbano que estão localizados os casos de segregação residencial. Fenômenos como este, muitas vezes elaborado a partir dos planos de desenvolvimento da cidade capitalista, onde o Estado cria leis que regulamente e facilitem a expansão do espaço urbano desigual (CORRÊA, 1989). Segundo Santos (2013), a desigualdade espacial que ocorre nas cidades brasileiras “acontece de forma acelerada no Brasil por conta dos incorporadores imobiliários, muitas vezes financiados pelo Estado e partícipes do movimento do capital” (SANTOS, 2013, p. 38) tendo papel decisivo na consolidação da desigualdade e segregação.

Porém, se retomamos esses estudos, podemos perceber que não há uma leitura racial de maneira explícita, é apresentado densamente uma leitura da questão de classe, mostrando a contradição e os conflitos latentes, tal como Petrus (ano, ano) evidencia, mas a questão racial é excluída dessa análise. Contudo, ao tratar das cidades brasileiras considera-se indispensável o recorte histórico e espacial demarcado pelas relações econômicas, sociais e políticas no berço da colonização, em que a questão racial deve ser colocada como uma chave de leitura. Estudos recentes têm mostrado essa necessidade de acrescentar, além do fator de classe, a perspectiva racial e étnica nos estudos urbanos, destacamos autores como Andreilino Campos (2005); Raquel Rolnik (2007, 1997); Maria Antônia Garcia (2009); Denilson Oliveira Santos (2013) e Reinaldo José de Oliveira (2008, 2020); Daniele Machado Vieira (2017) são alguns exemplos.

A partir das reflexões realizadas nas obras dos autores percebemos a leitura sobre o espaço da cidade numa tríade que se lê sobre o território, a cidade e as relações raciais. Levando em consideração o histórico de ocupação das cidades brasileiras tendo raízes profundas vinculadas com a estrutura fundiária regulamentada desde o período colonial, podemos ponderar que as leis estabelecidas pelas elites agrárias somaram significativamente para a não participação do negro-quilombola nos processos de compra da terra e, portanto, agudizaram a problemática da habitação. Dentre elas são destacadas as Sesmarias garantido a extensas propriedades de terra para o cultivo de plantations para coroa portuguesa e anos mais tarde a implementação da lei de terras n° 601 de setembro de 1850 na qual tem no seu Art. 1° que “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra.” (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1850)

Consequentemente, a população negra escravizada e mesmo aqueles alforriados, não detinham poder financeiro/econômico para a compra de terras, ficando impossibilitados para compra legal e criando a “existência de um exército de miseráveis que vive das sobras da sociedade” (CAMPOS, 2005, p. 19-20). Logo, com os tensionamentos no campo envolvendo as elites rurais e as ocupações dos quilombos, esta população passa a migrar e resistir em outros espaços, como exemplo, as cidades, gerando ao longo do tempo implicações no ordenamento urbano.

Para se compreender este processo voltado para a participação do negro na paisagem urbana é necessário considerar o período pós-abolição de 1888. Esse período é marcado por profundas transformações da estrutura social brasileira, as quais somaram para agravar a condição do negro na estrutura de classes do país. O período pós-abolição intensificou a marginalização da população negra no país, entendendo que a estrutura econômica permaneceu, mudando parcialmente as relações de trabalho, antes escravistas e agora na venda da mão de

obra, porém, “a essência do Estado brasileiro, continuou nas mãos das mesmas classes sociais que o detinham anteriormente (MOURA, 2021, p. 245).

Se tomarmos como exemplo, as cidades do Rio de Janeiro e Salvador, lócus de ocupações urbanas formadas por pessoas negras (GARCIA, 2009), temos as formações de cortiços e favelas nos morros ocupados por uma massa de pessoas marginalizadas e considerados “cidadãos vadios” (MOURA, 2021; CAMPOS, 2005). Estas ocupações marginais, largamente ampliadas nas adjacências das cidades coloniais, sobretudo, nas antigas capitais é resultado do modo econômico de produção que compendiou para a marginalidade do negro sem o acesso aos direitos básicos como educação e menos ainda ao poder de compra. O grande déficit habitacional era acompanhado pela procura de empregos mais próximos das localidades urbanas, nesse sentido, estas ocupações foram iniciadas nas áreas ao entorno da cidade, o que seria a franja urbana, na transição entre o campo e a cidade (SOUZA, 2005).

Contudo, ainda que estar no espaço das cidades significasse uma “possibilidade” de liberdade para os escravizados (CAMPOS, 2005), visto que a mudança do campo para a cidade figurava outra paisagem, as formas de exploração e hierarquização entre as classes permaneceram as mesmas. Os trabalhos manuais que ocorreram no campo, seja na economia do açúcar, do ouro e do café passavam a ser outros nas cidades, eram configurados como lavadeiras, empregadas domésticas, sapateiros, vendedores ambulantes, carregadores, negros de ganho, dentre outras profissões de menor prestígio econômico e social (GARCIA, 2009), robustecendo a estratificação social.

Se de um lado a cidade representava possibilidade de “liberdade”, do outro lado ela intensificava as formas de controle social. Numa tentativa de fortalecer suas bases territoriais e novas relações sociais e de trabalho no urbano, estas pessoas não podiam ter a autonomia de ser e estar na cidade, várias barreiras eram impostas para tentar banir a participação do negro no espaço urbano.

Tomando como exemplo outras capitais como São Paulo e Rio de Janeiro, Raquel Rolnik (2007) chama atenção para os limites impostos ao negro mesmo em processos de resistência. Nesse sentido, a autora afirma que a “rua também é território dos escravos [...] A contiguidade dos sobrados nas zonas da cidade contribuía para que fosse intensa a circulação de escravos domésticos.” (ROLNIK, 2007, p. 77). Porém, ainda que estivessem trabalhando com a venda da mão de obra, as empregadas domésticas, por exemplo, eram proibidas de andar sozinhas pelas ruas, apenas acompanhadas pela ordem dos senhores (Karash, 2000 *apud* GARCIA, 2009). A interação entre esses limites evidencia que “o corpo do escravo era

propriedade do senhor” (ROLNIK, 2007, p. 77). Toques de recolher eram comuns como forma de controle sobre os escravos urbanos (FARIAS et al,2006).

O ajuntamento de três ou mais negros andando livremente pelas ruas, já representava possíveis planos de rebeliões e insurreição o que deixava os senhores de escravos apreensivos (CHALLOUB, 1990), jornais da época exemplificam bem a forma como se retratavam ao mínimo de liberdade experienciada pelos negros. Em São Luís, O jornal “Diário do Maranhão” em 1897 traz como título da manchete “Distúrbios e ofensas à moral pública”:

Ainda uma vez corre-nos o dever de chamar atenção da polícia para a maneira inconveniente e licenciosa porque **se portão umas mulheres e pretos em umas casinhas, verdadeiros cortiços**, à rua do Craveiro, entre a da Paz e a do Sol. Anteontem do costume, houve pancadas e cabeças quebradas. A moradia pública e o bem estar das famílias que por ali residem reclamam providências. (Diário do Maranhão “Distúrbios e ofensas à moral pública” 1897)

Como observado no trecho acima, atos que deliberassem o mínimo de lazer, comumente celebrados durante as madrugadas, em função de trabalharem durante o dia, eram tidos como desordem social e violação da moral e da ética (CHALHOUB, 1990). A cidade de São Luís traz exemplos nítidos sobre recortes como esse, o Sociólogo Matheus Gato de Jesus ao analisar as contradições presentes na “Atenas brasileira” e a participação na população escrava na cidade negra, ilustra espaços centrais da cidade (imediações da Fonte das Pedras, Largo de Santiago, Desterro). Esses bairros concentravam parte da população negra e, também, serviam de uso para o lazer e até mesmo práticas como o tambor de crioula eram descritos como “promíscuos, muito perigosos, frequentados por gente baderneira e violenta, nas quais as representações sociais sobre a cor dos indivíduos, o estatuto de cativo ou livre e o território conformam fronteiras simbólicas de “civilizações” no espaço social da cidade” (GATO, 2015, p. 51).

E em meio a esse processo o fazer da vida cotidiana dos sujeitos negros se configurava com o modo de vida urbano na cidade. As relações trabalhistas entre senhores e escravizados apesar de serem bem definidas e vistas a olho nu a diferenciação baseada na cor, possibilitava que as ações de ambos fossem enquadradas nos aspectos da cidade “misturando os lugares sociais” (CHALHOUB, 1990 p, 192). Portanto, considera-se importante destacar que a inserção destas populações no espaço urbano mesmo de forma subalterna na divisão do trabalho significa “resistência do movimento escravista, participando do movimento de expansão da cidade” (CAMPOS, 2005, p. 39). Essa participação mostra que o Estado colonial não foi capaz de extinguir os quilombos, embora houvesse muitas tentativas. No aspecto referente a forma no espaço rural e as novas formas espaciais na cidade, os quilombos sempre foram alvo de estigmatização, como redutos da violência, marginalidade e a resistência pela moradia.

### 3.2 Quilombos urbanos: Primeiras inserções coletivas negras nas cidades

*Pretendemos demonstrar que os homens e seus agrupamentos, que formaram no passado o que convencionou chamar “quilombos” ainda podem e procuram fazê-lo.  
(Beatriz Nascimento, 1982 apud Ratts, 2003, p. 109)*

As conceituações referentes aos quilombos urbanos não partem de hoje. Autores como (FREITAS, 1982); (RATTS, 2003); (CAMPOS, 2005); (ROLNIK, 2007); (GARCIA, 2009); (FARIAS et al 2006); (ARRUTI, 2016) trazem alguns recortes sobre fusão desses espaços nas cidades. Como vimos até o momento, as mudanças ocorridas na instância política instituindo as leis de abolição da escravidão, assim como a mudança nas relações de trabalho, passando a ser com a venda da mão de obra, refletem sobre a inserção das comunidades negras nas cidades amalgamando-se com os vetores da urbanização.

Os primeiros quilombos urbanos eram estabelecidos em áreas semiurbanas das cidades, passando a iniciar agrupamentos nas margens, ou seja, na zona de transição entre campo e cidade. Caracterizados, sobretudo, pela procura de trabalhos urbanos, em sua grande maioria “procuravam habitar próximo aos locais onde eram oferecidos trabalhos diversos, principalmente para aqueles que não tinham qualificação profissional” (CAMPOS, 2005, p. 21).

Compondo a paisagem da cidade a partir do século XIX (RATTS, 2003; CAMPOS, 2005) os quilombos urbanos passam a ser formados por negros e quilombolas recém libertos, alforriados ou não, os quais fugiam das lavouras rurais, lutando pela abolição da escravatura, além de misturar-se e acolher outros pobres da cidade (ROLNIK, 2007). E como no exemplo do Rio de Janeiro “abrigavam pessoas que perderam seus locais de moradia, ou retornadas de alguma batalha, e foram autorizadas pelo poder público a se estabelecer provisoriamente nas encostas dos morros da área central da cidade” (CAMPOS, 2005, p. 23). Moura (1989) ainda acrescenta os efeitos desta migração favorecendo para a aproximação entre escravos urbanos e rurais, tornando propício às lutas armadas, insurreições e até mesmo potencializando o movimento abolicionista.

Do ponto de vista da tipologia dos quilombos, vimos no capítulo anterior as funcionalidades desenvolvidas nestes territórios, como práticas agrícolas, pastoris, extrativistas a depender das condições geográficas de solo, clima e relevo apresentadas. No entanto, atividades como estas não estavam limitadas apenas ao meio rural, o autor Décio Freitas (1982)

traz algumas contribuições, denominando aos quilombos urbanos para a tipologia de quilombos de serviço:

O fenômeno se manifestou em todo território nacional (...) os quilombos de serviço se formaram na periferia dos maiores centros urbanos coloniais e pós-coloniais e foram numerosos e populosos no Rio de Janeiro e em Salvador. A estratégia dos quilombos era fazerem-se passar por libertos, para venderem seus serviços nos centros urbanos e chegaram a representar importante força de trabalho no Rio de Janeiro e em Salvador. (Freitas, 1982, p. 38-41 *apud* GARCIA, 2006, p. 128).

A presença dos quilombos urbanos se alastrara nas capitais brasileiras, Farias et. al. (2006) destaca algumas como: São Paulo, Rio de Janeiro, São Luís e Salvador sendo estas centrais nas relações comerciais e de escravizados. As formações iniciais desses territórios resultaram mais tarde na formação de bairros negros, sendo localizados “pela sua geografia montanhosa e coberta de mata” (GARCIA, 2009, p. 130). Freitas et al (2006) chamam atenção para o estigma permanente sobre estes territórios, gerando forte policiamento sobre estas áreas e conseqüentemente mudanças constantes para outros locais, sempre às margens da cidade:

Em áreas suburbanas, os lugares que as autoridades avaliavam como quilombos-distantes em matas fechadas próximas-podiam ser esconderijos improvisados de comunidades negras em formação (...) O certo mesmo é que os quilombos suburbanos evitavam um enfrentamento direto, talvez diferente de alguns quilombos em áreas rurais. Seus acampamentos eram provisórios, podendo também indicar locais onde passavam certas temporadas, enquanto não estavam diretamente nos centros urbanos, misturando-se com cativos e libertos. Mundos urbanos e semiurbanos se encontravam conformando estilos das comunidades negras em gestão. Cativos e forros podiam comercializar gêneros ou trabalhar em improvisadas oficinas nas áreas centrais da cidade fazendo desses trajetos periódicos. (FARIAS et al, 2006, p. 56-57).

Também eram nesses espaços festejadas as celebrações religiosas de matriz africana, segundo Rolnik (2007) a senzalas que antes eram símbolo de segregação e controle “transformou-se em terreiro, lugar de celebração das formas de ligação da comunidade (...) são terreiros de samba de candomblé, de jongo que atravessam a história dos espaços afro-brasileiros nas cidades” (ROLNIK, 2007, p. 76-77).

Fortalecendo suas bases territoriais e novas relações sociais e de trabalho no urbano, o crescimento demográfico também influenciou na espacialização das populações negras. Segundo Chalhoub (1990) baseado nas estimativas feitas por Mary Karasch ao estudar a realidade escravista e as mazelas deixadas por esse sistema, tendo como exemplo a cidade do Rio de Janeiro, mostra que a população escravizada conferia 50% da população total na década de 1930, porém, anos mais tarde, em 1950, há uma diminuição no número de negros, em função de alguns fatores: 1) taxa de mortalidade em decorrência de doenças como a febre amarela e cólera; 2) Baixas taxas da natalidade entre os cativos. Rolnik (2007) acrescenta ainda nesse cenário demográfico de altos e baixos, a chegada em massa de estrangeiros, ou seja, a mão de obra europeia.

Nesse quadro que se tece numericamente os negros na cidade temos novamente uma continua tentativa de apagamento/silenciamento destas comunidades. Desta vez, o trabalho que antes era escravizado e não pago, deslocou para a venda da mão de obra e por fim fora substituído pela importação da mão de obra europeia. A substituição do negro pelo imigrante europeu foi sustentada “no discurso que difundia a solução como alternativa progressiva, na medida em que europeus “civilizados e laborais” trariam a sua cultura para ajudar a desenvolver a nação” (ROLNIK, 2007, p. 79). Os estrangeiros conseqüentemente ocupavam cargos de maior prestígio social, trabalhando no comércio e atividades artísticas, enquanto a população não branca estava no setor doméstico e na indústria (ROLNIK, 2007).

De maneira efetiva esta ideia da substituição do homem de cor pelo europeu e o estímulo a migração de brancos europeus nada mais era que o fundamento da ideologia racial, baseada no branqueamento e na democracia racial (TEELES, 2012), forjado na tentativa de apagar os caracteres do povo negro - mancha negra- e impor o padrão europeu, baseado na hierarquia das raças e no darwinismo social. Nesse sentido, é possível resgatar o conceito da miscigenação enquanto uma estratégia de genocídio “que gerou produtos de sangue misto: o mulato, ou pardo, o moreno, o pardavasco, o homem de cor” (NASCIMENTO, 2016, p. 81). Segundo Telles (2012, p. 4):

A mistura racial representa um conjunto de crenças sobre raça que os brasileiros defendem, incluindo a ideia de que vêm há tempos se misturando racialmente mais que qualquer outra sociedade, e de que os não-brancos encontram-se incluídos na sociedade brasileira.

Esse cenário de um país misturado racialmente propagou a ideia de um Brasil sem a segregação racial e, portanto, sem o racismo e desigualdades. Diferentemente dos estadunidenses e sul africanos, onde o estado legalizou a segregação racial, como a lei Jim Crow nos Estados Unidos, havendo uma separação radical entre negros e brancos, acredita-se que a não institucionalização destas leis segregacionistas no Brasil pontencializaram a ideia de uma nação de relações raciais pacíficas (TELLES, 2012; DOMINGUES, 2007). Contudo, a ausência desses conflitos raciais institucionalizados, ainda nos permite visualizá-los “na segregação da pobreza e na desmobilização política dos negros, fazendo com que os componentes racistas dos sistemas permaneçam incontestados, sem a necessidade de recorrer a um alto grau de coerção” (OLIVEIRA, 2020, p. 142).

A massiva urbanização, industrialização e migração de europeus foram o tripé fundamental para a continuidade desse processo. Apesar de compartilharem mutuamente o espaço da cidade, a estratificação social e divisão espacial do trabalho sempre esteve bem demarcada (MOURA, 2021) onde os pardos e negros trabalhavam nos serviços de indústria e

doméstico, enquanto os brancos e imigrantes estavam no serviço artístico e empresarial. Nesse sentido, os planos da limpeza étnica e racial permaneceram cristalizando-se no espaço urbano das cidades negras. Em vista da substituição da mão de obra do negro pelo europeu e conseqüentemente por estes ocuparem as melhores condições de trabalho a condição de moradia também passou a ser racializada. Aquele que era o bom escravo no período colonial passa a ser o mau cidadão na cidade republicana, sendo o indesejável nos bairros nobres (MOURA, 2021), portanto, a ideia de limpeza social da cidade se aplicava “baseado na construção de um modelo urbanístico e de sua imposição através da intervenção de um poder municipal recém-criado” (ROLNIK, 2007, p. 80).

Os planos de desenvolvimento e modernização das cidades expandiram acompanhados pela industrialização e planos de requalificação urbana. Porém, “eles não incluíram a população egressa do trabalho escravo” (OLIVEIRA, 2020, p. 137). Nesse contexto, os bairros operários ganham características próprias, formados por agentes territoriais considerados como excluídos, ou seja, a parcela da população do segmento social negra, parda, preta, predominante de classes baixa, residindo em baixos padrões de habitação e localizados em pontos estrategicamente definidos, muitas vezes “distantes do centro comercial e administrativo da cidade (GARCIA, 2009, p. 176). É o que mostra a autora Garcia (2009) quando analisa a espacialização das populações de cor nos conjuntos habitacionais, mostrando “que se estratifica de acordo com a distribuição espacial das residências, ou seja, quanto mais popular, mais distante do centro, mais segregada” (GARCIA, 2009, p. 176). A partir desse cenário é possível perceber a divisão espacial do trabalho nas cidades, na qual é configurada a especialização de certos trabalhos de acordo com os segmentos sociais. Tal processo é acompanhado de modo concorrente a questão habitacional/condição de moradia (SILVA, 2018).

Movimentos como estes impulsionaram a segregação racial no espaço urbano, com isso, as favelas, as habitações irregulares e aglomerados subnormais representando os espaços da cidade não planejada redesenham a lógica das relações trabalhistas, sociais e econômicas desde o período colonial aos dias atuais. Nesse sentido, corroboro com o geógrafo Alecsandro Ratts (2006) ao refletir sobre os manuscritos de Beatriz Nascimento, entendendo que a atualização e mudanças em torno do conceito de quilombo permitiu construir novas abordagens, desta forma, a noção de quilombo urbano é ressignificada no “território/favela como espaço de continuidade de uma experiência histórica que sobrepõe a escravidão e marginalização social, segregação e resistência dos negros no Brasil” (RATTS, 2006, p. 11).

Conforme Oliveira (2020) problematizar a segregação urbana nas cidades brasileiras e negligenciar a leitura racial e étnica de forma correlacionada é dar continuidade ao mito da

democracia racial enraizada na estrutura do Brasil. Portanto, a partir destas contribuições, interpreto como possibilidade relacionar as teorias da segregação urbana e desigualdade socioespacial, baseadas na questão socioeconômica discutidas por Corrêa (1989); Villaça (2001); Souza (2008) entre outros autores, com a questão racial demarcadas nas cidades, tendo em vista que as pessoas que ocupam esses espaços são os corpos negros racializados.

### **3.3 Territórios negros e o quilombamento urbano em São Luís**

As cidades negras coloniais compõem esse cenário principalmente em função das atividades econômicas e comerciais desenvolvidas à época, sendo estes presentes no trabalho escravo e no capitalismo primitivo. Podemos destacar centros urbanos como: Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador, Belém e São Luís como locais de ligação direta com a coroa portuguesa e o tráfico negreiro, por exemplo.

Compreender a formação espacial do quilombo urbano Liberdade requer contextualizá-lo nas dinâmicas da cidade de São Luís. Como visto nos capítulos anteriores São Luís apresenta no seu tempo histórico e no espaço da cidade marcas do passado colonial, podemos citar como exemplos visíveis a arquitetura do centro histórico configurada com os casarões e azulejos portugueses fazendo alusão a mitologia regional de “Atenas Brasileira” a qual conforme destaca Matheus Gato de Jesus (2015) a representação da proclamada São Luís do Maranhão:

[...] como uma cidade de letrados, exímios cultores da literatura e do bem falar a língua portuguesa; guardiões da civilização europeia num continente ameaçado pela anarquia política e pela barbárie de povos incultos, africanos, indígenas, quilombolas, sertanejos e seus descendentes (JESUS, 2015, p. 20).

E de modo paralelo escamoteia as mazelas e desigualdades construídas e impostas aos povos incultos como os africanos e indígenas (JESUS, 2015). A cidade desenvolveu no período colonial importante papel na estrutura econômica que interligava pela mediação da coroa portuguesa o tráfico negreiro, recebendo no território escravizados de países africanos como Angola, Cabo Verde, Santiago dentre outros (CARREIRA, 1972). De acordo com Andrade (1984) o Maranhão importou 36.456 escravizados entre os anos de 1812 a 1820, destacando o ciclo da economia do algodão, acompanhada da indústria têxtil, do açúcar e do arroz. E mais recentemente a soja e a mineração, com o avanço da estrada de ferro Carajás passando pelo estado do Pará e Maranhão (AZEVEDO, 2003) são importantes vetores da economia maranhense, que pode ser lida enquanto conservadora para as comunidades tradicionais.

Assim, a partir desse contexto de uma economia escravista, formou-se no espaço rural maranhense centros de resistência, os chamados quilombos, ou como são regionalmente

conhecidos “terras de pretos” “terras de negro” “terras de santo” “terras de índio” entre outras definições (ALMEIDA, 2006). E como vimos no capítulo primeiro, podem ser entendidos aqui como agrupamentos de pessoas que buscavam construir uma identidade e modo de vida próprio, não mais subjugada pelo processo de colonização brasileiro, mas sim a partir dos referenciais de sua ancestralidade africana, além de uma relação intrínseca com os indígenas (GOMES, 2015), formando territorialidades específicas a partir do uso dos recursos naturais, manifestações religiosas próprias, observada no sincretismo religioso, dentre outras que configuram as chamadas terras de preto onde mesmo “mediante ameaças de destruição construíram formas de viver e agir livremente” (ALMEIDA, 2006, p. 155).

Esta realidade não anula a presença de negros escravizados na cidade colonial, tendo em vista que estes ocupavam funções nas casas de seus senhores e em demais mediações da cidade (JESUS, 2015). Numa breve retrospectiva histórica, o sociólogo Matheus Gato de Jesus apresenta a diferenciação racial da população negra e branca no espaço urbano ludovicense, tendo a “escravidão como uma das principais causas da distribuição demográfica e geográfica, está é visível quando relacionamos cor, condição social e moradia” (JESUS, 2015, p. 72). O autor, portanto, apresenta a cidade dividida em três freguesias:

Três freguesias constituíam o perímetro urbano da capital maranhense: 1a Freguesia - Nossa Senhora da Vitória; 2a Freguesia - Nossa Senhora da Conceição; 3a Freguesia - São João Batista. A maioria da população classificada como branca no recenseamento geral do Império se concentrava na primeira freguesia da cidade, onde se localizava o principal bairro comercial da capital e as instituições políticas. Esse grupo também avulta na freguesia de Nossa Senhora da Conceição, sendo bem na menor terceira freguesia, área ainda em expansão no começo da década de 1870. A população preta, composta majoritariamente por escravos, também se concentrava na primeira freguesia, ainda em números substantivos na Nossa Senhora da Conceição e, conforme todos os grupos analisados, tendo representação bem menor na terceira freguesia da cidade. (JESUS, 2015, p. 68)

Uma observação interessante feita pelo autor é que de modo paralelo no mesmo local onde habitava a primeira freguesia (população branca), habitava também a população escravizada composta por cativos nessa região, tendo como fator de diferenciação a cor, a condição social e a moradia (JESUS, 2015). Ainda nesse cenário a população negra era inserida no espaço urbano mesmo frente às diferenciações existentes, e até mesmo ao Código de Posturas da cidade de 1866, conjunto de leis que regiam as práticas culturais e sociais da população negra. Por exemplo, era proibido a permanência de pessoas negras escravizadas passado do horário das 22h sem a autorização do seu senhor, “a realização de “batusques” ou “danças de pretos” também era proibida fora dos lugares sancionados pela autoridade, geralmente longe das áreas nobres e centrais da cidade” (JESUS, 2015, p. 73). Podemos

perceber nesse contexto a formação de territórios negros no urbano ludovicense, quando o autor rememora como base nos jornais da época que:

[...] junto à região do bairro do Desterro na 1ª Freguesia, abrigava a cidade negra de São Luís, os territórios marcados simbolicamente como de “pretos”, da “arraia miúda”, de “negrinhas”, “ninfas de cortiço”, de “pés-frescos”, da “rapaziada de cor”, e outras metonímias para designar o povo. Ali se localizavam os principais terreiros da cidade, a Casa das Minas e a Casa de Nagô, também existiam esconderijos de escravos fugidos, alguns cortiços afamados pela “desordem” e “barulheira” de seus habitantes, além de muita feitiçaria, chinfrins e festas de tambor. (JESUS, 2015, p. 90).

A compreensão de território negro, apesar de ser recente na Geografia, tem sido densamente estudada por pesquisadores como: Daniele Machado Vieira (2017), Azânia Mahin Romão Nogueira (2017) e Alex Ratts (2006) e de outras áreas como a Arquitetura, tendo Raquel Rolnik (2007, 1997). Podemos definir brevemente que a semelhança de leitura entre os(as) autores(as), apesar de feitas a partir de diferentes contextos como cidade, rural, cultural, etc. os mesmos partem da compressão de um espaço físico construído/ocupado e vivenciado por populações negras de um repertório comum (ROLNIK, 2007) e que ao mesmo tempo constroem singularidades (VIEIRA, 2017). Como bem apresentado por Ratts (2007, p. 63) a ideia de território negro como “espaço apropriado pelo corpo negro numa relação de poder”. E ainda no espaço urbano se refere a um espaço que tem uma história e uma tradição, atravessada pelos fazeres e funcionalidades cotidianas da população negra no espaço das cidades, seja pelo trabalho, lazer e habitação (VIEIRA, 2017).

No que se refere a São Luís e a presença dos territórios negros, podemos percebê-los nas três dimensões apresentadas por Vieira (2017). A localização das habitações na formação dos bairros periféricos, por exemplo, evidencia a concentração populacional de pessoas negras e quilombolas presente, desenhando um mosaico da segregação socioespacial na cidade.

Esta realidade se dá em função do movimento migratório dessas populações a partir de processos de expulsão do campo para cidade de São Luís (ASSUNÇÃO, 2017). Segundo Diniz (2017) fatores como: baixos salários agrícolas, pressão demográfica e a concentração de terras nas mãos da elite agrária atuaram como catalizadores na espoliação populacional do campo para a cidade. Almeida (2006) ainda acrescenta no contexto das comunidades quilombolas rurais a inserção de projetos governamentais como a Base de Lançamento em Alcântara, resultando em impactos diretos na organização territorial das comunidades quilombolas, passando por uma migração forçada em assentamentos pré-estabelecidos, desencadeando na agricultura familiar o esgotamento dos solos e com isso gerando “uma intensa migração de famílias para a sede municipal (Alcântara) e para a capital de São Luís” (ALMEIDA, 2017, p. 55).

Outra dimensão que se assemelha na leitura dos territórios negros diz respeito ao crescimento da cidade e às condições de habitação. A expansão dos bairros acompanhou as mudanças dos ciclos econômicos no Maranhão, tal como as transformações do cenário político-social como a lei áurea em 1888, a população negra quilombola recém liberta migra para os centros urbanos maranhenses, como o exemplo da cidade de São Luís e acabam ocupando espaços semiurbanos ou semi-rurais, como no caso do quilombo urbano Liberdade.

Ainda nesse processo de crescimento populacional e expansão da cidade houve anos mais tarde, na década de 1970 e 1980 a chegada de empreendimentos econômicos expressivos na cidade, como a ALUMAR (Alumínio do Maranhão) e Companhia Vale do Rio Doce (DINIZ, 2017). Segundo Diniz (2017) e Oliveira (2015) a chegada desses empreendimentos em São Luís, somado a dinâmicas de modernização do espaço urbano da cidade, sem as devidas medidas mitigadoras e de amparo a população de camadas populares acentuou “uma série de estigmas para a população precariamente incluída” (OLIVEIRA, 2015, p. 28) intensificando o empobrecimento desses espaços e, conseqüentemente, agudizando problemáticas relativas à exclusão social, sobremaneira em territórios espacialmente segregados.

Para Diniz (2017) a expansão do espaço urbano de São Luís, acompanhado pela urbanização da cidade, apresenta um caráter contraditório uma vez que as relações sociais de uma sociedade desigual produziram disparidades:

A urbanização em São Luís incrementou ainda mais o processo de pauperização de um grande contingente populacional, negando a inserção desse contingente no mercado formal de trabalho. O dono de um estabelecimento industrial, seus diretores, chefes de seção, operários, faxineiros, certamente não vão morar todos no mesmo bairro e muito menos nos mesmos tipos de moradia [...] os loteamentos periféricos expandiram-se horizontalmente à mancha urbana. O fenômeno das ocupações tornou-se uma constante no dia a dia: o surgimento das vilas- *a favela maranhense*. Inumeráveis terrenos públicos e particulares foram e estão sendo precariamente ocupados: Vila Cafeteira, Vila Itamar, Vila Isabel, Vila Mauro Facury, Santa Clara, Jardim Tropical, Divinéia, São Bernardo e Vila Cascavel (DINIZ, 2017, p. 176-177)

Corroborando a essa ideia, Santos (2013) compreende que a produção do espaço urbano de São Luís produz desigualdades socioespaciais, onde determinados grupos sociais de poder aquisitivo elevado ocupam os espaços ditos privilegiados da cidade (sendo estes locais onde o preço da terra é elevado); enquanto *os outros* formam os aglomerados de exclusão onde o preço da terra é inferior. Ainda nesse contexto está assentada a condição de moradia que segundo o autor:

O discurso ideológico da moradia acontece nos empreendimentos localizados nos bairros mais valorizados, como nas áreas litorâneas, que se estendem desde a Ponta D'areia ao Olho d'água. A península da Ponta D'areia constitui o “pedaço” de terra mais valorizado da cidade de São Luís. (SANTOS, 2013, p. 63).

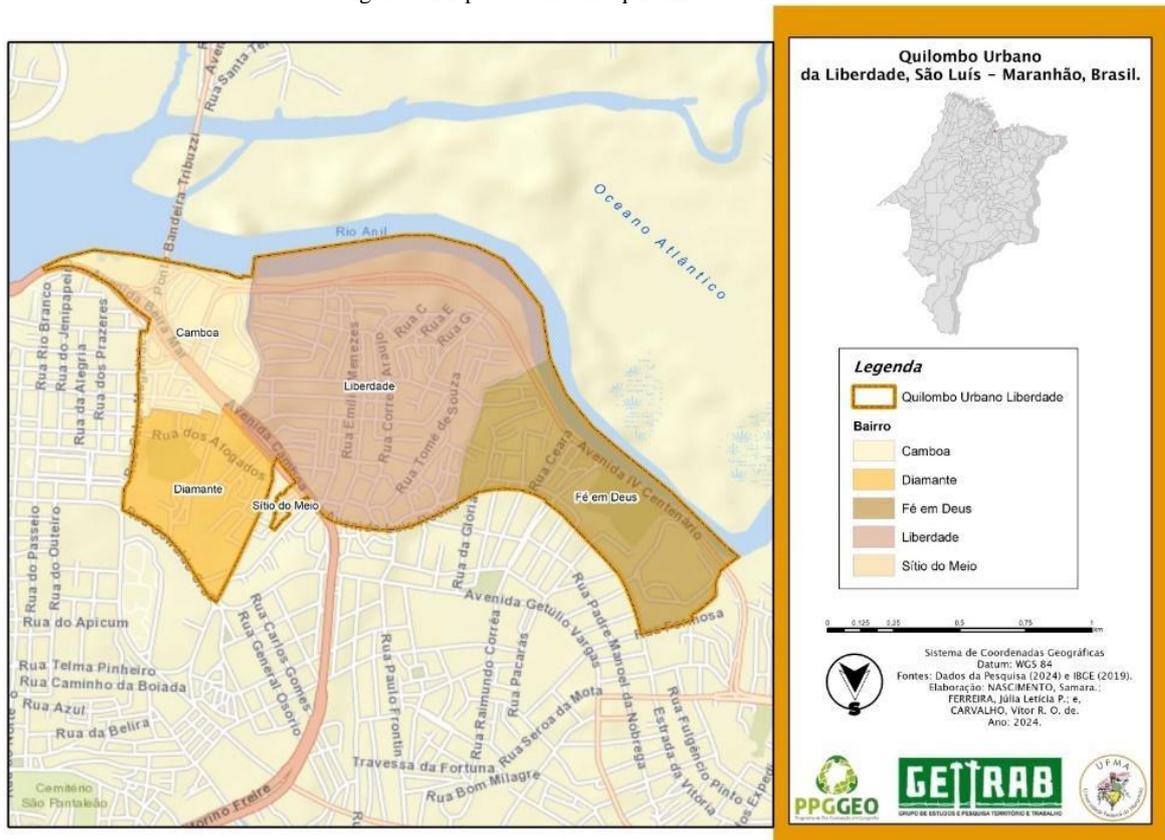
Ou seja, são nos bairros centrais e verticalizados que concentram as benesses da cidade capitalista, bem como os serviços e equipamentos urbanos ideais (SANTOS, 2013). Por outro lado, temos a construção de uma cidade “informal” construída por grupos sociais marginalizados em padrões de assentamentos espontâneos, movidos pela necessidade de habitar, são exemplos desses aglomerados de exclusão ou “exclusão territorial” a qual “restringe consideravelmente o uso social do território no seu sentido amplo” (HAESBAERT, 2004) os bairros do Coroadinho, região do Bacanga, Madre Deus, território Liberdade...bairros formados e ocupados inicialmente por populações quilombolas remanescentes dos quilombos rurais do Maranhão.

Reside nesta formação a permanência das populações quilombolas no espaço urbano, atravessadas por diferentes temporalidades e momentos na formação dos bairros, estabelecendo territorialidades negras por meio dos aspectos da cultura popular maranhense; enfrentando os estigmas socioespaciais pré-estabelecidos (por serem bairros periféricos) e outras nuances que envolvem a formação destes bairros.

### **3.4 O quilombo urbano Liberdade no contexto urbano ludovicense**

O território Quilombo Urbano Liberdade agrupa atualmente os bairros: Camboa, Fé em Deus, Liberdade, Sítio do Meio e Diamante, localizados na cidade de São Luís - MA. Em 2018, a comunidade recebeu a certidão da Fundação Cultural Palmares (FCP), através do processo nº 01420103053/2018-31. O mapa a seguir apresenta o mapa do Bairro da Liberdade, principal bairro desse território.).

Figura 9: Mapa do território quilombo urbano Liberdade.



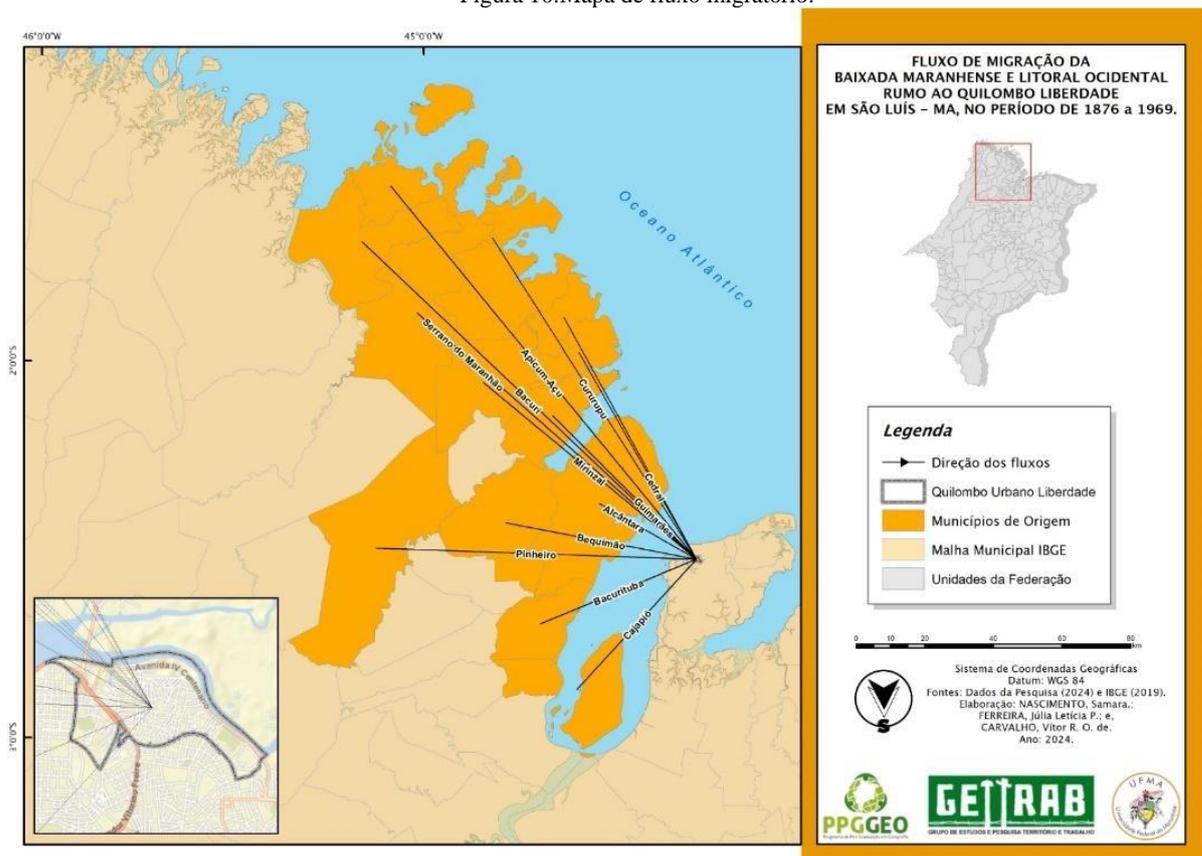
Fonte: (IBGE, 2019)

Inicialmente, a formação desse território negro urbano ocorreu em meados dos anos 1887 por meio da ocupação de comunidades quilombolas negras rurais oriundas da região ocidental da baixada maranhense e de municípios como Alcântara-MA. Portanto, compreende-se a origem desse espaço a partir de um contexto rural do Maranhão quilombola. Como visto anteriormente e exemplificado pelos números, o estado ocupa a segunda colocação do Brasil com maior número de população quilombola, perdendo apenas para Bahia, totalizando 269.074 maranhenses que se autodeclararam quilombolas. Somente na área urbana de São Luís esse número é de 8.294 quilombolas especializados nos bairros da cidade (IBGE, 2022). Esse levantamento só foi possível pela primeira vez em 2022 quando o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) enquadrou no último censo, no eixo da autodeclaração de cor/raça, as comunidades e pessoas que se auto atribuem como remanescentes quilombolas. Tal feito é considerado uma conquista, uma vez que este grupo social pôde ser assistido e validado em sua auto atribuição garantindo o que lhes confere o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT).

Por meio de entrevistas realizadas com moradores do quilombo Liberdade, é possível apontar algumas localidades de origem e o território atual em que residem as populações

quilombolas em São Luís, tendo uma visibilidade ao fluxo migratório. De forma resumida são apontadas o interior das cidades de: Alcântara, Cururupu, Bequimão, Apicum-açu, Bacuri, Mirinzal, Guimarães, Cajapió, Cedral, Serrano do Maranhão, Porto Rico do Maranhão e Bacurituba. E atualmente parte dessas comunidades estão nos bairros: Camboa, Fé em Deus, Liberdade, Diamante, Sítio do Meio e até mesmo em outras localidades de São Luís como a região do Bacanga (GOMES, 2015). O mapa a seguir ilustra o fluxo de migração das populações quilombolas para o território do quilombo urbano Liberdade:

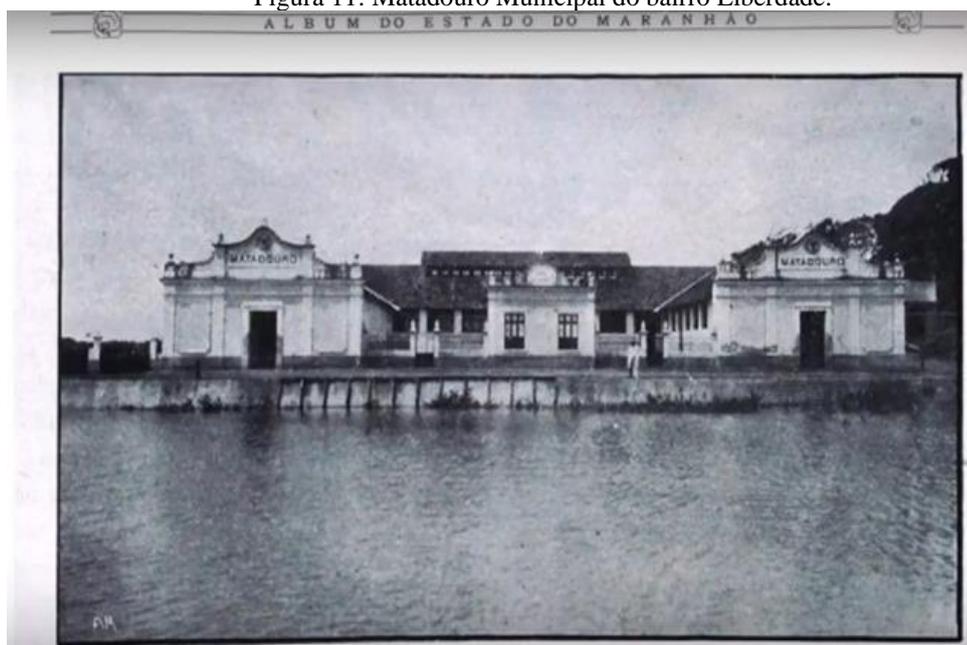
Figura 10: Mapa de fluxo migratório.



Fonte: (SOUZA, 2024; IBGE 2019).

Há de se considerar que a área atual do quilombo urbano Liberdade, apesar de estar localizada na parte central da cidade, no início da sua formação era configurada em São Luís como área semiurbana, ou seja, a transição entre o rural e o urbano, margeadas pelos manguezais do rio Anil. É importante pontuar que a fixação das famílias nessas áreas que compreende Liberdade e Camboa é vinculada anos mais tarde ao novo cenário econômico da cidade, como a produção fabril, na transição entre o século XIX e XX com a implantação do antigo Matadouro Municipal (1918) na Liberdade e a Fábrica de Tecidos (1887) na Camboa, também conhecida como Camboa do Mato (SILVA, 2016).

Figura 11: Matadouro Municipal do bairro Liberdade.



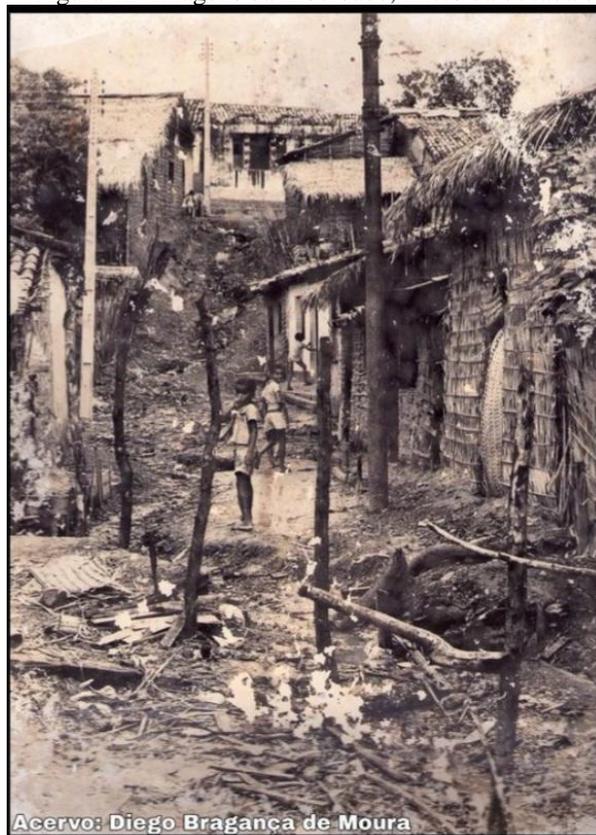
Fonte: Álbum do Maranhão, 1923. *Apud* Sousa (2018)

Por meio de uma pesquisa documental, Silva (2016) constatou que apesar da construção do Matadouro Modelo ser datada em 1918 e ser marco da formação do bairro Liberdade neste mesmo ano, jornais como *Diário do Maranhão* (1876) noticiavam a presença de algumas manchas de ocupação na área da Camboa: “algumas casas de palha no caminho da Camboa do Mato [...] nem as torres nem o quartel deram sinal, e nem fogo acudiram ao lugar [...] Terminou o incêndio quando nada havia para queimar” (*Diário do Maranhão*, 1876 *apud* Silva, 2016, p. 24). Outros jornais como *Pacotilha* (1884) faziam reclamações: “que têm o costume de internar-se pela Camboa do Matto, nos frescos trajos do paraíso e por ali passam os domingos e dias santos, perseguindo a bixaria com tiros de lazarina” (*Pacotilha*, 1884, *Apud*. Silva, 2016, p. 24). Segundo a autora notícias como estas apontam que as primeiras casas e ocupações do território datam muitos antes da instalação do Matadouro em 1918. Os registros cartográficos da planta da cidade sugerem que parte do território estava no limite urbano da cidade “entre os estuários do rio Bacanga e Anil” (SILVA, 2016, p.21).

Por estar em um ponto estratégico no território da ilha de São Luís-MA, ou seja, nas margens do Rio Anil e Bacanga eram intensas as atividades de: a) escoação da mercadoria por via marítima, com a chegada e venda dos animais a serem abatidos; b) circulação de embarcações com comunidades negras rurais vindas da baixada maranhense e; c) ter proximidade com a antiga estrada de ferro que fazia ligação entre São Luís e Teresina, também conhecida como Caminho da Vitória, que passava por onde é atualmente a avenida Camboa. O matadouro foi a primeira edificação construída pelos operários, após a finalização das obras

eles permaneceram ali a passaram a constituir núcleos familiares e habitações próximas ao local de trabalho, improvisadas no modelo de casas de taipa, palafitas cobertas por palhas, marcadas pela precariedade estrutural sem o acesso a saneamento básico. Essas ocupações espontâneas situavam-se enquanto áreas “atrativas” para as populações empobrecidas, por razões de não necessitar da compra de terras e por vezes só obterem esta modalidade como forma de moradia na cidade.

Figura 12: Imagens da Liberdade, início da década de 1970.



Fonte: Diego Bragança Moura.

Ao analisar a formação dos quilombos urbanos e favelas brasileiras, Arruti (2016) busca uma possibilidade de compreender esse fenômeno relacionando-o aos vetores de urbanização das cidades e somando a integração dos coletivos negros (comunidades quilombolas e escravizados) nos espaços urbanos. O autor situa que umas das possibilidades de formação dos quilombos urbanos, considerando as mudanças ocorridas na dicotomia entre rural e urbano, é relacionada com a expansão física da cidade, tomada pelos arruamentos, quarteirões, formações de bairros e determinadas atividades econômicas onde os pequenos grupos localizados nas bordas da cidade e outros nas áreas centrais compartilham de fronteiras étnicas e físicas, sendo assim: “resquícios de minúsculas capoeiras, quintais, criatórios, e casas de pau-a-pique que, antes de serem ressignificados como quilombos, terão sido vistos como uma modalidade particular de favela” (ARRUTI, 2016, p. 247).

Em São Luís, a formação do quilombo urbano Liberdade pode ser observada a partir de movimentos como a abrupta expansão urbana concatenada a formação das fábricas de fiação, às quais, de acordo com Silva (2016), contabilizavam oito em toda São Luís<sup>7</sup>, e, em específico no território Liberdade, com a chegada do Matadouro Municipal, a instalação de outras duas unidades fabris, destacando: Companhia Brasileira de óleos (CBO) e Companhia Carioca de óleos (CCO), fazendo com que a cidade se expandisse para as margens dos rios Bacanga e Anil. Com efeito, a população negra marginalizada sem o acesso às terras e condições de moradia na área central da cidade, obtinham naquele lugar a opção de moradia e trabalho. Como observado no mapa abaixo que mostra a planta da cidade de São Luís em (1925) a localização das fábricas estava situada nas bordas da cidade, como forma de manter a higienização urbana e paisagística do centro da cidade, que compreende atualmente a Praia Grande. Nesse sentido, as únicas opções possíveis de moradia seriam nas áreas de manguezais onde foram construídas as primeiras palafitas.

Figura 13: Mapa das fábricas oleaginosas no território Liberdade.



Fonte: Magalhães, 1955. *apud* Silva (2016)

<sup>7</sup> Companhia de Fiação e Tecidos Maranhense (1890) - Rua da Independência- Camboa  
Companhia de Fiação e Tecidos do Cânhamo (1891)- Rua Senador Costa Rodrigues-Centro  
Fábrica de Tecidos e Malhas Ewerton (1892)- Rua de Santana- Centro  
Companhia Progresso Maranhense (1892)- Rua Antônio Rayol- Centro  
Companhia Fabril Maranhense (1893)- Rua Senador João Pedro- Centro  
Companhia de Fiação e Tecidos do Rio Anil(1893)- Bairro do Anil  
Companhia de Fiação e Tecelagem São Luís (1894)-Rua de São Pantaleão-Centro  
Companhia Industrial Maranhense (1894)- Rua dos Prazeres-Centro (Fontes: Silva(2016, p. 39)

É necessário considerar que estes empreendimentos econômicos na cidade coincidem com a promulgação da lei Áurea, em 1888, que findava a legalidade da escravidão no Brasil. Com isso, a mão de obra recém liberta, que não dispunha de qualificação, acabou integrando as atividades fabris, portanto, o perfil dos(as) operários(as) em serviços subalternos eram, em sua maioria, negros(as) e de origem quilombola. O centro da cidade também gozava de mão de obra barata recém chegada do movimento migratório. O que fica evidente nos relatos das pessoas mais antigas do bairro ou que guardam memórias de relatos. Por meio da produção audiovisual no Festival de Belezas Negras da Liberdade Quilombola<sup>8</sup>, uma das participantes moradora do bairro relata sobre a demanda que cumpria as empregadas domésticas do bairro para as áreas centrais da cidade:

Geralmente quem primeiro se empregava eram as mulheres, empregadas domésticas, lavadeiras, então isso aí foi o que segurou as pontas das famílias, elas se tornaram o estio das famílias, porque através de seus trabalhos domésticos conseguiam sustentar a família. Mas não era só as mulheres adultas que chegavam aqui e consegui esse emprego. Tem muita essa história de meninas que vinham pra cidade pra estudar, trabalhar e acabam virando empregada doméstica, como escravas porque na maioria das vezes elas ficavam nas casas para serem ajudadas e acabam fazendo todo o trabalho doméstico das casas. (Nicinha Durans, moradora da Liberdade. Trecho da entrevista Festival de Belezas Negras da Liberdade Quilombola, 2023).

Por meio do trecho acima, é possível observar como se dava a divisão territorial do trabalho em São Luís ainda na transição do século XIX para o século XX. Identificando de maneira explícita que esta divisão estava associada à uma tríade de processos que envolvem: 1) a localização geográfica dos bairros, neste caso os bairros marginais e periféricos, prestando serviço aos bairros centrais; 2) ao padrão de classe econômica, sendo a população negra empobrecida (sem a possibilidade de ascensão para os setores da classe alta e média) ocupante dos serviços de baixa remuneração e 3) a classificação racial/cor e étnica do grupo social prestador dos serviços.

Como resultado dessa combinação de fatores temos a estratificação social, associada ao conjunto de desigualdades, onde as barreiras ideológicas (MOURA, 201) são impostas a partir do marcador racial e de classe. Moura (2021) problematiza que após a abolição, o processo de integração do negro na sociedade se deu por meio de:

Uma economia da miséria, com índices de crescimento e diferenciação baixíssimos, quase inexistentes. São as camadas negras e seus descendentes diretos, subjugados a um processo secular de sujeição e exploração que, nessas áreas, se encontram na situação mais desfavorável, prestando serviços ainda de acordo com relações de trabalho pré-capitalistas. (MOURA, 2021, p. 52-53).

---

<sup>8</sup> Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-jTrMLyXKIw>>

No contexto atual, essa realidade ainda se faz presente, se mediarmos pelas variáveis renda, condição de moradia e a espacialização dessas populações no espaço urbano. Estudos como Rolnik (2007, 1997); Antonia Garcia (2009); Elisandra Silva (2018) e Oliveira (2008, 2020) analisam esse conjunto de fatores para a interpretação de que os quilombos e as senzalas são ressignificados no espaço urbano, cumprindo uma outra lógica, não mais vinculada ao campo de forma direta e sim a cidade e suas dinâmicas intraurbanas. E novamente os marcadores sociais de classe e raça estão presentes nas relações de trabalho entre “senhores e escravos” ou, numa outra nomenclatura, entre “patrão e empregado”, gerando hierarquias sociais e diferentes níveis de poder de compra e aquisição, além do excedente da mão de obra gerado (MOURA, 2021)<sup>9</sup>. Cristalizando no espaço urbano “a concentração de pessoas negras em áreas onde vivem pessoas com as menores rendas” (SILVA, 2018, p. 194).

Nesse sentido, de acordo com a interpretação de Silva (2018), as ocupações urbanas irregulares (como a Liberdade) e as favelas são lidas como quilombos urbanos por abarcar um contexto de bairros estigmatizados, com baixa qualidade ambiental, e alta concentração de um exército de reserva de mão de obra “necessário à reprodução do capital e à manutenção do status historicamente instituído no Brasil” (SILVA, 2018, p. 195). Mas para além desses fatores, robustece ao conceito “Quilombo Urbano” os processos de luta e resistência construídos historicamente nos territórios negros “presentes tanto na formação de uma ocupação urbana, quanto na permanência de uma família negra em favelas valorizadas ou bairros gentrificados” (SILVA, 2018, p. 195).

Podemos observar que no caso do quilombo urbano Liberdade a resistência, no seu sentido de permanência no território pode ser vista a partir da ação de diferentes atores no espaço urbano, dentre eles está a presença do Estado como agente que potencializa a segregação socioespacial e estigmatização sobre o bairro.

São exemplos destas ações, os planos governamentais de habitação. A primeira intervenção ocorreu 1980 com Programa PROMORAR conveniado pelo Banco Nacional de Habitação (BNH) e anos mais tarde 2008 o Programa Residencial PAC Rio Anil financiado

---

<sup>9</sup> Moura (2021) problematiza que o cenário pós-abolição coloca a população negra como marginais nas relações de trabalho, ou seja, integrados parcialmente na economia na condição de inferiores. Somado a esse contexto são colocadas em pauta a mão de obra do imigrante e a chegada da industrialização com as máquinas, modificando a divisão social do trabalho antes estabelecida. Restando ao ex escravo os serviços de menor remuneração, isto é, quanto se tinha disponível gerando um número excedente de mão de obra. Nas palavras do autor no Brasil pós-colonial, “o excedente da mão de obra foi composto exatamente por aqueles negros que vinham da senzala. A mão de obra excedente, numa sociedade competitiva tende a se marginalizar. Se ela não é absorvida e integrada à economia global em expansão e não se criam mecanismos capazes de empregá-la, há tendência de marginalizar-se progressivamente e quanto mais ela marginaliza, menos condições têm de sair desse estado de marginalização.” (MOURA, 2021, p. 55).

pelo Programa de Aceleração e Crescimento (PAC). Segundo Pinheiro (2013) ambos os projetos tinham como objetivo erradicar as palafitas construídas nos locais de insalubridade, substituindo-as por casas de alvenaria e fazendo o aterro da área. O programa PROMORAR prometia a entrega de 1.500 casas para as famílias dos bairros Alemanha, São Francisco, Fé em Deus, Liberdade e Camboa, porém, ao final do projeto somente no bairro Liberdade as obras foram parcialmente concluídas, finalizando com 350 casas no formato de apartamento, as quais foram entregues para uma parte dos moradores. Com base no relato de Eliane houve uma invasão por parte dos moradores antes mesmo de ser concluída a obra:

As pessoas não esperaram a entrega (sorteio das casas) e invadiram, foi naquela época que tinha boom habitação aqui em São Luís, começaram a fazer os conjuntos habitacionais pra servidor do estado do município, servidores polícias e da UFMA. Então as pessoas começaram a ficar com medo deles trazerem outras pessoas de outros lugares pra habitar aqui no PROMORAR (...) era muita gente, muitas pessoas nas palafitas, tanto é que nos anos 2000 tiveram que fazer mais habitações para tirar as pessoas das palafitas. (Eliane Sá Amorim<sup>10</sup>, entrevista realizada em 1/09/2023)

Já o Programa Residencial PAC Rio Anil, implementado em 2008 e ainda em fase de andamento tem como proposta a remoção das palafitas à margem esquerda do Rio Anil e a urbanização de assentamentos precários, implementando melhores condições habitacionais nessas áreas de risco da cidade de São Luís. Segundo a Secretaria de Estado das Cidades e Desenvolvimento Urbano (SECID, 2023), os bairros que seriam contemplados são: Camboa, Liberdade, Fé em Deus, Irmãos Coragem, Apeadouro, Alemanha, Caratatiua, Vila Palmeira, Barreto, Radional, Santa Cruz e Vila Sésamo. Porém, em ambos os projetos, uma das grandes problemáticas encaradas pela população foram as poucas oportunidades de participação social da comunidade em meio aos planejamentos dos programas. Segundo Brunet (2013), a técnica de pensar a urbanização para esses espaços foi descolada do que a própria comunidade vivenciava em seu cotidiano, nesse sentido o autor afirma que o resultado do projeto:

Deixou lacunas e contradições no arrolamento de muitos palafitados, a atividade criou um problema que ainda hoje persegue os gestores do Programa: comerciantes não aceitam abandonar seus negócios, carroceiros são obrigados a se desfazer de suas mulas, moradias são transformadas em boca de fumo, palafitas acopladas onde viviam famílias aparentadas foram contempladas com uma única unidade habitacional, além das constantes denúncias de favorecimento ou prejuízo na inscrição dos beneficiários para a remoção (BRUNET, 2013, p. 8)

Esse contexto efervesce a mobilização social do movimento urbano “Palafitados” na localidade da Floresta do território Liberdade. A luta consistia na entrega de moradia digna de modo que considerasse as questões culturais, territoriais e econômicas das famílias que ali viviam. Outros fatores não foram considerados, como a divisão entre as facções criminosas, as

---

<sup>10</sup> Moradora do bairro Liberdade, ludovicense, os pais são oriundos do quilombo de Pericumam (Bequimão).

quais estavam divididas geograficamente e com a remoção das famílias para os apartamentos, as facções passaram a dividir o mesmo espaço, o que gerou acirramento da rivalidade no lugar, e com intensificação de batidas policiais e constantes violências. Além do conflito gerado entre os moradores que seriam reassentados na Fé em Deus em confluência com o bairro Monte Castelo. Segundo os relatos colhidos, a assistente social, Eliane de Sá, que trabalhou no Projeto do PAC Rio Anil, relata que houve retaliações entre os moradores da Fé em Deus e Monte Castelo:

Não foi fácil a aceitação das pessoas por conta do bairro, do valor do metro quadrado que não é barato, do perfil das pessoas que moram no Monte Castelo. Colocaram barricadas na rua, tinha sofá, tinha um monte de gente que eles não queriam aquelas pessoas ali, as pessoas que saíram da palafita achavam que eram marginais, que eram prostitutas, era assim que eles falavam. E lá houve algumas vendas de casas porque achavam que a vida deles (moradores do Monte Castelo) mudaria com a chegada das pessoas. Foi bem tenso, e é muito complicado morar no lugar que você é rejeitado. (Eliane Sá Amorim, entrevista realizada em 1/09/2023).

Nesse sentido, podemos compreender esse movimento como um processo de resistência construído pela própria comunidade do território Liberdade. Importante destacar que o direito pela habitação e moradia digna não foi rejeitado pela comunidade com a chegada dos programas habitacionais, no entanto, a forma como foi pensado inseriu minimamente a comunidade local no planejamento de como seria a remoção das palafitas pela substituição dos apartamentos, negligenciando a dinâmica local da comunidade.

Sem nos esquecer que planos como estes agem como proposta de limpeza urbana da cidade, retirando as populações das áreas não formais, a fim de promover uma paisagem urbana “maquiando” os problemas estruturais que ainda permanecem, como no caso do Projeto Rio Anil onde os moradores da Camboa e Monte Castelo “receberam suas unidades com problemas no abastecimento de água, sem iluminação pública e urbanização dos espaços externos” (BURNETT e SILVA, 2014, p. 14). Podemos analisar a questão situacional como no caso do quilombo urbano Liberdade, compreendendo os cinco bairros, que o Estado intervém sobre esse espaço como agente de organização espacial da cidade capitalista, fazendo cumprir mecanismos “que levam à segregação residencial e a sua ratificação” (CORRÊA, 2003, p. 26) produzindo assim um espaço da cidade desigual.

No entanto, se tratando de um território racialmente e etnicamente definido, os planos de higienização urbana, bem como os processos espaciais da segregação residencial e a desigualdade urbana que agem conjuntamente, assemelhando-se ao que Oliveria (2017) define como “Gestão racista do espaço urbano”. Na concepção defendida pelo autor, a forma como a cidade tem sido pensada e materializada com os usos do espaço é racialmente definida, onde

no caso dos bairros socialmente e geograficamente periféricos, o Estado cria uma arquitetura da exclusão:

[...] buscam limpar e higienizar a paisagem e o espaço público de grupos considerados indesejáveis (...) Quando não é possível excluir do campo visual através da persuasão subliminar, o convencimento explícito ou mesmo a violência, isto é, eliminar do plano material, busca eliminar também no plano simbólico por formas de invisibilização, pondo-os em total descrédito. O exercício biopolítico do Estado estabelece um urbanismo de defesa social criando espaços luminosos, emblemas de modernidade, e espaços opacos, expressão do mal-estar e do patológico da colonialidade a serem eliminados (OLIVEIRA, 2017, p. 50).

Apesar de estar localizado atualmente na área central da cidade, em função do movimento de expansão urbana, onde as áreas semi urbanas foram integradas a cidade, gerando o que Souza (2008) define como os “subcentros”. Esses bairros ainda têm em sua paisagem alguns traços do abandono e descaso do poder público. São exemplos como rua da vala, as casas de palafitas que atualmente tem retornado esse movimento nas margens do Rio Anil, aglomerados subnormais conjugados com casas de unifamiliares e parentescos. Ou seja, o território está geograficamente inserido nas dinâmicas centrais da cidade, no entanto, socialmente constitui-se enquanto uma periferia social.

Figura 14: Palafitas no bairro Liberdade.



Fonte: SOUZA, 2024.

Figura 15: Palafitas no bairro Liberdade.



Fonte: SOUZA, 2024.

Mas para além da resistência da materialidade de permanência no território temos a resistência simbólica da identidade formada no território. Como dito anteriormente neste capítulo, o território quilombo urbano Liberdade, recebe em 2018 pela Fundação Cultural Palmares (FCP) a certificação de quilombo urbano, tal feito foi possível em função da busca e organização feita pelos coletivos e lideranças locais da comunidade, fato que se uniu a partir de uma pesquisa de mestrado realizada no território em 2017 pela Ana Valéria Lima Assunção<sup>11</sup>. O estudo teve objetivo de compreender as experiências sociais da comunidade destacando os aspectos culturais, festejos e rituais religiosos dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus.

Um dos elementos importantes para destacar na auto atribuição da identidade quilombola é a relação que muitos moradores têm com os municípios e interiores da baixada litoral ocidental maranhense. O que poderíamos denominar como território de referência, o qual “[...] refere-se ao lugar anteriormente habitado ou que se conhece através das leituras, relatos orais, gerando imagens presentes na identidade dos grupos sociais” (SAQUET, 2011, p. 74). É a partir dessas relações parentais e de compadrio que a territorialidade foi sendo estabelecida no território, constituindo-se como identidades negras/quilombolas e territorialidades negras/quilombolas transplantadas do campo para a cidade.

Nota-se, portanto, a periodização de diferentes momentos que corroboraram para a formação do território Liberdade, estão presentes nesta formação os tensionamentos e convergência de poderes de diferentes agentes territoriais, seja o Estado com a higienização urbana, ao retirar as palafitas e construir condomínios, seja pelas territorialidades efetivadas pela população local a partir das práticas cotidianas de continuidade ou permanências. O quadro 2 a seguir ilustra a periodização de formação do quilombo urbano a partir das intervenções urbanas e materiais no território:

Quadro 2 : Periodização da formação e ocupação do quilombo urbano Liberdade.

<b>Bairros</b>	<b>Ano</b>	<b>Processos de ocupação</b>
<b>Camboa</b>	1876	Passeios náuticos e algumas ocupações às margens do rio Anil
	1887	Fábrica de tecidos (pequeno fluxo migratório)

<sup>11</sup> “QUILOMBO URBANO” , LIBERDADE, CAMBOA E FÉ EM DEUS: IDENTIDADE, FESTAS, MOBILIZAÇÃO POLÍTICA E VISIBILIDADE NA CIDADE DE SÃO LUÍS – MA. Disponível em: <https://www.ppgcspa.uema.br/?p=1050>. A pesquisa de mestrado de Ana Valéria auxiliou na elaboração do relato histórico da comunidade, apresentando a formação do bairro e a predominância dos aspectos culturais. Esta etapa constitui um dos passos para certificação pela (FCP).

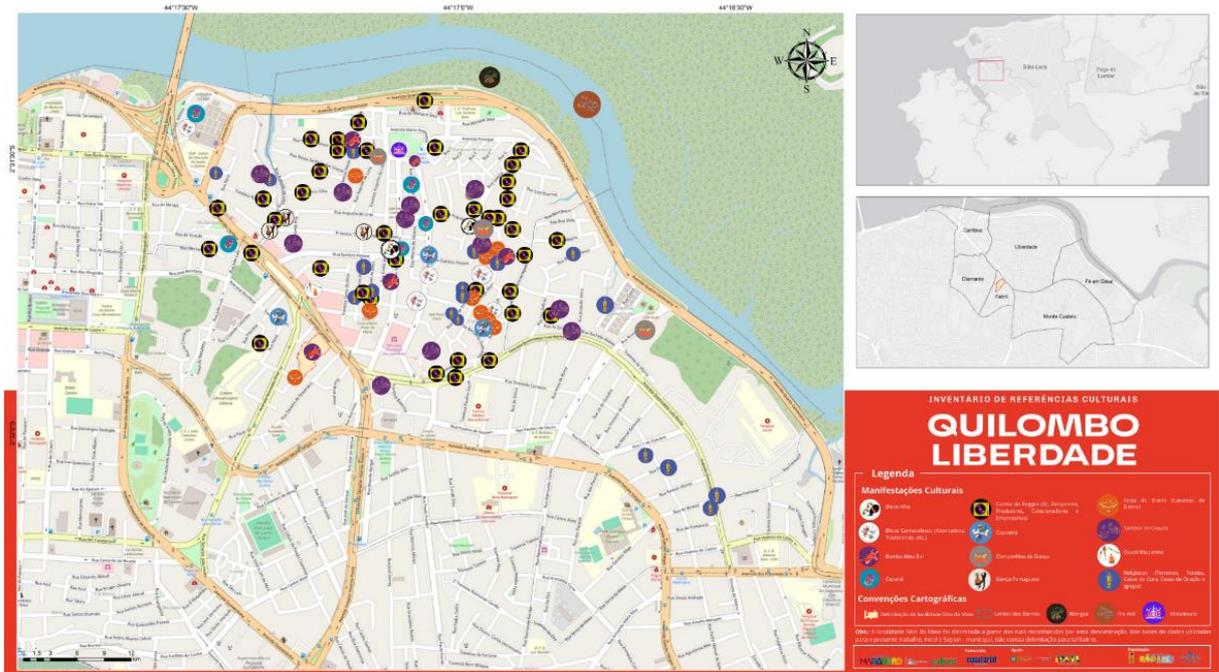
<b>Liberdade</b>	1918	Matadouro Modelo Municipal (médio fluxo migratório)
<b>Fé em Deus</b>	1925	Fábrica de oleaginosas – Companhia Carioca de óleos e Companhia Brasileira de óleos (pequeno fluxo migratório)
<b>Sítio do Meio</b>	-	-
<b>Diamante</b>	-	-
<b>Liberdade</b>	1969 1980	Lei Sarney de terras (maior fluxo migratório) expulsão das comunidades quilombolas Programa PROMORAR
<b>Camboa</b>	2008	Residencial PAC Rio Anil

Fonte: SILVA, 2016; SOUZA, 2024.

A vivência e observação em campo nos possibilitou identificar práticas culturais, costumes e tradições construídos historicamente e geograficamente no território e estão correlacionados a costumes e tradições dos quilombos rurais (território de origem dos moradores antigos). Dentre as tradições podemos citar, as amas de leite, os quintais com ervas medicinais, as casas unifamiliares, o traslado do interior para a capital, principalmente em épocas festivas entre outras.

As práticas culturais também constituem ponto importante no território e que estão relacionados a identidade étnica e racial da comunidade. Inúmeras pesquisas acadêmicas e projetos tem sido desenvolvido no território, seja por parte de instituições públicas de fomento a cultura e economia ou de grupos autônomos formados por lideranças do próprio território. Dentre estes podemos citar o “Inventário das Referências Culturais do Quilombo Urbano Liberdade” trabalho desenvolvido pela Fundação Municipal de Patrimônio Histórico (FUMPH) que teve o objetivo de inventariar as práticas culturais do território Liberdade, especializadas nos cinco bairros, tal como pode ser observado no mapa a seguir:

Figura 16 : Mapa das referências culturais do quilombo urbano Liberdade.



Fonte: FUMPH, 2024.

Foram mapeadas 208 práticas culturais, subdividas nos segmentos: Cacuriá, dança portuguesa, quadrilha, blocos carnavalescos, produtoras de reggae, capoeira, casas-edificações de oração, terreiros, hip-hop, tambor de crioula, bumba meu boi, festa do divino e literatura.

As práticas culturais presentes na Liberdade estão atreladas a cultura popular maranhense, as quais misturam-se com a história indígena, africana e colonizadora do estado, sobretudo, da Baixada Maranhense, região que concentra os territórios de origem das populações quilombolas que residem na Liberdade. Diversos grupos culturais, são estabelecidos a partir das tradições passadas de geração em geração e que mobilizam significativamente a comunidade a participar dos rituais e celebrações.

São exemplos, o Bumba meu Boi, manifestação tradicional com longo ciclo de duração envolvendo organização indumentária, administrativa, artística, religiosa, e etc., e remetendo ao cenário rural, tendo como personagens centrais, o boi, vaqueiro, Catarina, indígenas, escravizados. Nesta trama artística, Catarina está grávida e tem o desejo de comer da língua do Boi, do patrão de seu esposo (Pai Francisco), pai Francisco mata o boi para satisfazer o desejo de Catarina, no entanto, ele é criminalizado pelos vaqueiros. Passado um tempo, o boi é ressuscitado por um pajé (indígena) sucedendo o desfecho com danças e comemorações. No teatro e danças envolvidas há uma crítica social ligada a desigualdade, opressão e o racismo. Ademais são incorporados diferentes estilos “sotaques” presentes em cada grupo de Bumba Meu Boi (FUMPH, 2024).

Outro exemplo vinculado práticas culturais é o movimento cultural e artístico do Hip-Hop, com seus diversos elementos. Tendo sua primeira cena em Nova York no contexto da marginalização e exclusão social da comunidade negra, o Hip-Hop nasce como expressão artística e de denúncia às mazelas sociais advindas do racismo (SANTOS, 2015). Enquanto movimento cultural e artístico o Hip-Hop é disseminado em vários países, agregando repertórios diferentes em cada região. No quilombo urbano Liberdade temos a presença de grupos desse gênero compondo história e paisagem do território, como vemos com os grafites. O primeiro grupo que surge na Liberdade tem como nome “Quilombo Urbano”<sup>12</sup>, em meados da década de 1980 promovendo a difusão “artística e política, materializam-se numa educação popular, construíram uma identidade étnico-racial mobilizadora e uma consciência crítica no sentido de relacionar a imediatividade das lutas específicas, tanto econômicas quanto raciais, com as lutas mais gerais” (SANTOS, 2015, p. 280).

Portanto, quando compreendemos a Liberdade enquanto um território negro para além da presença populacional dos negros, é necessário demarcar os simbolismos, a ancestralidade, a memória, a cultura, os laços e territorialidades construídos entre si partindo de uma origem em comum, a identidade negra e quilombola.

Compreendemos ainda que enquanto grupos culturalmente diferenciados ligados a historicidade e identidade que tem sido forjado numa espécie de diáspora em trânsito (RATTS, 2006). Compreendo, que nesta diáspora em trânsito há uma necessidade de considerar a diferenciação presente no território e no tempo, no território físico uma vez que a Liberdade está no contexto urbano, podendo ser lida enquanto símbolo de resistência negra territorializado nas favelas (RATTS, 2006). Nesse sentido, há uma presença marcante dos movimentos culturais urbanos no território, mesclando com os elementos da cultura tradicional; e no tempo, uma vez que as territorialidades, por exemplo, podem ter rupturas e permanências a depender dos processos políticos, culturais e ou ambientais que agem no território (SAQUET, 2015).

Portanto, quando tratamos do caráter geracional em específico, da juventude do quilombo urbano Liberdade, partimos da compreensão que o fator geracional é algo contínuo e que a “acumulação das heranças culturais nunca são realizadas pelos mesmos indivíduos, pois cada grupo entra de maneira diferente em contato com a herança cultural acumulada” (SOUSA, 2006, p. 12). Neste caso, os jovens desta pesquisa são atualmente parte da 3º e 4º geração após a chegada de seus avós no território, se considerarmos esta temporalidade houve diferentes momentos no território e inúmeras mudanças como as manifestações culturais, os movimentos

---

<sup>12</sup> Atualmente o nome do grupo é denominado como Gíria Vermelha.

culturais urbanos e no sentido político a certificação do território quilombola (apesar de compreendermos que já era formado por populações quilombolas antes mesmo da certificação).

Nos faz questionar em meio a esse processo de uma nova nomenclatura, sendo declarado nos termos oficiais como quilombo urbano), os jovens moradores do território identificam-se na identidade étnica e racial de negros quilombolas? Quais os fatores que influenciam ou não na afirmação dessa identidade? Há outros marcadores que apontam para a legitimação da identidade étnico e racial da juventude no território?

## **4.TERRITÓRIO, IDENTIDADE E JUVENTUDE NEGRA**

Este estudo tem como objetivo analisar os elementos de construção da identidade territorial dos (as) jovens negros (as) moradores do Quilombo Urbano Liberdade em São Luís-MA, tendo como recorte espacial os bairros Liberdade, Fé em Deus e Camboa. Apesar de serem bairros diferentes nominalmente, estão geograficamente próximos e compartilham mutuamente processos de territorialidade, história e cultura semelhantes, onde os moradores estabelecem relações de compadrio e laços afetivos, relacionando a uma territorialidade negra e quilombola.

Ao longo capítulo I apresentamos a introdução e os procedimentos metodológicos da pesquisa, enfatizando na pesquisa participante e cartografia social (pontos que iremos retomar ao longo do presente capítulo). No capítulo II analisamos o conceito de quilombo e as mudanças relacionadas a este, demarcando os processos históricos, geográficos, jurídicos e sociais. Já no capítulo III tratamos da formação do quilombo urbano Liberdade no contexto da produção do espaço urbano de São Luís-MA, trazendo temas importantes para discussão como a questão cultural, as territorialidades coletivas e as mudanças configuradas no território ao longo do tempo. Neste capítulo em específico (capítulo IV), os tópicos relacionados a identidade, juventude, territorialidade e questões étnico-raciais serão tratados com maior afinco junto aos resultados da pesquisa.

### **4.1 Quem são os jovens da pesquisa?**

A representação de juventude do quilombo urbano Liberdade, enquanto sujeitos sociais ativos no espaço, encontra-se correlacionada a um conjunto de marcadores, sendo atravessados, portanto, por questões étnicas, raciais, geracionais e culturais presentes no território. Assumir esta juventude para além de uma definição etária, implica em reconhecer a existência desses sujeitos em diferentes espaços, enquanto agentes sociais ativos envolvidos nas mudanças e permanências ocorridas no território Liberdade.

Assegurar esse caráter significa compreender que as juventudes da Liberdade não são meramente espectadores das transformações inseridas em seu contexto de vida. Mas do contrário, a partir das vivências cotidianas dentro e fora dos bairros limítrofes do território esses sujeitos leem-se racialmente, tanto a partir das experiências do racismo quanto por meio das vivências compartilhadas na comunidade, enquanto território negro. Ademais, encontram-se ainda expostos às pressões do mercado de trabalho, da escolarização, da mundialização da cultura e as coerções de consumo alimentadas pelo capitalismo, os quais não são distribuídos de maneira igual a todos.

Desse modo, contrapondo as definições e estereótipos relacionados à juventude enquanto “transição da infância para vida adulta” “curtição” “fase da vida” “irresponsabilidade” “transgressão” etc. As juventudes do quilombo urbano Liberdade estão e são, no sentido estrito. Estão-são sujeitos ativos, ocupando diferentes espaços, como as escolas, as universidades, as ruas, as praças, o mercado de trabalho, os grupos fazedores de cultura, de lazer, os espaços religiosos, os movimentos políticos e sociais, exercendo cargo de chefia da família, sendo mãe, pai ou responsável legal.

Nesse sentido, vemos uma construção dos sujeitos juvenis no contexto no quilombo urbano, atravessados pelos processos históricos, sociais e geográficos acumulados no território negro. Como visto nos capítulos anteriores, os simbolismos e a imaterialidade compõem parte da vida que anima o território. Inicialmente temos um território formado por moradores remanescentes de quilombos rurais e com raízes profundas nas práticas culturais advindas da baixada maranhense, territorializando esse novo espaço urbano com os costumes e tradições passados de geração em geração. Posteriormente, após cinco gerações, aproximadamente, temos um novo cenário, mesclando com as diferenças intergeracionais e as territorialidades produzidas pelas juventudes e suas incidências nos espaços do quilombo.

Mas afinal qual o conceito de juventude<sup>13</sup>? Apesar de ser um conceito carregado por estereótipos e definições previamente estabelecidas e de difícil definição, o conceito de juventude é constituído por uma construção social, aderindo novos significados e sentidos em diferentes momentos históricos, culturais e espaciais uma vez que “cada sociedade em um tempo histórico determinado, e, no seu interior vai lidar com esse momento e representá-lo” (DAYRELL, 2003, p. 41). Tal como a própria noção de infância passando por transições. Para Dayreel (2003, p. 1.180) a juventude é “uma condição social e um tipo de representação (...) dado pelas transformações do indivíduo numa determinada faixa etária, nas quais completa o seu desenvolvimento físico e enfrenta mudanças psicológicas.”

Em sua construção esse conceito tem recebido influências profundas, sobretudo, no contexto ocidental. Vemos, nesse sentido, as transformações no conceito de juventude a partir da inserção desse grupo nas mudanças do mundo do trabalho, da educação, da indústria cultural, na globalização etc. criando diferentes arranjos espaciais em que seus atores lidam e organizam-se de diferentes formas.

---

<sup>13</sup> A juventude enquanto categorial social tem sido objeto de estudo na Antropologia, Sociologia, Psicologia e mais recente na Geografia, sobretudo no período dos anos 2000, ganhando destaque estudos sobre juventudes do campo, da cidade, grupos juvenis e suas mediações culturais, raciais, educacionais e de classe. São exemplos dessa área os autores: Clarice Cassab (2007, 2011, 2016, 2018); Nécio Turra Neto (2008, 2012) e Cavalcanti (2013, 2016).

É possível demarcar contextos e dinâmicas que atravessam a condição juvenil entre o século XX e XXI. Em 1950 a representação social que predomina era o entendimento da juventude como problemática e transgressora dos padrões sociais, à qual a rebeldia e delinquência seriam inerentes. Em 1960 e 1970 com a crescente expansão dos novos movimentos sociais, tendo pilares estruturais contracultura, torna-se latente a reivindicação a igualdade entre sexos e raças, a juventude passa a sinalizar uma imagem vinculada ao poder de contestação. Já em 1980 e 2000 com o advento da globalização os jovens passam a ser rotulados pelo consumismo das mídias sociais que acabam ganhando maior circulação nos espaços juvenis. Reproduzindo culturas juvenis distintas influenciadas pelo capitalismo, o que implica diretamente nos gostos musicais, modo de falar, usos de diferentes espaços etc. (ASSIS, 2016).

Nesta dimensão, a juventude pode ser lida a partir de uma condição juvenil a qual coletiviza determinados grupos juvenis a partir das suas semelhanças ou diferenciações, nesse sentido “tal condição é vivida (pelos jovens) a partir dos diversos recortes referidos às diferenças sociais – classe, gênero, etnia etc.” (DAYRELL, 2007, p. 1108). Esses recortes são concretizados a partir das vivências e do contexto socioespacial que os sujeitos juvenis estão inseridos.

Há uma necessidade, portanto, de aderir na análise da condição juvenil a nomenclatura “juventudes” no plural “para não esquecer as diferenças e desigualdades que atravessam esta condição” (ABRAMO, 2008, p. 43). Nesse sentido, podemos compreender que os marcadores sociais de diferenciação<sup>14</sup> no âmbito da classe, do gênero, da raça e etnia ganham contornos próprios para cada jovem em seu contexto individual e/ou coletivo, assim também o espaço assume papel importante na concretização da condição juvenil, uma vez que o jovem enquanto sujeito social “é atravessado por determinações, históricas e sociais da/na produção no espaço-sociedade” (CASSAB, 2016, p. 50).

Partindo dessa perspectiva que não existe uma cultura e espacialidade própria que define a juventude, mas sim de culturas juvenis e espacialidades juvenis, dando margem a pluralidade que lhes é inerente, podemos trazer um recorte para as juventudes do quilombo urbano Liberdade, enquanto sujeitos sociais ativos e atravessados por marcadores sociais de diferenciação, tal como a questão étnico racial (negro-quilombola) no espaço urbano.

---

<sup>14</sup> Segundo Laura Moutinho (2014) os principais marcadores sociais da diferença presentes nos estudos contemporâneos são: “gênero, sexualidade, raça (seguidos na articulação com classe, erotismo, geração, território, e muito mais recentemente a deficiência)” (MOUTINHO, 2014, p. 2015-2016), sobretudo, quando contextualizados com as dinâmicas da desigualdade no sistema capitalista. Por marcador social de diferença compreende-se, portanto, a existência de pessoas numa certa sociedade, onde umas se diferenciam das outras por características específicas construídas pela coletividade, no âmbito destas características podem ser geradas estruturas de subordinação e inferiorização entre os grupos sociais (MOUTINHO, 2014; MELO et.al., 2020).

Pensar a questão étnico e racial relacionada a condição juvenil implica resgatarmos inicialmente os sentidos desse conceito. A raça enquanto categoria, historicamente, tem sido construída como critério de classificação e dominação entre povos (QUIJANO, 2007). Visões deterministas e biologizantes definem a raça como aspecto humano intrínseco a determinados povos, os quais a partir de seus genes teriam certas características fenotípicas, como a gradação da cor de pele, formato do crânio etc... e que por condições como estas estariam numa condição com diferentes graus de adaptabilidade e desenvolvimento mental/intelectual. Tal como identificado nos escritos do naturalista Humboldt (1848), propondo que:

Ao sustentar a unidade da espécie humana quero também rechaçar a desagradável pretensão de que existem raças superiores e inferiores. Certamente que as raças são modificáveis, e que há umas mais adequadas que outras por ter conseguido uma maior cultura mental, porém não há raças mais nobres do que outras. (Humboldt 1848, p. 342 *apud* MARCELINO, 2018, p. 11).

Teorias e visões como esta reproduz o pensamento naturalista, que por conseguinte, se refaz no darwinismo social estabelecendo hierarquias entre diferentes sociedades, fundamentados na visão de raça enquanto fenômeno natural da biologia humana e necessária na história natural da espécie (QUIJANO, 2007). No entanto, a questão racial trata-se de um “projeto de controle” de mediação nas relações de poder em que:

Nada tem a ver com a estrutura biológica da espécie humana- e tudo a ver, por outro lado, com as histórias das relações de poder com o capitalismo mundial, colonial-moderno, eurocentrado (...) imposto como critério básico de classificação social universal da população mundial, de acordo com a ideia de “raça” foram distribuídas as principais novas identidades sociais e geoculturais do mundo. Por um lado, “índio”, “Negro”, “Asiático” (antes amarelo), “Branco” e “Mestiço”, por outro lado “América”, “Europa”, “Ásia”, “África” e “Oceania”. Sobre ela se fundou o eurocentrismo do poder mundial capitalista e a conseguinte distribuição mundial do trabalho e do intercâmbio. E também sobre ela, se traçam as diferenças e distâncias específicas nas respectivas configurações específicas de poder, com suas cruciais implicações no processo de democratização de sociedades e Estados, e da própria formação de Estados-nação modernos. (QUIJANO, 2007, p. 43-45).

Nesse sentido, compreendemos a questão racial como elemento construído socialmente e justificado numa prática de dominação e hierarquia, fato concretizado, por exemplo, pelos estados-nações ao colonizarem outros territórios. E em escala mundial temos a experiência do escravismo, caracterizado pela comercialização em massa de homens e mulheres na rota do Atlântico para expansão colonial dos países europeus na América.

Ao longo do tempo e das mudanças no cenário social outros termos são acionados na leitura racial, como o termo negro e cor. Muitas são as visões e teorias a respeito de como esses termos “negro” “cor” são lidos e inseridos nos debates raciais, não adentraremos nas especificações, mas destacamos que a cor não se refere necessariamente ao conceito “raça”,

mas podem estar correlacionados a partir da construção social hierarquizada a qual o termo raça foi estabelecido (QUIJANO, 2007)<sup>15</sup>.

No Brasil identificamos, o termo “cor” “preto” “negro” adentrado nos debates e pesquisas que tratam sobre o racismo passando por certas mudanças onde vemos palavras como homens de cor, estereótipos negros, caracteres negros e outros (DOMINGUES, 2007). Por um lado, esses termos denotam negatividade, sobretudo, ao referir aos resquícios do escravismo, um dos exemplos são os noticiários, jornais e literaturas que tratam os negros com a condição de sub-humanos e, por outro lado, há uma tentativa de construir uma positividade na identidade do ser negro, tendo influências dos movimentos sociais, como o Movimento Negro, Movimento Negro Unificado, e em escala internacional na representação de grupos como Black Panthers (GUIMARÃES, 2012).

Nessa perspectiva, vemos a construção conceitual da questão racial, referindo-se às populações negras- afro-brasileiras passando por variações. Tal como sublinhado por alguns autores que “a cor no Brasil é mais que a cor da pele: na nossa classificação, a textura do cabelo e o formato do nariz e lábios, além dos traços culturais são elementos importantes na definição de cor (preto, pardo, amarelo e braço)” (GUIMARÃES, 2012, p. 63). Vemos, portanto, no contexto brasileiro traços físicos e culturais que juntos compõem o sistema da classificação racial de cor. Para Abdias Nascimento ser negro no Brasil é imbuído pela marca da aparência:

Determinada pelo fator étnico e-ou racial. Um brasileiro é designado preto, negro, moreno, mulato, crioulo, pardo, mestiço- ou qualquer outro eufemismo; e o que todo mundo compreende imediatamente, sem possibilidade de dúvidas, é que se trata de descendentes africanos escravizados. Trata-se, portanto, de um negro não importa a gradação da cor da pele. (NASCIMENTO, 2016, p. 48).

As terminologias empregadas na concepção do ser negro são diversas e conseqüentemente passam por transições, tal como os termos do preto ao negro, do mestiço ao crioulo, ao pardo etc. Um dos fatores importantes na elaboração desses conceitos, são os choques intergeracionais, nos quais teremos diferentes concepções e formas de ser e ler-se enquanto negro. Sansone (2007) nos apresenta por meio de um conjunto de estudos sobre negritude e etnicidade, numa experiência afro-brasileira, a existência de mudanças no sentido da terminologia racial para diferentes gerações. No Brasil, a construção da identidade negra recebe influências diversas dialogando em escala local e global, centrado inicialmente nas experiências culturais africanas da diáspora como pela culinária, a ginga, os ritmos, as crenças tradicionais. Tendo, portanto, nas gerações próximas da década 70, 80 esses aspectos

---

<sup>15</sup> As primeiras pessoas dominadas a quem os futuros europeus aplicam a ideia de “cor” não são, sem dúvida, os “índios”. São os escravos sequestrados e negociados desde as costas do que agora conhece como África e aos quais se chamará negros” (QUIJANO, 2007, p. 47)

predominantes na reivindicação da identidade negra, além dos movimentos sociais eminentes no campo internacional.

Nos últimos anos temos na população juvenil brasileira as influências da globalização na rápida disseminação de informação da indústria cultural, da moda, da música e do audiovisual onde estão presentes outras representações do ser negro, como os norte-americanos. Essas mudanças gradualmente passam a compor outras composições tendo o corpo negro em evidência, através das tranças, o cabelo crespo-cacheado e mesclando com a cultura das produções artísticas como os grafites, a música popular, tais como os bailes funks, as batalhas de rap, samba e outras (SANSONE, 2007).

Compreendemos, nesse sentido, que a identidade negra não é algo inato, ou seja, que nasce com o sujeito, mas sim como algo construído socialmente a partir do contexto espacial, social e político que cada indivíduo está inserido, construindo a partir das suas relações afetivas e culturais o pertencimento ao grupo social de referência (GOMES, 2004). Corroboramos com Gomes (2004, p. 43) ao afirmar que:

[...] a identidade negra se constrói gradativamente, num movimento que envolve inúmeras variáveis, causas e efeitos, desde as primeiras relações estabelecidas no grupo social mais íntimo, no qual os contatos pessoais se estabelecem permeados de sanções e afetividades e onde se elaboram os primeiros ensaios de uma futura visão de mundo. Geralmente este processo se inicia na família e vai criando ramificações e desdobramentos a partir das outras relações que o sujeito estabelece.

Ao questionarmos “Quem são os jovens da pesquisa?” o caráter racial com ênfase na negritude apresenta-se como eixo central na elaboração da condição juvenil dos atores do quilombo urbano Liberdade. Ao iniciarmos as entrevistas e rodas conversas permeando as palavras étnico-racial, alguns jovens mostravam certo distanciamento desses conceitos, mas ao longo dos diálogos foi possível tomar nota da prática conceitual na vivência das juventudes. Por meio dos relatos, alguns relacionavam a juventude aos aspectos da negritude assumidos pela aparência física, a estética dos corpos, como o cabelo Black, cor da pele e as relações estabelecidas com os pares e a comunidade local. Tal como identificado nos relatos a seguir:

“Me identifico enquanto mulher, jovem e negra por conta dos meus traços e também pela história de vida que meu avô fez aqui no bairro, ele foi um dos primeiros a vir pra cá, veio de Alcântara” (Jovem A, 18 anos, 2023).

Da mesma maneira a jovem B percebe:

“Me autodeclaro como negra por ter cabelos cacheados e, também, porque moro no quilombo urbano Liberdade (Jovem B, 17 anos, 2023).

Os relatos acima trazem referência à identidade negra pelas marcas dos caracteres, ou seja, pelos fenótipos presentes no corpo. Quando pensamos na escala do corpo enquanto elemento construtor da identidade negra para a juventude, não há dúvidas, sobretudo, na

sociedade brasileira, que os caracteres físicos como cabelos crespo-cacheado, formato do nariz e dos lábios, tonalidade da pele e formas indumentárias são tidos como fatores de diferenciação no contexto da classificação racial, sendo ainda símbolos da negritude (GOMES, 2004). Como observado no relato do jovem C:

Meu cabelo, por exemplo, meu cabelo fala bastante sobre mim. Quem olha pode pensar que estou o tempo todo bagunçado, mas meu cabelo é assim. Tenho vontade de fazer trança, gosto da cultura, do povo daqui. (Jovem C, 18 anos, 2024).

Soma-se a esta concepção as impressões do racismo como elemento presente na formação desta identidade. Como identificado no relato seguinte:

“Me vejo como homem negro, identifico isso tanto na característica quanto na vivência...são muitos preconceitos, a diferença de cor que faz tu perceber que faz parte da raça negra. (já ocorreu experiências de racismo?) Aqui no bairro não, só na ida pro centro, no ônibus, andando, sempre pra onde for tem, só o jeito da pessoa olhar pra você, já é racismo... (Jovem D, 19 anos, 2023).

Percebemos, portanto que a prática do se identificar no contexto das relações raciais, enquanto sujeitos juvenis na espacialidade do quilombo urbano, passa não somente pelas marcas dos caracteres, ou seja, pelos fenótipos presentes no corpo, mas também pelas formas como esse corpo é lido em diferentes espaços. O corpo para além da sua materialidade anatômica também é carregado de representações simbólicas. Ao nascermos as classificações sociais, ou seja, os marcadores de diferenciação, são clivados a partir da materialidade do corpo, a partir de então, seguem as expressões “belo ou feio; negro, amarelo, branco; infantil, maduro, velho (...)” (RAMOS, MILANI, 2022, p. 4).

No entanto, tais classificações não são neutras, “todas guardam um peso, que a depender do contexto histórico e social, tem raízes ideológicas e advém da afirmação de um grupo sobre o outro [...] desses julgamentos ocorrem formas diversas de inclusão ou exclusão, estigmatização, marginalização (RAMOS, MILANI, 2022, p. 4). Nesse sentido, questionamos: o que é o corpo do jovem negro do quilombo urbano Liberdade? e como este corpo é lido socialmente. Vemos a partir do relato do Jovem D que as impressões do racismo tomam forma sobre a sua corporeidade e isto está fito à espacialidade que esse corpo ocupa em diferentes espaços, seja, na escola, no trabalho ou até mesmo no ônibus como relato por ele.

Assumir a identidade racial negra enquanto sujeitos juvenis no contexto brasileiro remete inegavelmente a condição que este corpo tem sido colocado historicamente. Aos jovens negros os olhares de margem social estão presentes na representação juvenil, logo, os estigmas negativos pesam colocando-os num lugar de inferioridade em comparação “ao outro” e “representando” para sociedade um perigo ambulante, como marginais, ladrões e perturbadores da ordem social. Basta compararmos as pesquisas acadêmicas a respeito da juventude negra,

em sua maioria trazem temas relacionados a violência e criminalidade apontando dados que remetem a realidade vivenciada por esses sujeitos, além da midiaticização crescente de atos infracionais colocando jovens negros como sujeitos centrais. (GOMES, 2004).

Para Gomes e Laborne (2018) os traços que remetem a esta inferioridade são marcados na cor da pele e aos locais de moradia desses sujeitos “a cor da pele, quanto mais escura, mais se torna uma marca que estigmatiza. A periferia e a favela como locais de moradia, são suficientes para que o extermínio seja decretado” (GOMES, LABORNE, 2018, p. 4). Mas o que contribui para o avanço de como o corpo negro juvenil tem sido colocado, sobretudo a partir do contexto do quilombo urbano Liberdade?

Na fala do jovem D é nítido como o racismo é um elemento central na forma como o corpo da juventude negra é lido socialmente. A depender dos espaços que este corpo ocupa haverá diferentes influências de aceitação ou repulsão tanto nas relações sociais e nas vivências que este grupo experimenta. Isto implica na compreensão do espaço geográfico enquanto marcador para esta diferenciação, enquanto mediador das hierarquias raciais criadas, tal como nos explicita Porto-Gonçalves:

[...] uma sociedade que constitui suas relações por meio do racismo tem em sua Geografia lugares e espaços com marcas dessa distinção social. No caso brasileiro, a população negra é francamente majoritária nos presídios e absolutamente minoritária nas universidades [...] essas diferentes configurações espaciais se constituem em espaços de conformação das subjetividades de cada qual (PORTO-GONÇALVES, 2003, p. 142-143)

Esta leitura alude para a compreensão das clivagens criadas pelo racismo na produção das relações socioespaciais que as juventudes da Liberdade constroem na vida pessoal, profissional, acadêmica, familiar e com a comunidade a qual tem o pertencimento racial. No âmbito dos debates das questões raciais há diferentes definições encontradas, aqui centramos na definição proposta por Almeida (2019) o qual classifica o racismo em três concepções: O racismo individual, institucional e estrutural.

Para Almeida (2019), o racismo individual é caracterizado por comportamentos discriminatórios de exclusão social sendo direcionado a indivíduos específicos, muito comum nas práticas cotidianas. Já o racismo institucional ocorre por meio de práticas de determinadas instituições, tais como escola, empresas etc. por meio de práticas intencionais ou que estão nos hábitos da estrutura organizacional, tal como a ausência de populações negras em determinados cargos de poder; agindo de forma que perpetue a exclusão social nesses espaços. Por fim, o racismo estrutural é determinado pelas estruturas de poder do Estado, sendo estendido a vários aspectos como o âmbito cultural, político, econômico, social, etc. logo, o vemos presente na segregação socioespacial das cidades, na violência policial, no racismo ambiental entre outros.

Ao analisarmos a realidade espacial vivenciada pelos jovens do quilombo urbano Liberdade, observamos os atravessamentos dos racismos na construção da identidade negra, a qual leia-se enquanto um elemento central na construção da identidade territorial desses sujeitos, tendo em vista, que a negritude passa “[...] necessariamente e absolutamente enquanto categoria histórica e não (apenas) biológica pela situação do negro no universo racista” (MUNANGA, 2012, p.6). Logo entendemos que a construção da identidade negra para a juventude da Liberdade está relacionada aos fatores corpóreos, mas não se limita a esses, relacionam-se de forma concomitante ao repertório cultural, histórico, escolar, comunitário, familiar... presentes na trajetória socioespacial das juventudes em diferentes espaços. Passando necessariamente pelos resgates das experiências do racismo ao decorrer das suas trajetórias em diferentes espaços, seja pelo racismo individual, institucional ou estrutural. Tal como identificado nos relatos a seguir ao questionar sobre a autodeclaração e como foi o processo de identificação:

No começo quando eu era bem pequenininho eu pensava assim “eu sou humano é isso que eu sou” e depois de um tempo fui entendendo que sou um humano negro e então depois eu refleti eu sou um homem preto...as pessoas tem uma ideia pré-estabelecida, diferente realmente do que a gente poderia ser. Mas vejo hoje como um homem preto e que o preto na sociedade ainda é visto de forma bastante negativa. Então eu continuo me vendo como humano, mas lembrando que sou preto e como preto tenho meu lugar fala e tenho que estar preparado para as porradas que a sociedade pode dar. E me vejo que preparei bastante pra vida para as pessoas ao meu redor, conseguir me comunicar, consegui trabalho. (Jovem C, 18 anos, 2024).

A partir do relato apresentado acima observamos a autonomia na autoatribuição enquanto jovem negro, ou seja, a leitura racial feita por si mesmo a partir das vivências e trajetórias individuais e coletivas. Compreendemos a atribuição dita enquanto “eu sou um humano negro” partindo da tomada de consciência da diferenciação “relativa ao contato com o outro (a) (GOMES, 2004, p. 3). Este “outro” leia-se enquanto aquele que apresenta características predominantes diferentes do grupo social negro.

Ademais, as faces do racismo estrutural mostram-se na configuração desta identidade, quando percebido pelo jovem que “a tempos atrás a gente foi escravo” “o preto na sociedade ainda é visto de forma negativa” assim nota-se tal como anuncia Munanga (2012) a negritude enquanto um “fardo” para homens e mulheres negros (as). Visto que historicamente no contexto social brasileiro a cristalização da desigualdade e das objetificações enquanto belo, bonito, feio e aceitável hierarquizou corpos, inferiorizando o grupo social negro, leia afro-brasileiro (ABDIAS, 2016, GOMES, 2004). Logo, construir uma identidade negra positiva, tal como é colocado no relato, ainda é um grande desafio, sobretudo numa “(...) sociedade que

historicamente, ensina aos negros, desde muito cedo que para ser aceito é preciso negar-se a si mesmo [...]” (GOMES, 2004. p. 43).

Outro jovem relato que:

Agora eu lembrei de um caso, de um mano chamado Caio, um jovem negro que a polícia simplesmente deu um tiro dele na frente de todos e ele morreu ali sabe. Estava tendo reggae no quilombo, isso causou uma repercussão muito louca no bairro. O moleque não fez nada sabe, ele só chegou e abordou todo mundo, ai só escutaram o policial xingando ele, e a gente só escutou o tiro e ele só caiu no chão. Ai o quilombo urbano fez todo apoio, fizeram manifestação na rua, pedindo justiça, por conta disso. Ficou na cara que foi o racismo, foi extremamente louco, ele não estava fazendo nada, só estava curtido o reggae, só isso. E também no jornal, porque há um tempo atrás a mídia sempre colocava a Liberdade com um bairro perigoso, porque ninguém podia ir lá, porque o tráfico era muito grande, aí passava no jornal. Mas isso é estratégia pra apagar o que fazemos, nossa cultura, mas isso está nítido, como estratégia para nos silenciar, mas quanto mais tentam nos silenciar, mas a resistência continua. (Jovem E, 22 anos, 2024).

Conforme apresentado no trecho da entrevista e baseado nas observações e leituras acerca do território Liberdade, tem sido crescente a estigmatização socioespacial em torno do bairro, sobretudo, tendo como personagens centrais a juventude negra na reprodução da criminalidade (ASSUNÇÃO, 2018). O relato apresentado reforça as formas do racismo estrutural presentes no bairro, na representação da força policial violando a liberdade cultural e a vida de jovens negros.

Aqui identificamos o espaço enquanto categoria geográfica não apenas como palco das relações e dos eventos que nele ocorrem, distante de ser um espaço neutro. Mas sim enquanto espaço condicionado e condição da reprodução das relações sociais (SANTOS, 2006), ou seja, compreendendo que o espaço das relações sociais no quilombo Liberdade tem sido produzido a partir de ações de resistência da comunidade, atravessados pelos fatores étnico-racial do segmento negro-quilombola e das práticas do racismo que operam nas diversas instâncias dos agentes territoriais e do território. Podemos falar, portanto, do espaço geográfico “[...] como instrumento para as próprias relações raciais, através do desvendamento das práticas espaciais do racismo” (SANTOS, 2007, p. 30).

Essas práticas estão presentes em outros espaços dentro e fora próprio território como o ambiente educacional, o acesso ao emprego, ao lazer etc. No entanto, observa-se uma dualidade na construção da identidade negra da juventude da Liberdade, sendo referente às formas como esta identidade é condicionada aos espaços externos ao território e aos espaços internos, tal como veremos no item 4.2 . Identificando que as práticas do racismo presentes no território da Liberdade estão predominantes no racismo estrutural.

Portanto, nota-se, no presente momento, que responder à questão “Quem são os jovens da pesquisa?” está relacionado a autoatribuição da identidade negra e juvenil no quilombo

Liberdade passando inevitavelmente pelas formas que o racismo estrutural cria e reproduz espaços estigmatizados e visões “deterministas” do que seria a juventude negra deste território. Contudo, ao analisarmos as narrativas apresentadas observa-se que as juventudes do território Liberdade, encontram-se entrepostos em diferentes espaços, ressignificando os sentidos do ser jovem negro e quilombola, tanto nos espaços internos ao quilombo como para além dos limites do quilombo. São, portanto, sujeitos ativos no espaço, produzindo suas próprias territorialidades e espacialidades por meio dos espaços de cultura, das escolas, das ocupações nas ruas, da resistência indumentária e corpórea do devir negro e orgulho negro.

Ademais, as relações de identidade da juventude perpassam igualmente ao pertencimento territorial construído a partir das territorialidades simbólicas, afetivas e culturais presentes no quilombo urbano Liberdade. É na mediação e no cotidiano das atividades dos grupos culturais, que as juventudes, crianças, adultos e anciãos reúnem-se e apropriam-se da história e cultura negra e quilombola construída no território. São por meio destas práticas e da vivência em comunidade que os saberes tradicionais “dos mais velhos” se mesclam com o conhecimento e repertório cultural das juventudes na contemporaneidade.

#### **4.2 A cartografia social no reconhecimento das territorialidades juvenis: “Os jovens estão criando suas próprias tradições”**

Os jovens do quilombo urbano Liberdade produzem e reproduzem as territorialidades a partir das experiências espaciais, que imprime neste, práticas do lazer, da cultura, da educação, do cotidiano das relações sociais. O território pode ser apresentado por diferentes formas de interpretação, seja nas suas dimensões políticas, econômicas, naturalistas e cultural-simbólica (HAESBAERT, 2011,1997). Sendo esta última “a identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem sendo também, portanto, uma forma de apropriação”. (HAESBAERT, 1997, p. 42).

A concepção do território correlacionado a identidade, pertencimento, relações sociais, simbólico cultural, afetiva, em suma a territorialidade humana tem sido recente no contexto da ciência geográfica. A história do pensamento geográfico nos elucidada que desde o nascimento da Geografia e em sua consolidação enquanto ciência o território foi apresentado como domínio de organização e apropriação de determinados espaços, daí a nomenclatura dos territórios coloniais (MORAES, 2007). Esta visão clássica passa primeiramente pelo determinismo geográfico, difundido pela escola alemã com Frederic Ratzel (1844-1904) tendo a noção de território atrelado nas relações entre o Estado e o espaço “[...] a perda de território seria a maior

prova de decadência de uma sociedade. Por outro lado, o progresso implicaria a necessidade de aumentar o território, logo, de conquistar novas áreas (MORAES, 2007, p. 19), neste contexto as condições naturais dos territórios seriam fatores determinantes no progresso ou perda de certas sociedades, sendo que na relação de troca entre homem e natureza, o homem seria um ser nulo no território.

Já a escola francesa representada por Paul Vidal de La Blache propõe uma abordagem que, embora o território seja visto como espaço físico controlado pelo Estado, a relação entre o homem e a natureza (o meio) não será nula, mas possibilitará transformações e adaptações por parte dos grupos humanos nos territórios. A corrente possibilista, coloca, portanto, “[...] o homem como um ser ativo, que sofre a influência do meio, porém que atua sobre este, transformando-o” (MORAES, 2007, p. 24). Esta concepção trouxe direcionamentos para leitura do território por meio das práticas humanas mediado pela cultura, história e economia das sociedades, uma vez que, o homem torna-se um sujeito ativo na produção do território.

Somente no movimento de renovação da Geografia, por volta de 1960 e 1970, a partir de outras abordagens metodológicas, tal como o materialismo histórico e dialético o território passa a ser lido pelo seu conteúdo social, ultrapassando a leitura do espaço físico e abrangendo os movimentos de luta, domínio e controle dos grupos sociais, corporações, Estados e demais agentes (SUETRGARY, 1999; MORAES, 2007; SAQUET, 2011). Desta concepção temos a máxima do território na Geografia: “O território é, fundamentalmente, um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder. Não há território sem poder, assim como não há poder sem controle territorial, seja ele simbólico ou concreto (SOUZA, 2009, p. 77).”

A partir desta renovação da ciência geográfica, teremos a apreciação do que alguns autores chamariam de Geografia Pós-Moderna. Nesta corrente, o estudo do território permanece atrelado às relações de poder nele e por dele difundidas, acionando nesta análise as subjetividades das identidades e das dinâmicas culturais e sociais configuradas nos territórios. Esta configuração permite assimilar o território como construção histórica, produto das relações sociais transposto por elementos materiais e imateriais, envolvendo concomitantemente o simbólico e o concreto, o objetivo e subjetivo (HAESBAERT 2007; SAQUET, 2011; SOUZA, 2001, 2009).

Para leitura dos elementos somatizados a identidade territorial dos sujeitos juvenis do quilombo urbano Liberdade, nos apropriamos da perspectiva multidimensional proposta por SAQUET (2011). A leitura compartilhada pelo autor nos apresenta a possibilidade de ler o quilombo urbano Liberdade a partir de alguns elementos. O primeiro são os agentes territoriais que animam o território, sendo esses os moradores dos bairros, o Estado, as organizações

culturais e políticas, etc. O segundo são as temporalidades e o tempo histórico presentes na periodização dos momentos vividos, percebidos e produzidos pelos agentes territoriais, distribuídos em diferentes períodos na formação do território, sendo marcados, portanto, pelas mudanças e permanências, pela territorialização e desterritorialização. E por fim, a partir da territorialidade humana, dos jogos de forças (poder) inserido nas relações sociais e mediado pelos elementos culturais, econômicos, políticos que diferenciam os territórios (SAQUET, 2011).

Ao respondermos a questão central “quem são os jovens da pesquisa?” concomitante ao entendimento de que estes são agentes territoriais ativos, as experiências espaciais das juventudes, ou seja, as suas territorialidades, recebem influências e são influenciadas por questões históricas, sociais e espaciais, mediadas na trajetória de vida dos jovens e na produção do quilombo urbano Liberdade. Por territorialidade compreende-se segundo Saquet<sup>16</sup> (2011):

A territorialidade como mediação no uso do espaço, ou seja, como relações socioespaciais (...) A apropriação é uma mediação na processualidade de construção territorial (reterritorialização) que, por sua vez, envolve sempre novas territorialidades: códigos, regras, ações, reações. As territorialidades são culturais (folclóricas), políticas (do Estado, de partidos e de bairros), econômicas (criação e reprodução do capitalismo) e estão presentes na reterritorialização. São híbridas, (i) materiais e estão em constante movimento. (...) As territorialidades acontecem em diferentes níveis escalares: nas famílias, nas ruas, nos bairros, nas cidades, nas comunidades rurais, nos municípios, nos estados, nas regiões, nos países e continente. Significa o exercício do poder, as diferenças, as identidades, as desigualdades, as linguagens, as apropriações, as redes, as representações, um híbrido de apropriações, práticas cotidianas e de interações sociais-naturais-espirituais. (SAQUET, 2011. p.81, 82, 87).

Por compreendemos a territorialidade a partir dos movimentos de continuidade, descontinuidade nas diferentes temporalidades as quais são rearranjadas no território por meio da territorialização, desterritorialização e reterritorialização. Percebemos as territorialidades das juventudes na produção do quilombo urbano. Tendo em vista que, a concepção do que o quilombo Liberdade é atualmente enquanto território físico e simbólico passa inevitavelmente pelas mudanças e permanências concretizadas no lugar, seja no campo material (construção das casas-mudança das casas de taipa e barro para casas de alvenaria, delimitação dos bairros, formato das ruas, crescimento do ramo comercial, instalação dos equipamentos urbanos, etc.) ao campo imaterial na manifestação das práticas culturais, religiosas, organizações políticas,

---

<sup>16</sup> A fim de mais detalhamento o autor entende territorialidade como:

Entendemos a territorialidade em quatro níveis correlatados: a) como relações sociais, identidades, diferenças, redes, malhas, nós, desigualdades e conflitualidades; b) como apropriação do espaço geográfico, concreta e simbolicamente, implicando dominações e delimitações precisas ou não; c) como comportamentos intencionais, desejos e necessidades e, por fim, d) como práticas espaço-temporais, multidimensionais, efetivadas nas relações sociedade-natureza (...) (p.78).

movimentos sociais urbanos, em sua das tradições territorializadas. Tal como abordado por Saquet (2011):

[...] o território corresponde a um significante com significados presentes e passados vividos, percebidos, sentidos e analisados distintamente [...] O homem, através dos seus gestos, necessidades e aprendizagens produzem e renovam territorialidades, diferenças e identidades. Há uma sucessão de identidades, que se cancelam e se desagregam, deixando traços-características materiais e imateriais no território. Identidades, desigualdades e diferenças coexistem. (SAQUET, 2011. p. 83-86).

Como dito anteriormente, a formação do quilombo urbano, deu-se em função da ocupação de populações quilombolas vindas da baixada maranhense, em aproximadamente 1876 e com maior fluxo migratório em 1960. Desta temporalidade aos dias atuais, as práticas culturais dos quilombos rurais foram territorializadas no espaço urbano, nesse sentido, temos em massa as tradições culturais repassadas de geração em geração, tal como os grupos de tambor de crioula, casas de santos, festejos do Divino Espírito Santo, tambor de Mina, Caixeiras, terreiros, reggae e outros.

Estes grupos estão distribuídos nos cinco bairros do território e dão vida (animam-movimentam) ao quilombo urbano no sentido de unir a comunidade por meio dos grupos de ensaio, apresentações, festejos, comemorações, pagamento de promessas e reuniões. Reúnem-se cotidianamente jovens, crianças, adolescentes, adultos e pessoas mais antigas do território, compondo importante formação no lazer da comunidade e na continuidade das tradições fortalecendo a identidade territorial.

Portanto, as territorialidades religiosas, culturais, artísticas, sejam elas tradicionais ou contemporâneas são produzidas no quilombo urbano e a juventude, enquanto sujeitos produtores do território fazem parte desse movimento, tal como expresso nos relatos a seguir:

Participo do festivo do Divino aqui ao lado. Como a gente serve a casa, a gente vai frequente faz as obrigações. Obrigações é ajudar a casa quando ela precisa, como é período de festa é muita coisa pra uma pessoa só. Então a gente divide por partes, às vezes ficamos com a obrigação de pegar as crianças, pegar as comidas. Tem bastante jovens que colaboram muito com a festa. A festa começa em novembro e vai até dezembro, são oito a nove dias de festa. Normalmente a festa não é algo pra espalhar pra todos, porque é uma festa que vem tradições, ela paga a promessa dela e vai passar pra outras gerações até o neto dela pagar. Nessa casa já fui rainha de promessa e minha irmã é caixeira. (Jovem F, 18 anos, 2024).

Outro jovem relata:

(Você participa das festas (festejos)?)  
Alguns sim, alguns não, mas participo da maioria (assistindo). Já participei de festas mais católicas (religiosas), festejo de nossa senhora. Não me lembro muito bem de todos, mas a maioria dos festejos religiosos eu estava no meio. Alguns carnavais também... Acompanhar grupos de cacuriá, bumba meu boi e matraca. Tenho vontade de fazer parte do grupo de música de alguns. (Jovem C, 18 anos, 2024).

E por fim:

Aqui no bairro e fora dele eu faço Hap, faço reggae a outra vertente do reggae só que eu faço uma mistura com tambor de crioula. Faço a mistura com a cultura jamaicana com a cultura maranhense que é o tambor de crioula, o boi. Eu faço minhas composições, a gente o nosso coletivo que é o Crioula Beat. (Jovem E, 22 anos, 2024).

Os jovens na condição de sujeitos sociais produtores de espaços e territorialidades (CASSAB, 2016) participam ativamente das “novas” e “velhas” territorialidades que marcam a formação da Liberdade. Nesse sentido, percebemos as mudanças e permanências, as novas e antigas territorialidades e práticas culturais, artísticas produzidas, sentidas e vividas (SAQUET, 2011) na comunidade.

A entrevistada (F, 18 anos) relata participar de uma festa tradicional do bairro que ocorre em várias casas culturais e religiosas, a festa do Divino Espírito Santo. A participação no festejo parte das vivências que ela obteve a partir de seus avós que vieram do quilombo de Frechal no município de Mirinzal -MA. Em síntese, a festa do Divino Espírito Santo faz referência a terceira pessoa da divina trindade, inspirados nas tradições católicas da colônia portuguesa e amalgamando-se com o sincretismo religioso e os elementos culturais africanos e indígenas presentes na cultura popular maranhense. O festejo segue uma estrutura de organização que demanda a participação de muitos agentes da comunidade, envolvendo o levantamento do mastro, o cortejo do rei e rainha, as caixeiras do divino – sacerdotisas da festa, a arrecadação e distribuição dos alimentos, entre outras atividades que envolvem um ritual de festa com aproximadamente sete dias (BARBOSA, 2004).

O jovem (C, 18 anos) relata não participar ativamente desempenhando alguma função ou fazendo parte de grupos, mas as lembranças dos festejos e cortejos religiosos e blocos de carnavais do bairro fazem parte do cotidiano e da história que ele desenvolve no território. A cada ano novos festejos são realizados atraindo a participação da comunidade enquanto integrador da identidade coletiva.

O Jovem (E, 22 anos) é compositor e integrante do grupo musical Crioula Beat composto por demais jovens e adultos criando músicas que remetem ao conteúdo social vivenciado na Liberdade, tendo interfaces da cultura, da arte e da crítica social ao racismo. Muitos dos participantes da pesquisa, tanto na metodologia da cartografia social, quanto nas entrevistas, são participantes ativos de algum grupo cultural, artístico ou religioso como terreiros de candomblé, com seus respectivos orixás, os grupos artísticos como o Hip-Hop, envolvendo os quatro elementos: Hap- rima, grafite, breack dance e a manipulação dos discos (SANTOS, 2015).

Nessa perspectiva, chamamos atenção para o protagonismo juvenil na continuidade das tradições do quilombo urbano Liberdade. Protagonismo que se faz ao compreender que “o jovem

é o sujeito é ativo, age no e sobre o mundo, e nessa ação se produz e, ao mesmo tempo, é produzido no conjunto das relações sociais no qual se insere” (DAYRELL, 2003, p. 43). E no conjunto dessas relações alteram-se também as territorialidades cotidianas, culturais, subjetivadas pelas desigualdades e diferenças espaciais e geracionais (SAQUET, 2011).

As territorialidades produzidas pelas juventudes são múltiplas e aparecem como formas de existências, resistências e afetividade próprias, resultado da vivência no quilombo urbano, recebendo conseqüentemente os atravessamentos raciais e étnicos. Os espaços das ruas aparecem como lugares importantes para as relações de sociabilidade entre os pares de idade. Ainda que as vulnerabilidades e estigmas socioespaciais permeiem o território quilombo urbano, sendo visto como lugar de perigo, a ineficiência do poder público frente a infraestrutura e as diversas violências como a higienização urbana ao longo dos anos feita no território, bem como o conjunto do racismo estrutural, as juventudes criam alternativas de lazer, de cultura, de trabalho e educação reconfigurando outras formas de viver e experienciar o território Liberdade a partir das suas vivências.

Por meio da cartografia social conseguimos alcançar as territorialidades e percepções das juventudes acerca dos usos do território e para além desses usos os significados que eles interpretam.

A necessidade de localizar, identificar fenômenos e elementos concebidos espacialmente tem sido tradicionalmente “tarefa” atribuída à ciência geográfica através da produção de mapas, sendo quase sinônimo e discurso dessa ciência, o “fazer mapas”. No entanto, é necessário estar atento para não reduzir o mapa a mera ilustração ou a imagem carregada de conteúdo, a fim de não perder o seu valor informativo e sua linguagem singular. A leitura do mapa pode ser vista enquanto uma forma de linguagem e comunicação expressando simultaneamente o nosso pensar geográfico, tanto o do cartógrafo (aquele que produz o mapa), aplicando técnicas, métodos e contribuições artísticas, quanto do leitor (aquele que é usuário, lê os mapas) (SEEMANN,2003). Representando, portanto, diferentes ideias e leituras de ver e interpretar certos fenômenos, também podendo apreender e apresentar relações de poder, à medida que escolhem o que será dito pelo mapa.

Neste conjunto, envolvendo uma linguagem singular, forma de pensar, fenômeno, cartógrafo e usuário, refletimos sobre a prática da Cartografia Social. De um lado, temos os mapas ditos “convencionais” da cartografia, que ganham uma perspectiva “oficial”, feita por profissionais cartógrafos e/ou geógrafos, os quais aplicam técnicas específicas, sobretudo, com o rigor de escala, projeção, classificação dentre outros recursos (ALMEIDA, 2013). Sendo esta, a cartografia comumente reconhecida e aceita pelo Estado e comunidade científica. Por outro

lado, temos os mapas “não convencionais” como a Cartografia Social, a qual, diferencia-se pela elaboração de mapas de diferentes linguagens e conteúdos feitos por grupos sociais diversos inseridos em determinados contextos, sendo eles “os sujeitos cartografantes” da própria realidade espacial (ACSELRAD, 2009).

Como mencionado no capítulo metodológico, a Cartografia Social surge apoiada em metodologias de pesquisas participativas, tal como entrevistas abertas, observação participante, etnografia e outras, podendo ser aplicáveis a práticas da pesquisa de campo e abrangendo diferentes grupos e demandas. Além de evidenciar a participação ativa dos agentes sociais da pesquisa e dos pesquisadores na representação dos mapas (ALMEIDA, 2013).

Compreendemos que a leitura dos fenômenos no espaço geográfico pode ser representada de várias maneiras, dentre elas o mapeamento.<sup>17</sup> As etapas da Cartografia Social foram divididas em três momentos. No primeiro momento, houve uma introdução da temática Cartografia Social, onde foi apresentado aos jovens seus sentidos, tipologias e significados, assim como a proposta de aplicação da metodologia. Neste primeiro momento a ideia inicial era estabelecer uma rota criada pelos jovens participantes, passando por lugares que sejam frequentados por eles, assim como os espaços de importância social, histórica e simbólica de acordo com a vivência singular e coletiva de cada um. Em função do tempo delimitado e a vasta extensão territorial, a rota estabelecida foi: I) praça Viva Liberdade; II) Sede do Mestre Leonardo; III) Produtora Viva Quilombo; IV) Esquina Bob Marley e por fim VI) a Associação dos Remanescentes Quilombolas. Apesar de compreendermos que o território Liberdade está para além desta delimitação de pontos.

No segundo momento, quinze dias depois, realizamos o mapeamento coletivo, que consistiu na visitação dos pontos citados acima, contando com a participação de 26 jovens, moradores dos bairros Camboa e Liberdade. Foi instruído que cada participante tivesse em mãos papel e caneta para fazer as anotações e observações que lhes fossem importantes, nesta etapa os jovens fizeram relatos orais e anotações individuais. Além do uso do Google Earth para georreferenciar as localidades.

As primeiras impressões apresentadas pelos jovens ao terem o contato com a cartografia existiu um “estranhamento” visto que foi apresentado um mapa com os limites territoriais no quilombo urbano. A pergunta que de imediato veio à tona foi “onde estamos nesse mapa?” principalmente no sentido de localização. Procuramos elementos predominantes como as ruas,

---

<sup>17</sup> Neste capítulo não pretendemos explicar detalhadamente os processos metodológicos com a cartografia social, este tópico está presente no capítulo metodológico.

casas, equipamentos urbanos que serviram como ponto de referência para nos localizarmos naquele momento.

A dimensão escalar dos limites territoriais do quilombo Liberdade pôde ser representada por meio do mapa, mas a pergunta inicial continuava ecoando “onde estamos nesse mapa?”. A partir desse questionamento fora apresentada outras formas de encontrar-se naquela cartografia, dita convencional (ALMEIDA, 2008). Partimos do diálogo com os participantes questionando informalmente sobre os usos, práticas, costumes e tradições que eles imprimem no quilombo urbano.

Os relatos foram diversos, partindo desde a historicidade das práticas culturais, com a chegada dos primeiros quilombolas até os dias atuais. Perpassando pelo cotidiano vivido como ir à escola, ao trabalho, visitar os amigos, jogar bola, ir ao reggae, festejos religiosos...na construção da cartografia social recordaram momentos vividos coletivamente e individualmente, resgatando memórias relacionadas ao território e seus sujeitos. Ademais, mostraram visões críticas relacionadas a alguns elementos do território como a presença do racismo e o abandono e descaso do poder público frente a infraestrutura dos bairros.

À medida que o mapeamento participativo foi realizado e com elaboração dos desenhos e símbolos feitos no mapa base, destacamos algumas falas anotadas e ditas oralmente pelos participantes:

A praça Mário Andreazza é um lugar que leva muitas famílias para momentos de lazer e fazer exercícios, também acontecem algumas festas como o São João, tem atrações interessantes, mas poderia valorizar mais as brincadeiras daqui. (Jovem F, 18 anos).

A praça é um local de socialização entre a comunidade, ao longo do tempo vê-se ela sendo perdida e até sendo vandalizada (Jovem C, 18 anos, 2024).

Outra Jovem relata sobre a Sede do Boi de Leonardo:

(Sede do Boi de Leonardo) é algo que representa a valorização do povo negro. Existem muitas histórias em quadros (grafites) de pessoas mais antigas que representam o quilombo, mas ainda assim são espaços desprezados algumas vezes... (Jovem G, 17 anos).

Acerca da Associação dos Remanescentes Quilombola “Na associação dos remanescentes quilombolas acontece palestras, reuniões e sempre tem atividades do projeto” (Jovem H, 15 anos). A leitura feita inicialmente por esses espaços foi baseada no conhecimento prévio que os jovens tinham sobre estas localidades. Observou-se duas questões relevantes que impulsionaram novas leituras das territorialidades a partir da cartografia social com a plotagem dos mapas.

O primeiro consiste nos significados atribuídos aos pontos visitados, visto que este primeiro mapeamento participativo esteve em locais popularmente conhecidos em função de

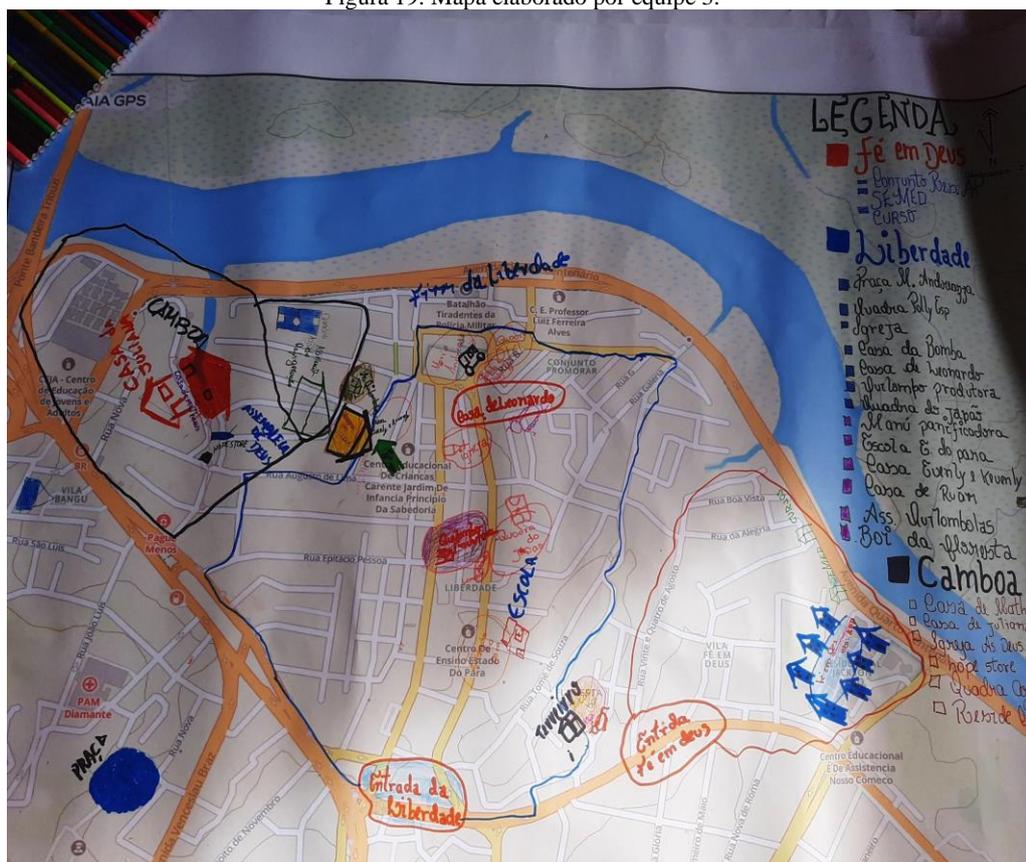
ser uma rota similar feita Secretaria Municipal de Turismo “Roteiro Quilombo Cultural de São Luís”. Por serem localidades tradicionais da comunidade, esperou-se que estes pontos fossem de conhecimento e uso da maioria dos jovens ali presentes, no entanto, alguns relatavam estar visitando aqueles espaços pela primeira vez, enquanto outros teceram falas críticas. Nota-se, portanto, a interpretação feita pela juventude acerca do território quilombo urbano Liberdade está para além do âmbito material (físico) apresentado no roteiro, por exemplo, mas consiste igualmente no conteúdo social que tem sido criticamente destacado ao apontar o descaso com a praça, a falta de visibilidade para as práticas culturais do território e até mesmo a menção aos grafites representando pessoas importantes para a história do quilombo.

Vislumbrar essa perspectiva da leitura crítica do espaço nos mostra que os jovens do quilombo Liberdade não estão limitados a ocupar o território, somente, mas habitando-o e conferindo significados e leitura próprias sobre as diversas territorialidades que ali aglutinam. Logo, os significados e sentidos que têm sido atribuídos a esses espaços remetem direta e indiretamente à base turística construída recentemente. Uma pauta importante no território uma vez que traz novas perspectivas sobre a Liberdade trazendo os aspectos culturais em alusão aos remanescentes quilombolas e ressignificando uma imagem positiva em torno do território.

No entanto, as juventudes compreendem que a leitura acerca do quilombo Liberdade está para além desses espaços, o questionamento “Onde estamos nesse mapa” pôde ser apreendido com a segunda parte da cartografia social, formado pela plotagem nos mapas bases. Nesta etapa, buscamos dar evidência às territorialidades produzidas pelos jovens, sugestionando outras formas de compreender o quilombo urbano além dos pontos turísticos, dando margem às práticas juvenis. A seguir destacamos alguns registros dos mapas que foram confeccionados pelos participantes:



Figura 19: Mapa elaborado por equipe 3.



Fonte: SOUZA, 2024.

A partir dos mapas produzidos podemos perceber as demarcações e os pontos considerados importantes para as juventudes, representando os aspectos da cultura, do lazer, das religiões, tais como: A casa da Bomba, o campo de futebol, a praça Viva Liberdade, o terreiro, a feira municipal, o Bumba meu Boi, as casas dos amigos, as igrejas, as escolas, a delimitação entre os bairros, as residências entre outros, tal como estão nas figuras (2, 3 e 4). Cada um desses pontos desenhados são práticas cotidianas que fazem parte das relações estabelecidas pelos jovens em comunidade com seus pares de idade e com outros, tecendo assim múltiplas territorialidades com diferentes sujeitos.

São nestas territorialidades cotidianas que os jovens experimentam e apreendem o fazer da vida do território e do mundo em suas trajetórias coletivas e individuais. Conferindo sentidos aos lugares, além daqueles pré-determinados, praticam o lazer, o direito de ir e vir e as objetividades e subjetividades do território.

Outrossim, é a sociabilidade juvenil estabelecida nesses espaços e aqui demarcamos uma juventude negra no contexto quilombola e urbano. Enquanto gravavam suas interpretações sobre os mapas, os jovens relataram e conversaram entre si determinados acontecimentos ou práticas que realizaram nas localidades. Em suma, grande parte das práticas culturais relatadas e presentes no território são originárias da cultura popular maranhense, herdada e praticada

inicialmente por grupos originários como populações quilombolas, indígenas e populações negras na zona urbana da cidade de São Luís-MA. Cada um dos pontos citados acima carregam a historicidade, a simbologia e a formação do território Liberdade enquanto um território negro. Destacaremos brevemente três instâncias ressaltadas na Cartografia Social: Os espaços religiosos e de cultura, o lazer e a delimitação dos bairros.

### **4.3 Os espaços religiosos e cultura na sociabilidade das juventudes**

A cultura pode ser reconhecida como um conjunto de valores e ideias construídas e transmitidas socialmente (OLIVEIRA, 2012). Nos estudos geográficos podemos dimensionar essa perspectiva ao eixo da religião, cultura popular e os simbolismos que interagem no e com o espaço geográfico. Para o homem a religião é empregada de símbolos, constituindo um estado de espírito que fornece outras leituras e interpretações de um mundo de significados (OLIVEIRA, 2012).

No entanto, há singularidades que as diferenciam, sobretudo, quando demarcamos espacialmente as diferentes instâncias religiosas. A religião de matriz africana, por exemplo, cristaliza heranças históricas de uma experiência coletiva dos africanos (as) em diáspora, os quais trouxeram consigo práticas e costumes como dos povos Yorubá e Bantu, territorializando a religião matriz ao Brasil colonial em meio às repressões tendo que adaptar-se ao sincretismo religioso com as demais religiões de matriz europeias, o catolicismo, e de base indígena (SOUZA FILHO, 2013).

Logo, temos como resultado uma diversidade de religiões de matriz africana nos estados do Brasil, tendo em vista que o povoamento dos quilombos não ocorreu de maneira uniforme, ou seja, cada quilombo de cada região e Estado aderiu características próprias.

O Quilombo Urbano Liberdade, apresenta um reflexo das religiões específicas de matriz africana no Estado Maranhão. Com base no inventário da (FUMPH, 2024) há no Quilombo Liberdade as celebrações do Candomblé, Umbanda e Tambor de Mina. Em síntese o Candomblé tem como centralidade o culto a divindades orixás e voduns, expressando forças da natureza. Os terreiros de Mina, por sua vez, é uma prática religiosa comum ao Maranhão, originado das crenças africanas do rei Daomé em Angola. No Maranhão “são cultuados voduns e orixás (africanos), gentis (nobres associados a orixás ou entidades africanas com nomes brasileiros) e caboclos (entidades surgidas nos terreiros brasileiros)” (FERRETI, 1997 p.3).

Como destacado na Cartografia Social, os espaços do que tradicionalmente são chamados de “terreiros” constituem ponto importante na formação dos bairros. A dimensão

religiosa pouco foi comentada entre os participantes na construção da cartografia, somente nas entrevistas individuais os jovens conseguiram relatar fazer parte de religiões de matriz africana, como vemos nos relatos seguintes:

Lá na minha casa todos são macumbeiros, todos somos de matriz africana. Minha Vó Marlene sempre foi uma grande mulher na minha vida. Ela era devota de Anastácia, até tem a estátua dela na minha casa. Eu faço um tambor de crioula pra ela, em memória da minha vó dela ser devota e também em memória a Anastácia. É uma promessa, quando eu puder fazer, eu faço. (Jovem E, 22 anos, 2024).

Outra jovem relata:

Aqui em casa somos todos de terreiro. (Quando iniciou a participação) – desde pequenas, eu e minha irmã fazemos parte. É algo que está em nós, aprendemos com nossos avós e já é uma tradição. (Jovem F, 18 anos, 2024).

A relação estabelecida entre os jovens e os espaços de cultura e religião é fruto das tradições e organização social repassados de geração em geração. Como dito anteriormente estas celebrações exigem hierarquias, funções, tarefas específicas para suas realizações, a fala dos dois jovens elucida o quão enraizadas estão as práticas religiosas territorializadas na Liberdade. Por outro lado, percebemos também a possível timidez ao expressar fazer parte de uma vertente religiosa- resquícios do preconceito religioso pungente na sociedade brasileira.

Notamos ainda que os espaços religiosos como os terreiros aparecem transcendendo a religião e cultura, tornando-se igualmente espaços de educação, assistencialismo e economia para comunidade. Além da sociabilidade e pertencimento étnico-racial construindo entre os participantes.

Ademais observa-se no território a organização coletiva na manutenção das tradições. Diversos grupos, fazedores de cultura, organizam-se tendo uma periodicidade dos encontros, ensaios, intervenções e formações, alguns adotam uma característica, a de incluir crianças e adolescentes para a prática cultural. Um dos jovens entrevistados relatou sua experiência ao participar desde criança dos grupos de cultura da Liberdade:

Sempre teve esse cuidado pelos brincantes e fazedores de cultura de envolverem as gerações mais novas e assim passar uma cultura mais livre e mais natural. Se for comparar com as gerações de antigamente a gente não ficava no celular, a gente vivia na rua, brincava, ia para as festas, os arraiais, era a grande atração do dia chegar da escola, se arrumar e ir para o arraial. As pessoas mais antigas têm esse cuidado de trazer as pessoas mais novas, então tem muitos jovens e uma coisa marcante que deve ser validado na identidade da juventude é das pessoas fazedores de cultura e que fazem projetos sociais no território, que eles têm esse cuidado justamente com a mente da criança, do jovem, do adolescente para que ele se desvie do caminho mal e em vez de procurar encrenca na rua, procure cultura, lazer, o acesso a esporte e projetos. Qualquer canto de cultura aqui da Liberdade tem muitos jovens. (Jovem H, 18 anos).

As tentativas de enfrentar as mazelas do racismo se fazem presentes, encontrando na cultura popular a afirmação do coletivo quilombola, como mencionado no relato, os fazedores de cultura buscam inserir crianças e adolescentes nas tradições, alcançando também o objetivo

de tirá-los da visão estigmatizada da Liberdade enquanto lugar de perigo.

Inicialmente, no desenvolvimento da pesquisa questionei-me se os jovens estariam praticando as tradições dos primeiros do território Liberdade, o pensamento estava centrado apenas nas práticas culturais fundantes do território, ditas “tradicionais”, mas no fazer das entrevistas um dos jovens relatou:

Sim, eles têm passado as tradições dos avós. Além de estarem **criando suas próprias tradições**, porque nos jovens vem crescendo com o que nossos pais e avós passam pra gente, mas a gente também cria nossas próprias ideias, nossas próprias expectativas e a gente começa a criar novas brincadeiras. Aqui já teve batalha rima, de hap, batalha de criação de beats (reggaeton). E eles estão nas praças, nas ruas. Antes você não via as pessoas jogando basquete, por exemplo, hoje você já ver os meninos tentando acertar num balde e outras pessoas criando novas brincadeiras. E outras pessoas com estilos diferentes, até mesmo de se falar. (Jovem E, 22 anos, 2024).

Este movimento de “novas tradições” produzido pelas juventudes coaduna às transformações ocorridas no território, abrangendo as mudanças culturais, sociais e geracionais. E como resultado novas territorialidades são produzidas:

[...] as territorialidades mudam em cada relação espaço-tempo, alteram-se também o território, contendo aspectos do passado, comuns e diferentes em relação a outros territórios, ou seja, o território subjetiva-se por meio de desigualdades, diferenças, identidades, mudanças e permanências” (SAQUET, 2015, p. 40).

Nesse sentido, podemos considerar, portanto, que a juventude faz parte da continuidade das tradições, inserindo e modelando as já existentes com seus modos de viver a partir de outras práticas culturais contemporâneas, estabelecendo relações de identidade e pertencimento territorial. Compreendendo que o território é constituído por processos históricos e relações sociais de interação entre homem (sujeito) e o meio (SAQUET 2014, 2007, 2015). Nesse sentido, o território está para além das relações de poder, difundidas na identidade simbólica e cultural dos grupos, sendo expressas e materializadas a partir da territorialidade humana, ou seja, do fazer cotidiano.

Estas novas territorialidades - novas tradições - podem ser vistas nos grafites das fachadas das casas, nas Batalhas de Hip-Hop ocupando as ruas, nos ensaios com os fazedores de cultura, nos coletivos sociais, nos grupos de esportes etc., enquanto movimentos artístico, educador e popular, criando novos cenários que retratam a história e ancestralidade negra e quilombola. Um dos exemplos é o grupo musical Crioula Beat, o qual tem como cantor e compositor um morador do quilombo urbano. Em entrevista, ele relata a interação com a música e a relação com o quilombo:

Então, tem a galera do Quilombo Urbano que um grupo de hap daqui do Maranhão. Que tem mais de 30 anos de história aqui no Maranhão, que é Nicinha, Estes, Verk, Preta Lu. Eles começaram a reunir lá na rua de casa, na rua da Batalha, eu era muito pequenininho e ficava olhando aquilo, ficava curioso como que eles faziam aquilo e depois de um tempo, escutando mais, ouvindo da cultura negra, da ancestralidade da

Liberdade. Eles organizavam pequenas batalhas na porta da minha casa. A Batalha da L.B surgiu e a galera começou a conhecer e a rolar

A mensagem do propósito do hip hop, do samba, de falar da ancestralidade, do conhecimento do racismo, pra colocar na cabeça da criançada que o racismo não é uma parada legal sabe, que o preconceito não é uma parada legal. Então pra essa criançada não crescer e ir pro tráfico, estar roubando e fazendo coisas que não presta, que vá lá tocar um tambor, vai rimar, vai pro meio da batalha da Liberdade, por exemplo, que lá cola muita criança, e isso vai influenciando todos, quando eu vou lá na Liberdade, eu já fico de olho nos grupinhos das crianças rimando entre eles, começa desse jeito, desde pequeno, vai acreditar, acreditar, vai crescer fazer uma composição legal, tá ligado. (Jovem E, 22 anos, 2024).

Historicamente, a cena do Hip-Hop se faz presente na Liberdade, inicialmente, com o grupo “Quilombo Urbano”, criado na perspectiva social, cultural e artística que possibilita diálogos para uma construção étnico-racial e a elaboração da consciência crítica (SANTOS, 2015). Os elementos do Hip-Hop representados pelo grupo Quilombo Urbano tratam de forma ampla da ancestralidade, luta contra o racismo e o preconceito, e de forma concomitante tramam sobre o pertencimento étnico e racial dos sujeitos participantes relacionados ao território de origem, o Quilombo Liberdade. Desde então, outros grupos artísticos foram criados no território, tal como o Crioula Beat, Gíria Vermelha e o grupo do movimento Hip-Hop Pretas Anastácia.

Para os jovens negros, a leitura racial feita sobre si e a positividade da identidade negra não é uma leitura simples, uma vez que envolve, uma trama de instâncias contextualizadas na desigualdade social, marginalização econômica e o estigma sobrepostos (PERALVA, 1997, GOMES, 2004). O racismo estrutural age como catalisador de estereótipos negativos e preconceitos sutilmente moldando a forma como esses jovens são percebidos e, por consequência, como eles se percebem. No entanto, é na construção da subjetividade de identidade da juventude negra e quilombola que as pautas de luta e resistência se tornam aspectos centrais.

Logo, a contiguidade dos grupos fazedores de cultura tanto das práticas tradicionais ou contemporâneas como o Hip-Hop constituem-se enquanto espaços de apoio, sociabilidade e perpetuação da cultura com os novos agenciamentos adicionados pelas juventudes. A pauta central de luta e resistência são configuradas por meio de uma educação antirracista feita nos grupos sociais “reelaborando a identidade, promovendo uma leitura crítica das relações raciais e uma valorização da identidade negra” (GOMES, 2010, p. 102).

Estas novas tradições também lidas como novas territorialidades são demarcadas pelo étnico e racial, ou seja, negra e quilombola. No território temos, portanto, a dinâmica espacial em constante movimento e passível de transformações, recebendo influências externas e internas. Nessa perspectiva Ratts (2005) determina que:

O processo de constituição de coletividades negras enquanto qualificadoras de um espaço, não se extinguiu em 1888 e não está restrito a territórios permanentes. O corpo negro plural constrói e qualifica outros espaços negros, de várias durações e extensões, nos quais seus integrantes se reconhecem. (RATTS, 2005, p. 59).

A constituição de coletividades negras mencionada pelo autor faz menção aos quilombos, espaços formados como sociedade alternativa ao modo de produção escravista, da época colonial. Atualmente, fazer a leitura sobre um quilombo urbano, não está diretamente relacionado ao espaço rural, somente, reproduzindo os estereótipos de um espaço com ruralidades (criação de animais, plantio, traçados de cerâmicas etc... ANJOS, 2007). Mas faz menção a experiência coletiva do corpo negro que ocupa outros espaços, espaços urbanos, educacionais, artísticos, religiosos, culturais, lazer construindo assim, territórios e territorialidades negras.

O que está sendo denominado de “Territórios negros” parte de uma assimilação recente da Geografia de questões referentes à raça, conceito crivado de significações que se misturam com as demandas de uma sociedade construída nas hierarquizações entre sujeitos. Nogueira (2018) ao analisar a construção conceitual e espacial dos territórios negros no Brasil define que:

Os territórios negros são definidos a partir de relações de poder focadas na perspectiva racial, onde a identidade negra se faz presente, seja pela autodeclaração daqueles que se apropriam daquele espaço, mesmo que não de forma absoluta, seja pela presença de marcadores [...] Os territórios negros diferenciam-se não apenas pela simples presença de pessoas negras, mas pelos processos de identificação territorial pela qual essas pessoas se apreendem destes espaços, caracterizando-se pela resistência à colonialidade. Sendo assim, é possível falar de territórios negros mesmo quando falamos de espaços onde a população é majoritariamente negra, como no Brasil, pois não se trata de um processo de formar guetos em espaços brancos. (NOGUEIRA, 2018, p. 212).

Nesses termos, ao pensar na definição conceitual de território negro compreendemos que está para além do filtro de cor ou traços negros, alinham-se aos marcadores sociais, culturais e simbólicos de diferenciação presentes no território. A leitura feita sobre as territorialidades negras da Liberdade, atravessadas pelas transformações geracionais, culturais e sociais se baseia nos processos de resistência construídos, assim como sua identidade étnica e racial predominante na formação dos bairros com a presença das populações negras quilombolas migrantes que se deslocaram para aquele espaço, reproduzindo suas práticas. Dentre essas práticas nota-se a resistência da cultura popular maranhense e periférica, tal como os grupos de reggae, Bumba Meu Boi, Tambor de Crioula, Terreiros e o Hip- Hop com seus elementos, ressignificando a partir da experiência histórica e coletiva do quilombo outras formas de ser e viver no território. Assim o que estamos concebendo como território negro:

são espaços simbólicos repletos de sentido e significados relacionados às práticas ali existentes, a uma ancestralidade negra, a uma memória, a um modo de ser e estar negro [...] as práticas ali desenvolvidas o que promove a construção do sentido de

identificação, pertencimento e criação de vínculos com o espaço (VIEIRA, 2017, p. 42).

As questões apontadas pelas juventudes e reflexões da pesquisa nos conduz a analisar um jogo de escalas que parte inicialmente das delimitações do território, depois das (territorialidades) subjetivações e de como são percebidos e percebem na identidade quilombola. A relação com o território negro traz inevitavelmente a ancestralidade, as tradições e os simbolismos que marcam inevitavelmente a trajetória de vida e, portanto, a formação da identidade e pertencimento territorial dos sujeitos.

A preocupação inicial em pensar se “os jovens estariam reproduzindo as culturas do território?” recai no questionamento se “estes sujeitos se autodeclaram e visualizam-se como negros e quilombolas?” No entanto, como dito anteriormente, identificar-se enquanto negro, quilombo e nas relações étnico-raciais organiza-se enquanto processo gradativo dependendo de uma série de fatores, como o contexto político, social, espacial e educacional vivenciado pelos sujeitos (GOMES, 2004).

Identificamos na elaboração da identidade territorial das juventudes da Liberdade a presença de elementos culturais, espaciais, sociais, educacionais e artísticos, os quais configuram a identidade territorial dos sujeitos, ressignificando o ser quilombola na atualidade.

#### **4.4 “Ser jovem, negro e quilombola é um ato revolucionário”: A atuação do projeto Viva Quilombo na construção da identidade negra e quilombola**

No imaginário social brasileiro o pensamento do que venha a ser quilombo foi construído de forma pejorativa como espaço de fuga e lugar da prática do profano como as religiões de matriz africana, vistas sempre como algo demoníaco. No entanto, podemos entender a partir do quilombo urbano Liberdade que esta designação “espaço de negros fugido” oculta para além da resistência construída nesses espaços, outras formas de (re) existência como a permanência de uma cultura e um território negro e quilombola.

Quando Beatriz Nascimento diz “Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou” podemos fazer uma releitura relacional que ser jovem quilombola não está delimitado ao território físico, mas expande para outros espaços além do Quilombo Liberdade, imbuídos da prática negra e quilombola, dos fazeres, saberes e culturas que serão reproduzidos, reafirmados e confrontados noutros espaços.

A construção dessa identidade é atravessada por determinações históricas, sociais e espaciais. Primeiramente, temos a referência de quilombo, como espaço rural remetendo a

pessoas escravizadas, logo, os estigmas de inferioridade sobre essas populações são reproduzidos. Em segundo plano, temos a demarcação espacial, nos fazendo compreender popularmente que não houve insurgências negras e quilombolas nas cidades, ou seja, como se quilombo fosse apenas o espaço rural. Por fim, temos o racismo estrutural enraizado na sociedade brasileira e nas instituições as quais, marginalizam a história da população quilombola. Logo, entender-se na identidade negra e quilombola no espaço urbano é desafiador mediante as implicações do racismo estrutural, das construções sociais e dos estigmas. Portanto, a construção da identidade negra constitui-se enquanto um processo gradativo dependendo de uma série de fatores, como o contexto político, social e educacional vivenciado pelos sujeitos, (GOMES, 2004).

Outrossim, são as mudanças e permanências ocorridas no território e por meio do território. Visto que o território não é acabado e apenas receptáculo das ações que por e nele permeiam, mas também dos processos e agentes atuantes sobre eles (SAQUET, 2011), e nesses processos temos uma miscelânea de agentes territoriais (atores sociais) exercendo relações de poder à medida que organizam o espaço conforme seus interesses econômicos, políticos, sociais e culturais, estabelecendo assim as territorialidades, sejam elas alternativas, de resistência ou estatal (SOUZA, 2007). Logo, temos no território Quilombo Urbano Liberdade diferentes territorialidades e atores sociais ao longo da sua formação, a contar do tempo anterior ao matadouro, em 1918, até os dias atuais.

Por parte do Estado temos a demarcação espacial, visto que, anteriormente, era área rural da cidade (SILVA, 2016) e ao passo que São Luís expandia enquanto cidade, alcançou também essas áreas rurais para a centralidade. Neste território, o Estado também aparece como instituição reguladora da ordem social, fazendo a predominância do estigma socioespacial, ao reverberar a imagem da Liberdade enquanto reduto do perigo e da violência, territorializando a violência policial e o juvenicídio negro no conjunto do racismo estrutural. Por outro lado, temos no quilombo Liberdade a produção das territorialidades alternativas- resistência, formado pelos grupos sociais negros-quilombolas, enraizados nas práticas culturais popular maranhense, não perdendo de vista os seus sentidos culturais, religiosos e lúdicos mesmo diante da construção social enquanto grupos subalternizados (SILVA, 2016).

Temos a resistência e existência do corpo negro, enquanto corpo político demarcado pelo racismo, da objetificação, da desumanização, confrontando a todo momento a zona do ser a zona do não ser (FANNON, 2019), sendo especializados e lidos também como os ocupantes das áreas duras e áreas moles da cidade (SANSONE, 1996) nas relações verticalizadas e horizontalizadas (SANTOS, 2017).

Identificamos na construção dos elementos formadores da identidade territorial das juventudes no Quilombo Liberdade os tensionamentos que Fannon (2019) define como a “zona do ser” e a “zona do não ser” os quais podemos relacionar com os significados atribuídos aos quilombos como retrato pelos autores (NASCIMENTO, 1997, MOURA, 1998, RATTS 2005, ROLNIK, 2005). Segundo Fannon (2019) a *zona do não ser* é definida pelo lugar social dos indivíduos desumanizados e subalternos (negros, indígenas e outras populações) sem o direito pleno de existência e dignidade, sendo frequentemente negado enquanto pessoa pela estrutura da sociedade mediante a colonização e os resquícios da colonialidade, e com efeito, negligenciando a cultura, identidade, religião, língua, economia e saberes desses povos. Enquanto que a *zona do ser* o espaço onde pessoas brancas, ou colonizadores, têm acesso a conhecimento, dignidade e condições de vida humanas. Nessa zona, o indivíduo é visto como um "ser" em sua totalidade, logo, num contexto da colonialidade não seria um lugar social que o corpo negro ocuparia.

Clóvis Moura (1986), na obra “Quilombos: Resistência ao escravismo”, chama atenção sobre a negligência e o “esquecimento” por parte de alguns estudiosos em não considerar o sujeito escravizado como ativo, protagonista, participante da luta de classe e não conformado com o sistema escravista à época, no Brasil. A objetificação dos corpos negros para a exploração do trabalho escravo coloca este sujeito de um lado como *coisa* e do outro como *ser*. É o que destaca Moura (1986, p. 8):

O escravo, no entanto, se, de um lado era coisa, do outro era ser. Por mais desumana que fosse a escravidão ele não perdia, pelo menos totalmente, a sua interioridade humana. E isso era suficiente para que, ao querer negar-se como escravo, criasse movimentos e atitudes de negação ao sistema.

É visto, nesse sentido, que mesmo de forma indireta a violência da escravidão gerou nesta população a não conformidade com a condição do estar escravizado e subalternizado ao modo de produção escravista, objetificando os corpos como escravos-mercadorias (MOURA, 2021). Sendo esta inconformidade crucial para as insurreições e rebeliões contra o escravismo, negando-se como escravo, confrontando assim a existência do *ser*, lido também como a *zona do ser*.

Entender e assimilar os quilombos e quilombolas a partir da resistência, insurgências, é fundamental na construção de uma identidade étnico-racial (negro- quilombola) positivada, trabalhando autonomia, autoestima e valorizando os elementos culturais e visuais da comunidade negra (GOMES, 2004). Visto que, na história social do negro no Brasil a visão sobre quilombo e quilombolas foi construída enquanto a *zona do não ser*, espaços relegados a

fuga, e espaços inferiorizados, nesse sentido, o resgate e histórico dessa perspectiva da resistência nos faz destacar no quilombo a recriação do ser “*zona do ser*”.

Como apresentado desde o início deste capítulo, os jovens do Quilombo Liberdade lidam cotidianamente com os tensionamentos violentos da *zona do não ser*. O racismo estrutural sem dúvidas é a experiência que demarca esta designação, seja nos espaços educacionais, de trabalho, do lazer e até mesmo da cultura quando manifestam suas apropriações. Resgatamos brevemente alguns relatos que relacionam com a imposição da *zona do não ser*, reproduzindo, sobretudo, negativas aos jovens. Do Jovem E, 22 anos, quando fala do assassinato de um amigo, feito pela polícia enquanto estavam numa festa de reggae: “Mas isso é estratégia pra apagar o que fazemos, nossa cultura, **mas isso está nítido, como estratégia para nos silenciar, mas quanto mais tentam nos silenciar, mas a resistência continua.** (Jovem E, 22 anos, 2024).

Outro jovem diz: “**Até hoje pensam a mulher preta como uma mulher bonita e que sabe cozinhar bem,** historicamente ela cozinha bem. **Mas ela não sabe só isso.** Assim como a mulher branca sabe fazer X coisa, mulheres pretas também conseguem fazer outras coisas” (Jovem C, 18 anos, 2024). “Eu estava indo pra escola de música outro dia e percebi que tinha alguém me olhando torto, tipo me seguindo com o olhar, eu parei, olhei, e era a polícia (Jovem C, 18 anos, 2024).

Nota-se a partir desses relatos como a estrutura racista influência nas formas de ver-se e entender-se, sobremaneira, enquanto jovem negro num território quilombola. Peralva (1997, p.130) compreende situações como esta, como aparatos da violência simbólica, para autora: “a violência simbólica atinge não só a realidade material, mas também a realidade imaginada, pois os jovens se veem obrigados a enxergar-se a partir dos rótulos que a sociedade lhes impõe”. No entanto, é a partir desses tensionamentos e pressões externas é gerado *a não conformidade*, do negar-se como escravo (MOURA, 1986) onde os jovens negros internalizam a “identidade de resistência” desenvolvendo estratégias para enfrentar essas coerções e valorizar a identidade negra e quilombola mesmo no ambiente hostilizado pelo racismo. Essas estratégias de resistência podem incluir desde a formação de grupos culturais e movimentos sociais até a busca por representatividade e reconhecimento de suas origens.

Quando perguntamos aos jovens “O que é ser jovem negro e quilombola?” eles responderam:

**“É ser um revolucionário, é falar pra outra galera a se valorizar.** Ensinar para crianças negras, o quanto o cabelo dela é bonito é trabalhar a autoestima, é necessário isso, se reconhecer. Isso sempre foi claro na minha mente, eu sempre senti uma energia boa, positiva, vinda do hap, o reggae, o tambor de mina e tambor de crioula. Eu via que isso era coisa de afro, eu tenho orgulho de ser isso aqui, de ter minha força, de ter meu cabelo. (Jovem, F, 18 anos, 2024).

Outra jovem relata “**Ser quilombola está sendo motivo de orgulho**, antigamente não tinha essa proporção, realmente eu me sinto incrível, de saber que faço parte dessa história, em sinto feliz” (Jovem G, 18 anos, 2024). E ainda outro diz: “Porque as vezes passam uma imagem “tempo atrás a gente foi escravo”, mas não somos mais escravos, “**somos pessoas livres**”. Mas no final entendi que sou um humano como qualquer outro, mas com um **charme a mais em questão por ser um homem preto**. (Jovem C, 18 anos, 2024).

Os relatos acima trazem um olhar positivo sobre o ser jovem negro e quilombola, o que designamos aqui, como a *zona do ser* recriada no espaço do quilombo urbano Liberdade. Afirma-se plenamente nesta identidade e não assimilar-se a cultura dominante tem sido um processo em construção que ganha força e robustez na valorização da cultura negra-quilombola, na participação em coletivos sociais e grupos fazedores de cultura, os quais, reproduzem aos seus moldes uma educação popular.... fazendo assim ressignificar o conceito de quilombo. A figura abaixo sintetiza em palavras chaves o que os jovens da Liberdade pensam quando lembram do seu território. Segundo as juventudes ser jovem negro e quilombola no Quilombo Liberdade representa:

Figura 20: Mapa conceitual "Ser Jovem negro e quilombola".



Fonte: SOUZA, 2024.

Mesmo considerando a esfera individual a partir dos relatos e experiência de cada sujeito, o coletivo também é apresentado, uma vez que se relaciona a experiência quilombola. Logo, associar ao quilombo palavras como Alegria, Família, Orgulho, Fortalecimento, Revolucionário, Liberdade, União... é a ruptura da *zona do não ser* internalizada e revestida pela resistência e existências. Devemos considerar, portanto, que nos quilombos também há

amor, alegria, afetos... e não somente a resistência. Num comparativo a resistência podia significar:

Resistir podia significar para alguns controlar o tempo e o ritmo de suas tarefas diárias de trabalho, viver próximo aos seus familiares, visitar nos domingos de folgas suas esposas, filhos e companheiros em outras fazendas, ou cultivar suas roças e ter autonomia para vender seus produtos nas feiras locais. Para outros deveria ser insurreições e revoltas, considerando o combate aos exércitos coloniais, assassinar seus senhores e feitores ou se embrenharem pelas florestas para nunca mais voltarem. (GOMES, 2013, p. 9).

Logo o corpo negro não é feito somente pelas resistências, mas também pela existência do ser:

[...] o corpo negro pode ser, também em parte, aquele que foge, mas que conquista temporadas de tranquilidade, aquele que se recolhe no terreiro e sai da camarinha refazendo, em movimento, narrativas de divindades africanas; pode ser o jovem que dança sozinho ou em grupo ao som do funk, pode ser a mulher ou o homem que delinea suas tranças ou seu penteado Black; pode ser igualmente aquele que se “fantasia” de africano num desfile de escola de samba. (RATTS, 2005, p. 66).

Na elaboração das identidades de resistência e da construção da *zona do ser* compreendemos que o contexto espacial, social e político que cada indivíduo está inserido é fundamental para a construção do pertencimento ao grupo social de referência e ao pertencimento territorial (MUNANGA, 1999; GOMES, 2004). No quilombo Urbano Liberdade há uma gama de grupos culturais que desenvolvem suas práticas na perspectiva do resgate histórico do negro na sociedade brasileira, trazendo assim a conscientização espacial e social dos participantes. Os ensaios dos grupos de Bumba meu Boi, não são “apenas” teatralizados e dançados ao ritmo dos sons, batuques e sotaques, mas carregam o conteúdo social e o repertório do significado desta prática popular na conjuntura social do negro dentro deste segmento. Tal como se repete nos grupos de Tambor de Crioula, Capoeira, Tambor de Mina e outros.

Além dos 208 grupos mapeados (FUMPH, 2023) a formação dos coletivos autônomos também ganha forma e espaço no quilombo, um dos exemplos é o coletivo “Viva Quilombo”. O projeto foi fundado em 2021, tendo como idealizadoras as assistentes sociais Eliane Sá e Meyrielle Cantanhede, ambas moradoras do território Liberdade. A proposta do coletivo é atender jovens, mulheres e crianças em vulnerabilidade social. Promovendo atividades lúdicas e educativas alusivas à identidade étnico e racial. Atualmente as atividades desenvolvidas pelo projeto tem como público significativo os jovens e adolescentes do bairro Liberdade e Camboa, representando 50 jovens participantes ativos. Os encontros acontecem quinzenalmente aos sábados pela manhã na Associação dos Remanescentes Quilombolas e conta com a colaboração de voluntários de diversas áreas do conhecimento exibindo palestras, rodas de conversa, visitas guiadas, minicursos, entre outros.

A proposta inicial surgiu a partir das experiências individuais e coletivas das idealizadoras enquanto mulheres negras e quilombolas moradores deste território. Em entrevista elas relatam:

Eu conheci a Meiryale antes, mas reencontrei ela na faculdade que eu trabalhei, ela foi minha aluna um tempo. E um dia eu estava falando com ela e compartilhamos sobre o desejo de fazer algo na Liberdade...porque eu já tinha tentado pela igreja, mas não deu certo. Porque eu queria nesse viés político-racial. Eu fiz um projeto que já estava todo montado e aí nesse dia a gente pensou junto e aí desde o nosso primeiro encontro já marcamos o segundo, terceiro e era algo que não tínhamos dimensão. E nesse dia lotou de gente, de lideranças. Teve tambor de crioula, campanha da dignidade menstrual... E aí foi isso, um desejo de construir algo de devolutiva pra Liberdade. Mas é algo que a gente faz de forma voluntária também, não tem um recurso financeiro, é o recurso do nosso que a gente tem. O objetivo era esse realmente trabalhar a identidade quilombola nos adolescentes, pra eles terem consciência de quem são e os direitos que tem. Porque como eu vou me identificar quilombola se eu não estudo isso e não sei sobre isso?

Nosso desejo é ter um lugar que fique à disposição dos jovens que eles possam participar sempre, se precisar ir pra um lugar. Os meninos tem vontade de sair um pouco de casa, de vir pra associação e ficar aqui, então nosso desejo é ter um espaço pra eles também, com acervos, computadores... no momento estamos fazendo várias parcerias no sentido de auxiliar a comunidade e trabalhar a pauta étnico-racial. (Entrevista realizada em agosto de 2023 com Meyriele Cantanhede e Eliane Sá).

A atuação do projeto Viva Quilombo reflete o movimento de construção da identidade de resistência no território, implementando elementos de conscientização racial por meio educação antirracista, os quais valorizam a história e cultura afro-brasileira e local, resgatando a história, memória, saberes, e fazeres do quilombo Liberdade. Neste movimento continuo a organização coletiva e o ativismo negro tem sido fundamental para reforçar a visão positiva do ser e estar negro e quilombola para juventude da Liberdade. É nessa perspectiva que a “identidade negra de resistência surge da luta contra a discriminação e o preconceito, em um movimento de recuperação do orgulho étnico e da memória cultural dos descendentes de africanos no Brasil” (MUNANGA, 1999).

A formação do coletivo Viva Quilombo, bem como a atuação de outros grupos são influenciados pelas tencionalidades e agenciamentos de diferentes poderes gerados no território, na qual temos de um lado o racismo estrutural e as violências simbólicas atacando a positividade da identidade negra relacionada às territorialidades produzidas e ali estabelecidas, mostrando a todo tempo a zona do não ser desses sujeitos. Por outro lado, temos os grupos de resistência construindo por meio da cultural popular elementos para uma educação antirracista que exploram o fortalecimento e orgulho étnico-racial. Quando questionado aos jovens sobre a participação no projeto eles relatam:

O projeto Viva Quilombo, até então eu entrei e me via como uma pessoa que não sabia o que ia fazer da minha vida, eu tinha um pensamento na minha cabeça, totalmente diferente do que tenho agora. Eu não sabia das minhas identidades, eu me via como menina parda, falar preta pra mim era um insulto. Tanto eu quanto as meninas a gente

se via como parda, eu não sabia da minha identidade, eu aprendi muita coisa lá com ela e comecei a me aceitar do jeito que sou. Ser preta pra mim são muitas coisas boas, é uma menina que consegue tudo que quer, cheia de sonhos, não importa a cor, e a cada dia batalhar mais, e como Meirile falou ela sempre que ver a gente nos espaços que ela mesma teve. Foi difícil ela chegar lá, foi, mas é possível e ela quer ver a gente nesse mesmo caminho. (Jovem G, 17 anos).

Vislumbrar, especialmente, jovens negros e quilombolas afirmando suas identidades étnico-raciais de forma positiva não é simplesmente uma autoafirmação, mas sim uma prática de resistência constante em um contexto atravessado pelo racismo estrutural e ao mesmo tempo pelas heranças culturais e contemporâneas da população negra e quilombola. O território assume papel fundamental, não apenas como espaço físico, mas também como local feito por memórias, histórias, simbolismos e a continuidade cultural do grupo social.

## 5. Considerações finais

Esta pesquisa teve como foco analisar os elementos que constituem a identidade territorial dos jovens negros e quilombolas do Quilombo Urbano Liberdade, localizado em São Luís-MA, com recorte espacial nos bairros da Liberdade, Camboa e Fé em Deus. As motivações construtoras partem da experiência individual e coletiva, sobremaneira, partindo da escala do corpo-território, enquanto corpo negro, político, no sentido, de não ser apenas um corpo biológico e anatômico, mas também como símbolo carregado de significados sociais, históricos e políticos.

A leitura feita sobre o território Liberdade como um território negro se baseia nos processos de resistência construídos, assim como sua identidade étnica e racial predominante na formação dos bairros com a presença das populações negras quilombolas migrantes que se deslocaram para aquele espaço, reproduzindo suas práticas.

Durante o decorrer da pesquisa é possível perceber que no imaginário social brasileiro o pensamento do que venha a ser quilombo foi construído de forma pejorativa como espaço de fuga e lugar da prática do profano como as religiões de matriz africana vistas sempre como algo “demoníaco”. No entanto, podemos entender a partir do quilombo urbano Liberdade que esta designação “espaço de negros fugidos” oculta para além de resistência construída nesses espaços outras formas de (re) existência como a permanência de um acultura e um território negro e quilombola.

No quilombo urbano Liberdade as práticas predominantemente produzidas por populações negras amalgamaram-se com as práticas culturais típicas do estado Maranhão, tal como os grupos de: bumba meu boi, cacuriá, grupos carnavalescos, tambor de crioula, capoeira, terreiro de mina, reggae, quadrilha junina, blocos tradicionais, umbanda, festejo do Divino espírito santo, companhias de dança, caxeiras entre outros... as práticas vivenciadas no território têm construindo territorialidades, as quais, ao longo do tempo têm sido forjadas coletivamente e atravessadas por diversos fatores como a questão racial, fator étnico e o fator geracional a partir das juventudes presentes no território. Ademais, temos também as influências culturais urbanas como hip-hop, grafite, slam chegando a representar o território em festivais locais e nacionais, além do teor socioeducativo cultivado nesses espaços.

A partir das análises realizadas e dos caminhos percorridos no fazer da pesquisa observamos que o marcador étnico-racial, leia-se (negro e quilombola) aparece como elemento central na formulação da identidade territorial das juventudes do quilombo urbano Liberdade. A representação que o corpo do jovem negro traz, permeia primeiramente aquilo que está diante

dos nossos olhos (NASCIMENTO 2016), sem nos esquecer das construções sociais racistas aliançados sobre esse olhar. Sendo assim, os elementos visuais e estéticos, ou seja, os traços e características fenotípicas são ressaltados na leitura do corpo juvenil, tal como a cor da pele, textura dos cabelos, formato dos olhos, nariz e boca, associando às juventudes negras à lugares, espaços e território vistos como marginalizados, subservientes e inferiores.

Ao questionar “quem são os jovens da pesquisa?” o nexos relacionado ao ser jovem negro e quilombola passou imediatamente pelas experiências racismo territorializadas tanto dentro quanto fora do quilombo. Daí a importância de ressaltar que a identidade étnica-racial pauta-se enquanto uma construção forjada paulatinamente na luta constante entre a imposição do racismo estrutural e os movimentos de resistência (GOMES, 2004, MUNANGA, 2011).

As narrativas apresentadas pelos jovens estão interligadas ao território, às vivências e experiências obtidas nele e a partir dele. Aludimos o quilombo urbano Liberdade como território negro, ocupado e construído pelo grupo social negro e quilombola, os quais compartilham traços culturais, religiosos e costumes de origem em comum. Logo, não se trata apenas de um território delimitado fisicamente, mas igualmente das nuances que nele ocorrem retratadas pelo vivido ao longo das gerações assumido pelas diferentes territorialidades.

Nessa perspectiva, os elementos que produzem as identidades das juventudes permeiam as mudanças e permanências, continuidades e descontinuidades (SAQUET, 2011). As heranças históricas e culturais, vistas como práticas o tradicional passa a mesclar-se com o contemporâneo das juventudes, nesse sentido, temos o novo globalizado com as práticas culturais juvenis e o tradicional formando novas territorialidades.

Ademais são ressaltados os agenciamentos construtores da identidade dos sujeitos juvenis, lidando cotidianamente com os tensionamentos entre a zona do ser e a zona do não ser. De um lado temos racismo estrutural (lido como imposição da zona do não ser) presente no território e fora dele, agindo como catalisador de estereótipos negativos e preconceitos sutilmente moldando a forma como esses jovens são percebidos e, por consequência, como eles se percebem. No entanto, por outro lado é na construção da subjetividade de identidade da juventude negra e quilombola que as pautas de luta e resistência se tornam aspectos centrais, um dos elementos fundantes desta compreensão é a releitura dos significados e sentidos do ser negro e quilombola a partir da inserção de jovens nos grupos culturais, práticas tradicionais e contemporâneas no território. Os quais, assimilam ao quilombo Liberdade a partir das resistências, insurgências, sendo fundamental na construção de uma identidade étnico-racial (negro-quilombola) positivada, trabalhando autonomia, autoestima e valorizando os elementos culturais e visuais da comunidade negra, o resgate e histórico dessa perspectiva da resistência

nos faz deslumbrar no quilombo urbano Liberdade a recriação do ser “zona do ser” para as juventudes.

E nesse caminho seguimos com o sonho idealizado por Beatriz Nascimento (1982), o sonho da continuidade histórica. A continuidade seria a vida do homem – e dos homens – continuando aparentemente **sem clivagens**, embora achatada pelos vários processos e formas de dominação, subordinação, dominância e subserviência (NASCIMENTO, 1982, p. 110).



AZEVEDO. M. P. **Os ciclos econômicos do Maranhão - do algodão ao minério metalúrgico. Dissertação de mestrado.** Programa de Pós-graduação em Economia. Universidade Federal de Pernambuco. 2003.

BARBOSA. M. Divino no Maranhão: O particular de uma festa popular e seus diálogos. *Projeto História : Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História.* São Paulo. 2004.

BECKER. E.L.S. **Geografia e método dialético.** VIDYA, v. 25, n. 2, Santa Maria, 2007.

Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações. <Resultados da busca - quilombo urbano (ibict.br)>

BORDA. F.O **Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência.** in: Repensando a pesquisa participante. BRANDÃO. C.R (Org.). Editora Brasiliense. São Paulo. 1990.

Brandão, C. R., & Borges, M. C. (2007, jan./dez.). A pesquisa participante: um momento da educação popular. *Rev. Ed. Popular*, 6(1), 51-62.

BRANDÃO, C.R. **Pesquisa Participante.** Editora Brasiliense. 1º edição. 1999.

BRANDÃO, C.R; STRECK. D. R. A pesquisa participante e a partilha do saber: Uma introdução. In: *Pesquisa participante o saber da partilha.* (Org.) BRANDÃO, C.R; STRECK. D. R. Aparecida. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

BRANDÃO. C. R. **Pesquisar-participar. Repensando a pesquisa participante.** BRANDÃO. C.R (Org.). Editora Brasiliense. São Paulo. 1990.

BRUNET. F.L; **O espaço da ciência da técnica na urbanização de assentamentos precários: Uma análise da gestão do PAC Rio Anil em São Luís-MA.** I URB. Seminário nacional sobre urbanização das favelas. 2013.

C. N. da Silva\*; C. C. Verbicaro. O mapeamento participativo como metodologia de análise do território. *Scientia Plena* 12, 069934.(2016).

CAMPOS FILHO. **Cidades Brasileiras: Seu controle ou caos o que os cidadãos fazem para a humanização das cidades no Brasil.** 3º ed. São Paulo. Studio Nobel, 1999.

CAMPOS. A. **Do quilombo à favela: a produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro. Bertrand. Brasil. 2005.

CARLOS. A. F. **A (re) produção do espaço urbano.** São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. 2008.

CARREIRA, A. **Cabo Verde e Guiné e a Companhia do Grão-Pará e Maranhão (um documento inédito para sua história).** Boletim Cultural da Guiné Portuguesa. V. XXII – Jul.-Out., N. 87-88, 1972.

CASSAB, C. **Os jovens e suas mediações espaços-temporais: A cidade e os projetos de**

**vida.** In: Os jovens e suas espacialidades. (Org. ) CAVALCANTI. L; PIRES.L. M. Goiânia. Editora Espaço Acadêmico. 2016.

CHALHOUB. S. **Visões de Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte.** São Paulo. Companhia de Letras. 1990.

CORRÊA. R. L. **O espaço urbano.** 2ºed. São Paulo. Editora Ática. 1986.

D.G.M. CARTOGRAFIAS DA CULTURA E DA VIOLÊNCIA: GANGUES, GALERAS E O MOVIMENTO HIP HOP. Tese de doutorado. Universidade Federal do Ceará. Centro de Unidades. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Fortaleza, 1998.

DAYRELL. J. **A escola faz a juventude? Reflexões em torno da socialização juvenil.** Educ. Soc., Campinas,. 2007.

DAYRELL. J. **O jovem como sujeito social.** Revista brasileira de educação. 2003.

DayrellJ. A escola faz as juventudes. Reflexões em torno da socialização juvenil. Educ. Soc., Campinas, vol. 28, n. 100 - Especial, p. 1105-1128, out. 2007.

[DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003.](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)  
[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm.](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)

DIAS. H.C. **A posse da Liberdade: A integração neoliberal e a ruptura político-pedagógica, do Hip Hop em São Luís a partir dos anos 1990.** Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós- Graduação em Educação da Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2009

DINIZ. Juarez. **As condições e contradições no espaço urbano de São Luís (MA): traços periféricos.** In: Temas da Geografia do Maranhão: Território e desenvolvimento regional. Lugar, Educação e Cultura. (Org.) RODRIGUES. S. J.D; SANTOS.L.N.E; COSTA C.R.R. São Luís. Café e Lápis; Edufma, 2017.

DOMINGUES. P. **Movimento negro brasileiro: Alguns apontamentos históricos.** Revista Tempo. 2007.

ESCOBAR, G.V. **Clubes Sociais Negros : Lugares de Memória e Resistência Negra, Patrimônio.** Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Patrimônio Cultural. Santa Maria, 2010.

Estatuto da Juventude. Lei nº12.852/2013. < L12852 (planalto.gov.br)>.

FANON. F. **Os condenados da terra.** Tradução: Lígia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos-1º ed. Rio de Janeiro.: Zahar, 2022.

FARIAS. **Cidades negras africanas, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XXI.** Moreira. C.E. (Org.). São Paulo: Almeida, 2006.

FERNANDO. D; GIRALDO. B. **Cartografía social pedagógica: entre teoría y**

**metodologia. Rev. colomb. educ. no.70 Bogotá Jan./June 2016.**

FERRETI. M. **TAMBOR DE MINA E UMBANDA: O culto aos caboclos no Maranhão.** Publicado no Jornal do CEUCAB-RS: O Triangulo Sagrado, Ano III, n. 39 (1996), 40 e 41 (1997).

FILHO. B.S. **Escravidão e a ressignificação de corpos dos africanos. in: Entre dois mundos: escravidão e a diáspora africana.** FILHO. B.S. (Organizador). São Luís: EDUFMA, 2013.

FREITAS.D. **Escravidão brasileiro.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

Fundação Cultural Palmares. <Certificação Quilombola — Fundação Cultural Palmares ([www.gov.br](http://www.gov.br))>

GARCIA. M. A. S. **Desigualdades raciais e segregação urbana em antigas capitais: Salvador, cidade de D' Oxum e Rio de Janeiro cidade de Ogum.** Rio de Janeiro. Garamond, 2009.

GOMES, N. L. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação.** Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

GOMES. F. S. **Mocambos e quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil.** 1 ed. Claro Enigma. São Paulo, 2015.

GOMES. N. L. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil. Uma breve discussão.** Portal Geledés. 2017.

GOMES. N. L. **Educação, identidade negra e formação de professores: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo.** Educação e Pesquisa. São Paulo. v.29, n.1, p. 167-182, jan./jun. 2003.

GOMES. N. L. **Juventude, práticas culturais e negritude: o desafio de viver múltiplas identidades.** 27º Reunião Anual da Anped. 2004.

GOMES. N. L. **Sem perder a raiz-Corpo e cabelo como símbolo de identidade negra.** 3ªed. Autêntica Editora, 2019.

GUIMARÃES, G. F. **Geo-grafias negras & Geografias negras.** Revista da ABPN. v. 12- Caderno Temático Geografias Negras. 2020.

HAESBAERT. R. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste.** Niterói, RJ: EdUFF, 1997.

HAESBAERT. R. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade.** Bertrand Brasil.

HARVEY.D. **As 17 contradições do capital.**

HEMEROTECA.Publicador Maranhense (MA) - 1842 a 1885 - DocReader Web (bn.br)

Jornal Publicador Maranhense. 1853.

HUTA, J. S. TERRITÓRIOS AFETIVOS: CARTOGRAFIA DO ACONCHEGO COMO UMA CARTOGRAFIA DE PODER. Caderno Prudentino de Geografia n. 42, v. 2, Número Especial “Múltiplas e Microterritorialidades nas Cidades”, p. 63-89, junho, 2020.

Instituto da Cidade, Pesquisa, Planejamento Urbano e Rural. <INCID | Instituto da Cidade, Pesquisa e Planejamento Urbano e Rural (saoluis.ma.gov.br)>.

Inventário das Referencias Culturais da Liberdade (IRC). 2024. Disponível em: <https://ircquilomboliberalidade.org/>.

JESUS. M. G. **Racismo e decadência: sociedade, cultura e intelectuais em São Luís**. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2015.

JESUS. M.C. **Quarto do despejo: diário de uma favelada**. São Paulo. São Francisco Alves, 2014.

Jornal Publicador Maranhense. [Publicador Maranhense \(MA\) - 1842 a 1885 - DocReader Web \(bn.br\)](#).

Lei nº 601. 1850 de setembro. República da casa civil. <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/10601-1850.htm#:~:text=Art.,Art.](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm#:~:text=Art.,Art.)>

LIMA. F.D.S. **O materialismo histórico dialético como método para o entendimento do medo e da violência em nos espaços livres públicos urbanos**. Simpósio cidades médias e pequenas na Bahia. 2014.

MACHADO. P. **Jovens e cidadania**. Sociologia, problemas e práticas. 2005.

MARCELINO. J. Por uma Geografia decolonial: As dimensões epistêmicas da raça e do racismo no pensamento geográfico. Anais. X COPENE. Congresso brasileiro de pesquisadores negros. 2018.

MARCELINO. J. Por uma Geografia Decolonial– as dimensões epistêmicas da raça e do racismo no pensamento geográfico. X Congresso Brasileiro de Geografia (COPENE) (Re) Existência intelectual negra e ancestral. 2018.

MORAES, A.C.R. Geografia uma pequena história crítica. São Paulo: Annablume, 2007.

MOURA, C. **Quilombos: Resistência ao escravismo**. 2º ed. Editora Ática. 1986.

MOURA. C. **O negro, de bom escravo a mau cidadão?** e d. São Paulo. Editora Dandara, 2021.

MOUTINHO. L. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. Caderno PAGU. Dossiê antropologia, gênero e sexualidade no Brasil: balanço e perspectivas. 2014.

- MUNANGA. K. **Negritude ou afrodescendência: Um racismo ao avesso?** Revista ABPN. V4. N8. 2012.
- MUNANGA. K. **Negritude: usos e sentidos** 4. ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2019.
- MUNANGA. K. **Origem e histórico do quilombo na África.** Revista USP. São Paulo. 1996.
- NASCIMENTO. A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo marcado.** 3° ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.
- NASCIMENTO. A. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africana.** Rio de Janeiro. Petrópolis. Editora Vozes. 1980.
- NASCIMENTO. B. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra.** Rio de Janeiro. 1984.
- NOGUEIRA. A.M.R. **A construção conceitual e espacial dos territórios negros no Brasil.** Revista de Geografia (Recife). 35. N (especial). 2018.
- OLIVEIRA. A. L.L **Regularização Fundiária Urbana em áreas dominiais da União no município de São Luís: o caso dos bairros da Liberdade e Camboa (2008- 2014). (2015)** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós- Graduação em Desenvolvimento Socioeconômico na Universidade Federal do Maranhão. 2015.
- OLIVEIRA. D. O. **Colonialidade, biopolítica e racismo: uma análise das políticas urbanas no Rio de Janeiro.** In: Geografia e Giro Descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico. Org. Valter do Carmo Cruz, Denílson Araújo Oliveira. 1°ed. Rio de Janeiro. Letra Capital, 2017.
- OLIVEIRA. R. J. **Segregação racial e desigualdades urbanas nas cidades brasileiras: elementos para uma observação necropolítica.** Revista da ABPN. n. 34. 2020.
- PERALVA, Angelina Teixeira. **O jovem como modelo cultural.** Revista Brasileira de Educação, n. 5/6, p. 15-24, 1997.
- PORTO GONÇALVES. C.W. **A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina.** CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Capítulo de Libro. 2003.
- Presidência da República Casa Civil. <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)>
- QUIJANO, A. **O que é essa tal de raça.** In: Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: O negro na Geografia Brasileira. (Org.) Renato Emerson dos Santos. Belo Horizonte. Autêntica. 2007.
- RAMOS.E.C.M; MILANE. P.H. **O corpo fora de lugar: de uma Geografia dos indivíduos para uma Geografia dos sujeitos.** Niterói, Universidade Federal Fluminense ISSN 15177793 / 26748126 (eletrônico) GEOgraphia, vol: 24, n. 52, 2022.

RATTS. A. **A face quilombola do Brasil. in: Relações étnico-raciais um percurso para educadores.** Volume II. (Org.) Silvério. V. R; Mattioli. E.A.K; Madeira. T.F.L. Edufscar. São Carlos, 2012.

RATTS. A. **A Geografia entre aldeias e quilombos: territórios etnicamente diferenciados.** In: Geografia: Leituras culturais (Org). ALMEIDA. M.G; RATTS. A. Goiânia. Alternativa (2003).

RATTS. A. **Eu sou Atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** São Paulo. Instituto Kuanza, 2006.

ROLNIK, R. **Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro.** In: SANTOS, Renato E. dos. (Org). Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: O Negro na Geografia do Brasil. 2ª edi. Belo Horizonte: Gutenberg, 2007.

ROLNIK. R. **A cidade e a lei: legislação política urbana e território na cidade.** São Paulo. Estúdio Nobel. FAPESP. 1997.

SANSONE. L. Negritude sem etnicidade o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil.. Salvador: EDUFBA, 2003, 335p. ISBN 978-85-232-1197-4. Available from SciELO Books.

SANTOS. L.E.N. **Estratégias do capital na produção do espaço urbano de São Luís: sobre verticalidades e desigualdades socioespaciais (200-2010).** Dissertação de mestrado. Mestrado em Desenvolvimento Socioeconômico. Universidade Federal do Maranhão. 2013.

SANTOS. M. **A cidade e o urbano como Espaço- Tempo.** Cidade e História. Modernização das cidades brasileiras nos séculos XIX e XX. FAU- Salvador, 1990.

SANTOS. M. **Por uma nova Geografia: da crítica da Geografia a uma Geografia crítica.** 3º ed. São Paulo. HUCITEC, 1986.

SANTOS. R. E.O ensino de Geografia do Brasil e as relações raciais: reflexões a partir da lei 10.639-2003. Diversidade, espaço e relações étnico-raciais. O negro na Geografia do Brasil. Belo Horizonte. Autentica. (2007)

SANTOS. V.E. Educação Popular e juventude negra : um estudo da práxis político-pedagógica do movimento Hip-Hop em São Luís do Maranhão. São Luís- EDUFMA. 2015.

SAQUET. M.A **Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades: uma compreensão multidimensional voltada à cooperação e o desenvolvimento territorial.** 2 ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

SAQUET. M.A. **Abordagens e concepções de território.** São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SAQUET. MA. **Territórios e territorialidades, teorias, processos e conflitos.** Expressão Popular , 2011.

SEEMANN,J. Mapas, mapeamento e a cartografia da realidade. Geografares, Vitória, nº4,

2003.

SEREJO, D. **A convenção 169° da UTI e a questão quilombola: elementos para o debate.** Rio de Janeiro. Justiça Global. 2022.

SILVA, E. **Propriedade, negritude e moradia na produção da segregação racial da cidade: cenário Belo Horizonte.** Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de arquitetura. 2018.

SILVA, J.B.V. **Tudo isso era Maré: origem, consolidação e erradicação de uma favela de palafitas em São Luís- Maranhão.** Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de arquitetura. 2016.

SOUSA, J. T. P. **A sociedade vista pelas gerações.** Revista Política e Sociedade. 2006.

SOUSA. **Um esboço sobre a emergência do Movimento Negro no Maranhão: rupturas e continuidades nas lutas étnico-raciais.** Simbiótica. Revista Eletrônica, 2019.

SOUZA, M.L. **ABC do desenvolvimento urbano.** 2° ed. Rio de Janeiro. Editora Bertrand. 2005.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida e Maria Cristina Soares Cunha. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SPIVAK, G.C. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte. Editora UFMG. Tradução original em inglês. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. 1985.

SUERTEGARAY, M. D. A. **Notas sobre epistemologia da Geografia.** Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Ciências Humanas. 1. Florianópolis. Imprensa Universitária, 1999.

TELLES, E. **O significado da raça na sociedade brasileira.** Tradução para o português de Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil. 2004. Princeton e Oxford: Princeton University Press. 2012.

VIEIRA, D.M. **Territórios negros em Porto Alegre (1800- 1970). Geografia-histórica da presença negra no espaço urbano.** Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2017.

VILLAÇA, F. **Espaço intra-urbano no Brasil.** São Paulo. Studio Nobel: FAPESP. 2001.

## 7. APÊNDICES

### 1- Sistematização das atividades de campo da pesquisa

Atividade realizada	Objetivo	Data
Tour pelo Bairro Liberdade- Universidade Estácio- Curso de Serviço Social	Estabelecer o primeiro contato com os lócus de pesquisa, realizando visitação em alguns pontos do bairro.	26/08/2022
Palestra I “Juventude negra e os avanços das práticas educacionais antirracistas” Palestra II “Convenção 169”	Estabelecer o primeiro contato com os participantes da pesquisa, conhecendo a faixa etária, sexo, localidade, grau de escolaridade etc. A escolha da temática foi sugerida pelas coordenadoras do projeto.	13/11/2022
Palestra “Racismo ambiental”	Observação e participação da atividade proposta, a qual teve como facilitador o sociólogo Benjamim Pereira.	14/01/2023
Roda de conversa “Identidade, território e territorialidades negras”	Apresentar a proposta de pesquisa aos jovens, bem como as etapas do mapeamento participativo. Além de fazer uma introdução sobre a temática e despertar alguns diálogos.	11/02/2023
I Mapeamento participativo: Cartografando territórios negros no quilombo urbano Liberdade	I momento: Realizar mapeamento participativo, traçando uma rota pelo bairro, no intuito de construir junto com a juventude o mapa do bairro Liberdade.	25/02/2023
Continuidade da atividade do mapeamento participativo/ visita a UFMA/LIESAFRO	II momento: Construção da cartografia social e visita guiada à UFMA e ao curso de licenciatura LIESAFRO.	24/04/2023
Oficina “raça, gênero e direito à cidade”	Realização de uma oficina com mediação da arquiteta e urbanista Larissa Anchieta.	06/05/2023
Entrevista com as idealizadoras do coletivo	Entrevista semiestruturada com as idealizadoras do	31/08/2023 -01/09/2023

“Viva Quilombo”	coletivo e moradoras do território. Teve como objetivo conhecer por meio dos relatos a história e formação dos bairros que compõem o território.	
Caravanas Participativas: Plano Juventude Negra Viva	Proposta do Ministério da Igualdade Racial para a construção do “Plano Juventude Negra Viva” , no intuito de promover ações e políticas públicas para jovens em situação de vulnerabilidade social, principalmente jovens negros.	24/ 08 a 25/08/2023

Elaboração: Souza, 2023.

## 2- Termo de consentimento para realização de entrevista:

Figura 21 : Termo de consentimento.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE SÃO LUÍS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**Termo de autorização de coleta de dados e uso de imagens em pesquisa**

Samara do Nascimento Souza, matrícula 2022103222, aluna da Pós-graduação da curso de  
Mestrado em geografia da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, orientado  
pela professora Dr. Julia Katia Borgneth Petrus, solicito o seu consentimento para a participação  
na pesquisa intitulada "IDENTIDADE TERRITORIAL DE JOVENS NEGROS NO  
CAMPUS URBANO LIBERDADE- SÃO LUÍS-MA". Esse termo de consentimento autoriza coleta  
de dados (via questionários, entrevistas, e outros meios de observação) e uso de imagem. Em nenhuma  
hipótese sua imagem será enviada para a imprensa. Para voluntariar-se nesta pesquisa é importante que  
você forneça algumas informações gerais:

1. Sua assinatura implica na concordância em participar da pesquisa.
2. Esse documento está sendo lido para você por alguém de sua confiança e deve ser assinado  
por você, por mim (autor), pelo leitor de sua confiança e testemunhas.
3. A qualquer momento você pode interromper a sessão de testes. (Enfatizar para o  
participante).
4. Qualquer desconforto que você perceba durante os testes deve ser comunicado para  
preservar sua segurança.
5. A presente autorização de uso de dados e imagens é concedida a mim (autor) de forma  
gratuita, exclusivamente para fins de pesquisa, para veiculação/distribuição em território  
nacional e internacional, por prazo indeterminado. Contudo, você poderá revogar essa  
autorização a qualquer momento. Caso revogue, nós nos comprometemos a retirar seus  
dados da pesquisa de forma definitiva.
6. Você terá uma cópia deste documento, assim como o autor manterá consigo uma  
cópia do mesmo pelo prazo de 5 anos.
7. O autor pode ser contatado no endereço: Avenida dos Portugueses, 1966 - Vila Bacanga
8. Caso você deseje dar uma autorização parcial, por favor, descreva-a para o leitor de sua  
confiança, que deve registra-la no verso deste documento;

Pesquisador responsável: Samara do Nascimento Souza. Universidade Federal do  
Maranhão (UFMA). Programa de Pós-graduação em Geografia (PPGEO-UFMA).

Assinatura: Yana de Pinho Rodrigues.

Fonte: SOUZA, 2024.

Figura 22 : Termo de consentimento.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE SÃO LUIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**Termo de autorização de coleta de dados e uso de imagens em pesquisa**

Eu, Samara do Nascimento Souza, matricula 2022103222, aluno da Pós-graduação do curso de **programa de mestrado em geografia da Universidade Federal do Maranhão – UFMA**, orientado pela professora Dr. Julia Katia Borgneth Petrus, solicito o seu consentimento para a participação voluntária da pesquisa intitulada "IDENTIDADE TERRITORIAL DE JOVENS NEGROS NO QUILOMBO URBANO LIBERDADE- SÃO LUIS-MA". Esse termo de consentimento autoriza coleta de dados (via questionários, entrevistas, e outros meios de observação) e uso de imagem. Em nenhuma hipótese sua imagem será enviada para a imprensa. Para voluntariar-se nesta pesquisa é importante que você tenha algumas informações gerais:

1. Sua assinatura implica na concordância em participar da pesquisa.
2. Esse documento está sendo lido para você por alguém de sua confiança e deve ser assinado por você, por mim (autor), pelo leitor de sua confiança e testemunhas.
3. A qualquer momento você pode interromper a sessão de testes. (Enfatizar para o participante).
4. Qualquer desconforto que você perceba durante os testes deve ser comunicado para preservar sua segurança.
5. A presente autorização de uso de dados e imagens é concedida a mim (autor) de forma gratuita, exclusivamente para fins de pesquisa, para veiculação/distribuição em território nacional e internacional, por prazo indeterminado. Contudo, você poderá revogar essa autorização a qualquer momento. Caso revogue, nós nos comprometemos a retirar seus dados da pesquisa de forma definitiva.
6. Você terá uma como cópia deste documento, assim como o autor manterá consigo uma cópia do mesmo pelo prazo de 5 anos.
7. O autor pode ser contatado no endereço: Avenida dos Portugueses, 1966 - Vila Bacanga.
8. Caso você deseje dar uma autorização parcial, por favor, descreva-a para o leitor de sua confiança, que deve registra-la no verso deste documento;
9. Pesquisador responsável: Samara do Nascimento Souza. Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Programa de Pós-graduação em Geografia (PPGGeo-UFMA).

Assinatura: David Usher da Silva Paulino

Fonte: SOUZA, 2024.