

TERRITÓRIOS NEGROS, MEMÓRIA E CARTOGRAFIAS ANCESTRAIS

Black Territories, Memory, and Ancestral Cartographies

Territorios negros, memoria y cartografías ancestrales

Dayana K. Melo da Silva¹

DOI: doi.org/10.31501/esf.v2i36.16820

Resumo: O artigo analisa a cidade moderna como forma urbana vinculada ao padrão moderno/colonial de poder, responsável pela conversão do espaço em extensão homogênea e administrável e pela articulação entre classificação racial e ordenação territorial. Sustenta que os territórios negros instituem outra forma de espacialização, fundada na relacionalidade. Conclui que a cartografia ancestral torna legível a sobreposição de temporalidades e espacialidades no urbano e reinscreve o território como campo de disputa.

Palavras-chave: Cidade moderna/colonial. Territorialidades negras. Ontologia espacial. Terreiro. Cartografia ancestral.

Abstract: This article analyzes the modern city as an urban form linked to the modern/colonial pattern of power, responsible for the conversion of space into a homogeneous and governable extension and for the articulation between racial classification and territorial ordering. It argues that Black territories institute another form of spatialization, grounded in relationality. It concludes that ancestral cartography renders legible the overlap of temporalities and spatialities in the urban sphere and reinscribes territory as a field of dispute.

Keywords: Modern/colonial city. Black territorialities. Spatial ontology. Terreiro. Ancestral cartography.

Resumen: El artículo analiza la ciudad moderna como forma urbana vinculada al patrón moderno/colonial de poder, responsable de la conversión del espacio en una extensión homogénea y administrable y de la articulación entre clasificación racial y ordenamiento territorial. Sostiene que los territorios negros instituyen otra forma de espacialización, fundada en la relacionalidad. Concluye que la cartografía ancestral hace legible la superposición de temporalidades y espacialidades en lo urbano y reinscribe el territorio como campo de disputa.

Palabras clave: Ciudad moderna/colonial. Territorialidades negras. Ontología espacial. Terreiro. Cartografía ancestral.

¹ Doutora; Universidade de São Paulo, São Paulo – SP, Brasil. dayanamelo@usp.br | <https://orcid.org/0000-0003-4954-0510>.

Introdução

A cidade moderna consolidou-se como expressão espacial de um projeto que se apresenta como universal. No entanto, essa universalidade não se configura como horizonte neutro, mas como forma histórica que articula ordenamento territorial, classificação racial e violência epistêmica. Ao instituir o espaço como extensão homogênea, mensurável e projetiva, a modernidade reorganiza o território e estabelece um regime específico de espacialidade no qual a terra se converte em superfície governável, infraestrutura e valor de troca. A cidade moderna/colonial é, nesse sentido, inseparável do padrão de poder que a sustenta.

A crítica a essa racionalidade exige ultrapassar a denúncia das desigualdades que ela produz. O que está em jogo é a própria ontologia espacial que organiza o urbano. A transformação do espaço em abstração funcional não elimina outras formas de espacialização; ela as subordina, desloca ou tenta enquadrar em sua lógica. Persistem, no interior da cidade, modos distintos de composição do território que não se deixam reduzir à superfície administrável.

Este artigo parte da hipótese de que os chamados territórios negros ultrapassam a condição de zonas marginalizadas no interior da cidade moderna ou de simples formas alternativas de uso do espaço urbano. Eles operam segundo outro regime de espacialidade, no qual tempo, corpo, linguagem, memória, narrativa e presença se articulam de maneira não linear, compondo vínculos que não se esgotam na lógica da propriedade ou da circulação funcional. O território negro comparece, assim, como modo distinto de instituir o espaço e de produzir o comum, para além de uma exceção residual.

Nessa perspectiva, propõe-se deslocar a análise do espaço concebido como extensão para a territorialidade entendida como dimensão relacional e existencial da vida social, tomando o terreiro

como operador de inteligibilidade dessa inflexão. A cartografia ancestral é apresentada como gesto de acompanhamento da coexistência de temporalidades e espacialidades heterogêneas na cidade, distinguindo-se de uma técnica de mapeamento. Exemplos da formação urbana paulistana – entre eles o antigo Quilombo Saracura, o Largo do Piques e as áreas do Lavapés e do Glicério – são mobilizados como ilustrações analíticas dessa tensão, sem a pretensão de constituir estudos de caso empíricos, evidenciando que a reorganização do território ocorre por sobreposição e disputa, e não por simples substituição.

A cidade moderna/colonial

A modernidade se apresenta como um processo de ruptura histórica emancipadora, fundada nas ideias e ideais de racionalismo, individualismo e progresso. Ao reivindicar para si um pretensão universalismo, postula a existência de verdades e valores ditos superiores, apresentados como válidos para toda a humanidade e elevados à condição de parâmetro normativo das formas legítimas de conhecimento e organização da vida social (Maffesoli, 1999; Wallerstein, 2006). Tal universalismo, contudo, não se sustenta como expressão neutra da razão, mas como generalização de uma experiência histórica particular, ancorada na trajetória europeia que se converte em medida geral da humanidade. O que se afirma como universal revela-se, assim, inseparável do movimento de expansão colonial que o torna possível. Sua legitimidade depende do encobrimento e da exteriorização das violências que acompanham a constituição do mundo moderno (Dussel, 1994; Mignolo, 2011a).

É nesse sentido que modernidade e colonialidade compõem dimensões indissociáveis de uma mesma configuração histórica inaugurada com a invasão do chamado “Novo Mundo” e a invenção da “América”. A própria constituição do mundo moderno deu-se simultaneamente à consolidação da

dominação colonial, que não apenas reorganizou as estruturas políticas e econômicas, mas instituiu um padrão de poder mundial, articulado à afirmação da racionalidade moderna erigida como paradigma universal. Longe de designar um resíduo do colonialismo formal, a colonialidade corresponde à matriz de poder forjada nesse processo, que permanece como marco principal da dominação no mundo moderno, mesmo após o declínio das formas explícitas de dominação colonial. Conforme afirma Aníbal Quijano (1992, p. 14, tradução nossa), a colonialidade “é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo como ordem política explícita foi destruído. Ela não esgota, evidentemente, as condições nem as formas de exploração e de dominação existentes entre as pessoas”.

A constituição desse padrão de poder implicou a formulação de um critério de classificação social da população mundial, destinado a ordená-la segundo hierarquias. Diferenças históricas e culturais foram progressivamente convertidas em categorias naturalizadas, posteriormente codificadas como raciais, que passaram a fundamentar a estrutura das relações de poder e a divisão do trabalho em escala global. A raça emerge, nesse contexto, como eixo central desse sistema classificatório, articulando controle do trabalho, da autoridade e da produção do conhecimento no interior do padrão moderno/colonial de poder, estruturando a própria percepção do mundo social e delimitando quem pode ocupar posições de centralidade e humanidade plena (Quijano, 1992, 2005).

Essa racionalidade classificatória não se limita, contudo, à produção de categorias sociais nem ao controle das esferas econômica, política e epistêmica. Ela também se projeta na organização concreta do espaço, convertendo-se em princípio estruturante da configuração espacial do mundo. Ao ordenar a população mundial segundo hierarquias raciais, implica igualmente uma distribuição

diferenciada dos corpos no espaço, articulando a classificação social à organização geopolítica moderna (Mignolo, 2011b). Hierarquizar supõe localizar. Assim, centros e periferias, zonas de circulação e zonas de contenção integram a própria lógica do padrão moderno/colonial de poder. Como argumenta Frantz Fanon (2002) em *Les Damnés de la Terre (Os condenados da terra)*, ao descrever a cidade colonial como dividida entre a zona do colono e a zona do colonizado, a dominação traduz-se em uma separação espacial radical, evidenciando que a hierarquia racial encontra no espaço um de seus meios privilegiados de materialização.

A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e de ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde as lixeiras transbordam sempre de restos desconhecidos, jamais vistos, nem sequer sonhados [...] A cidade do colonizado, ou ao menos a cidade indígena, a aldeia negra, a medina, a reserva é um lugar mal-afamado, povoado por homens mal-afamados. Ali se nasce em qualquer lugar, de qualquer modo. Ali se morre em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens estão uns sobre os outros, as cabanas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada. É uma cidade de negros, uma cidade de árabes. (Fanon, 2002, p. 47-48, tradução nossa).

A transformação moderna do espaço ultrapassa a reorganização territorial decorrente da expansão colonial, correspondendo a uma reconfiguração histórica da própria experiência da espacialidade no Ocidente. Conforme analisa Muniz Sodré (2002), a tradição ocidental consolida, com a afirmação do sujeito moderno e da espacialidade geométrica, um conceito de espaço como extensão homogênea, mensurável e universal. O espaço deixa de ser lugar qualificado de coexistência e passa a ser concebido como superfície abstrata, disponível ao olhar perspectivado, à medição e ao cadastro. Essa mutação excede o plano epistemológico e instaura uma forma específica de relação entre sujeito e

mundo, na qual o território se torna objeto de cálculo e administração. Ao transformar o espaço em extensão, a modernidade institui as condições para sua apropriação técnica, jurídica e econômica, articulando saber e poder na produção de uma ordem espacial apresentada como neutra, embora historicamente constituída.

Essa concepção abstrata de espaço sustenta a própria configuração da cidade moderna/colonial. Convertida em extensão regulável, essa espacialidade pode ser parcelada, alinhada e zonificada, submetida a traçados e planos que antecipam usos e distribuem funções. A cidade projeta-se como composição geométrica, organizada segundo critérios de visibilidade, circulação e controle, substituindo a forma relacional de coexistência por uma lógica de ordenação espacial. Nesse horizonte, o urbanismo constitui um dispositivo que traduz a racionalidade moderna/colonial em forma construída. A medição universal da Terra, a cartografia e a planimetria, que acompanham a expansão europeia, reorganizam o mundo segundo um princípio de apropriação territorial que antecede sua codificação jurídica, distribuindo territórios, delimitando domínios e hierarquizando espaços. A cidade moderna aparece, assim, como condensação material dessa gramática espacial, na qual o solo é convertido em propriedade, infraestrutura e recurso.

Sob essa lógica, a modernidade relega outras formas de espacialidade a um regime de subalternização simbólica e política, sem, contudo, eliminá-las. A redução do território a um suporte funcional das exigências econômicas, jurídicas e administrativas implica a desqualificação de modos de habitar fundados na presença reiterada, na memória incorporada e na força relacional do lugar. O que não se ajusta à lógica do cálculo e da planificação tende a ser percebido como resíduo, atraso ou desordem. Nesse movimento, o espaço moderno afirma-se como princípio organizador da vida social

ao mesmo tempo em que marginaliza territorialidades que operam segundo outras articulações entre corpo, tempo e pertencimento. É precisamente nessa zona de tensão que se torna necessário deslocar o foco da análise para formas de espacialidade que escapam à ontologia abstrata da extensão.

Territórios negros e a cidade como terreiro

Se a modernidade consolida o espaço como extensão uniforme, a territorialidade, tal como formulada por Sodré, recoloca o problema da espacialidade em outro registro. O território ultrapassa, desse modo, a noção de suporte físico ou delimitação jurídica e se afirma como condição existencial da vida social, dimensão sensível na qual identidade, reconhecimento e pertencimento se produzem. Nas palavras de Sodré (2002, p. 15), “O território aparece, assim, como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros”. Trata-se, portanto, de uma espacialidade relacional, na qual o lugar assume o papel de princípio ativo de coexistência. Pensar territorialmente implica admitir que o espaço opera como vetor de força e realização, campo de virtualidades e meio de comunicação, escapando à redução conceitual que o transforma em extensão neutra.

É nesse horizonte que Sodré identifica no terreiro a forma social negro-brasileira por excelência. O terreiro não é, portanto, simplesmente um equipamento religioso ou enclave cultural no interior da cidade moderna, e sim uma forma social encarnada no espaço, na qual mito, ritual, memória e corporeidade articulam-se como estrutura concreta do existir. Ao sublinhar que “o *terreiro* (de candomblé) afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário da força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais” (Sodré, 2002, p. 20, grifo do autor), o autor aponta

para uma espacialidade que se organiza pela atualização contínua de vínculos e pela produção de subjetividade histórica, em lugar da lógica da propriedade, do parcelamento ou da circulação abstrata.

A oposição entre cidade e terreiro, contudo, expressa menos uma separação absoluta do que uma tensão constitutiva. Se a cidade moderna/colonial opera segundo a racionalidade da fragmentação e da funcionalidade, o terreiro instaura outra economia do espaço, fundada na circularidade, na presença e na memória incorporada. Essa relação tampouco configura uma exterioridade pura, caracterizando-se por fricção e atravessamento, pois os territórios negros emergem no interior da cidade segundo uma lógica que desafia a ontologia moderna do espaço. Eles transcendem a condição de zonas racializadas ou áreas periféricas e se configuram como formas sociais territorializadas que produzem mundo, engendrando continuidade histórica ali onde a racionalidade urbano-moderna tende à abstração e à desterritorialização.

É justamente por isso que o terreiro, aqui, não pode ser lido apenas como recinto cultural, nem reduzido à esfera institucional do “religioso”. Ele atua como instância de organização da vida comum, de elaboração simbólica e de ativação da potência coletiva diante das múltiplas formas de violência física, psíquica e epistêmica que constitui a experiência negro-brasileira. Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018) ajudam a ampliar o alcance do conceito ao deslocá-lo das partições modernas entre sagrado e profano, saber e prática, rito e cotidiano. Como afirmam os autores, “O terreiro que propomos pensar problematiza a supremacia do conceito de terreiro vinculado estritamente às práticas consideradas religiosas, como também problematiza a dicotomia e a categorização dos aspectos considerados como sagrados e profanos” (Simas; Rufino, 2018, p. 43). Com isso, o terreiro aparece menos como categoria descritiva e mais como operador de inteligibilidade, uma matriz relacional que, ao desestabilizar essas

partições, confronta a linearidade classificatória da racionalidade moderna/colonial.

A noção de “territórios negros”, formulada por Raquel Rolnik (1989), permite, por sua vez, situar essa espacialidade na história urbana brasileira. Ao definir o território como espaço vivido, apropriado e produzido por relações sociais e culturais, Rolnik desloca a atenção da mera distribuição espacial da população negra para as formas concretas de produção coletiva do espaço. Mais do que simplesmente reconhecer processos de exclusão, trata-se de compreender como se formam repertórios comuns, práticas de sociabilidade e modos de pertencimento que intervêm na própria configuração da cidade. Como observa a autora (1989, p. 2), tais territórios têm o terreiro como elemento espacial fundamental em sua constituição: “são terreiros de samba, de candomblé, de jongo que atravessam a história dos espaços afro-brasileiros nas cidades”. Originado no próprio pátio da senzala, símbolo de segregação e controle, o terreiro passa a operar como lugar de celebração e comunhão, convertendo o espaço de vigilância em núcleo de articulação comunitária.

Essa territorialidade, porém, não se encerra no espaço ritual. A rua também se configura como terreiro, lugar de circulação, encontro, trabalho, sociabilidade e trocas, ao lado de outros núcleos que estruturam o território negro urbano, como mercados, chafarizes e irmandades religiosas. A venda ambulante, para além da sobrevivência econômica, articulava redes de informação, garantia proteção e fazia circular repertórios materiais e simbólicos que conectavam pontos distintos da cidade, contribuindo inclusive para a sobrevivência de quilombos urbanos.

A venda nas ruas estabelecia contatos, permitia a troca de informações e garantia a sobrevivência dos quilombos urbanos, lugares onde se açoitavam os escravos fugidos. Tais eram os campos do Bixiga, naquele momento Mata do Saracura, em cujo grotão se podia sobreviver de coleta – pesca de peixes e

caranguejos de água doce, palmito e iguarias do sertão que circulavam nos tabuleiros (...) – ou venda de lenha. (Rolnik, 1997, p. 62).

Os territórios negros desenham-se, assim, como trama de pontos de conexão e continuidade, fio invisível que atravessa a cidade escravocrata e inscreve nela uma geografia própria, feita de corpos e narrativas. Longe de constituírem um enclave isolado, operam como uma rede que atua nas frestas da forma urbana, produzindo presença onde a racionalidade urbano-moderna tende a administrar, “limpar”, alinhar e separar.

Nessa perspectiva, tais territórios não podem ser compreendidos apenas como forma de resistência à ordem vigente, nem como sobrevivência residual diante da organização abstrata do espaço. Eles instituem uma outra relação com a terra, fundada na presença reiterada, na memória incorporada e na relacionalidade que articula corpo, rito, circulação e vida comum. Se a modernidade concebe o espaço como superfície homogênea e administrável, os territórios negros afirmam uma espacialidade espessa, na qual tempo e lugar não se dissociam e na qual a comunidade não é efeito da delimitação jurídica, mas produção contínua de vínculos. Trata-se, portanto, de uma inflexão ontológica: não apenas um espaço que resiste, e sim um modo distinto de espacialização que desafia o fundamento mesmo da ontologia moderna do espaço. Insistindo na circularidade, na coexistência e na continuidade histórica, o território negro nos obriga a rever a própria definição do que é espaço, deslocando-o da abstração para a presença e da ordenação funcional para a relação.

Cartografias ancestrais e memória como abertura a outros mundos possíveis

Ao instaurar outro regime de espacialização no interior da cidade moderna/colonial, os territórios negros tensionam também o regime de historicidade que sustenta a narrativa moderna/colonial do tempo. A mesma racionalidade que converte o espaço em extensão homogênea e administrável sustenta uma concepção temporal orientada pela linearidade, na qual o passado é frequentemente relegado à condição de etapa ultrapassada, e as formas de permanência que não se alinham ao vetor do progresso são deslocadas para a categoria do atraso. Contudo, as formas territoriais aqui consideradas não se deixam reduzir a essa cronologia evolucionista. Elas instauram um campo de coexistência temporal no qual práticas, saberes e presenças não figuram como vestígios de um tempo encerrado, mas como atualizações reiteradas que se projetam no presente e desestabilizam a narrativa do avanço contínuo. A cidade deixa então de aparecer apenas como composição espacial e revela-se como campo no qual temporalidades heterogêneas se entrecruzam, nem plenamente reconciliáveis, nem inteiramente dissociáveis.

É nesse horizonte que a cartografia ancestral se afirma como gesto de apreensão dos territórios negros na atualidade, ultrapassando o plano metodológico e incorporando dimensões epistemológicas e ontológicas. Mais do que um registro do que foi, constitui o acompanhamento das forças temporais que continuam a agir no território, fazendo dele lugar de duração e de reabertura. Assume também uma posição teórica diante do território e um regime de atenção às camadas espaço-temporais que nele se inscrevem e se atualizam. Cartografar, aqui, implica assumir que o território comparece como campo relacional no qual práticas, saberes e presenças se articulam em sobreposição e não como objeto exterior a ser descrito. Trata-se de uma operação analítica que acompanha inscrições, retornos e

deslocamentos, recusando a estabilização da experiência em superfície mensurável ou em sequência cronológica.

A ancestralidade, nessa perspectiva, configura-se menos como origem remota a ser evocada do que como duração operante no presente, ao qual confere espessura. Essa duração, conforme argumenta Eduardo Oliveira (2007), expressa uma forma de produzir conhecimento fundada na relação. Nesse sentido, o ancestral realiza-se no "aqui e agora" das contingências históricas por meio da força ativa do *axé* (Sodré, 2017). Compreendida dessa maneira, a ancestralidade aproxima-se do que Achille Mbembe (2017) descreve como uma prática de si que desloca a memória da mera lamentação retrospectiva pela perda de um nome ou de uma origem esquecida, fazendo dela um gesto de enfrentamento do tempo fraturado e de produção da espessura do presente. A cartografia ancestral passa, assim, a tornar visível essa coexistência de espacialidades e temporalidades, reconhecendo sua força ativa na configuração do território, sem reduzi-las a uma imagem fixa.

Se, como escreve Suely Rolnik (2014, p. 23), cartografar não se confunde com a “representação de um todo estático”, mas “acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem”, é preciso reconhecer que essa paisagem, no caso dos territórios negros, não se constitui em horizonte neutro. Ela é atravessada por um sistema de classificação racial e por um ordenamento espacial que não apenas moldam suas formas, mas estruturam as condições mesmas de sua transformação. Acompanhar seus movimentos implica, portanto, sustentar a tensão entre mutação e permanência, sem dissolver a inscrição histórica das forças que configuram o território. Deslocar o gesto cartográfico para esse plano histórico-colonial-racial-territorial significa assumir que o território se refaz continuamente, mas o faz sob violentas e persistentes estruturas materiais, ideológicas, psíquicas

e epistemológicas.

A potencialidade analítica da cartografia ancestral pode ser observada em experiências como a do Bexiga, na cidade de São Paulo. Territórios como esse tornam visível essa sobreposição de espacialidades e temporalidades. No vale do Saracura, onde se formou um dos mais importantes quilombos urbanos de que se tem notícia, a paisagem que outrora abrigou roças, caminhos sinuosos e práticas de aquilombamento foi progressivamente soterrada pela malha ortogonal, pela canalização do córrego e pelas sucessivas intervenções de modernização. Ainda assim, a morfologia irregular do chamado Quadrilátero Negro da Saracura, os vestígios arqueológicos revelados nas escavações da Linha 6–Laranja do metrô e a permanência de práticas culturais e religiosas vinculadas à Escola de Samba Vai-Vai e a outros terreiros que marcaram e ainda marcam a paisagem do lugar expõem que o território não se reorganiza por substituição, mas por sobreposição.

A recente disputa em torno do reconhecimento do Quilombo Saracura – intensificada após a demolição da quadra da escola e a revelação dos vestígios em 2022 – evidencia que aquilo que a cartografia oficial tentou converter em rasura retorna como reivindicação pública, mobilizando moradores, movimentos sociais, coletivos culturais, pesquisadores e lideranças religiosas articulados no Mobiliza Saracura/Vai-Vai, movimento em defesa do sítio arqueológico e da memória negra do bairro (Carvalho & Bastos, 2024; Castro, 2008; Lima, 2020; Lucena, 1984; Silva, 2026a). Entre a imagem do antigo vale (Figura 1) e a manifestação desse coletivo (Figura 2) inscreve-se menos uma distância temporal do que a persistência de uma territorialidade que se prolonga no tempo e recoloca o conflito no presente.



Figura 1 – Vale do Saracura e ocupações na baixada antes da retificação urbana, c. 1920 (Museu da Saúde Pública Emílio Ribas, São Paulo)



Figura 2 – Manifestação do Mobiliza Saracura/Vai-Vai em defesa do Quilombo Saracura, 2022 (Mobiliza Saracura/Vai-Vai).

A dinâmica observada no Bexiga não constitui exceção na história urbana paulistana. A cidade consolidou-se por meio de sucessivos processos de despossessão de territórios negros. Nas imediações do antigo Largo do Piques – espaço central no comércio de pessoas escravizadas –, nas áreas do Lavapés e do Glicério, nos cortiços da Barra Funda e dos Campos Elíseos, assim como na

região do antigo Largo da Força, na atual Liberdade, constituíram-se territorialidades negras que participaram ativamente da produção material e simbólica da cidade. Em cada um desses pontos, a modernização urbana operou por meio de reformas sanitárias, retificações viárias, políticas eugenistas e projetos de valorização imobiliária que reorganizaram a superfície visível do espaço, mas não eliminaram completamente as inscrições que ali haviam se sedimentado (Barone, 2021).

Ao longo do traçado do Caminho Histórico da Glória–Lavapés (Figura 3), torna-se possível reconhecer a permanência dessa territorialidade na própria configuração da cidade oitocentista. O eixo que conectava o antigo Largo do Piques às áreas do Glicério e do Cambuci não se limitava a organizar fluxos de circulação, mas concentrava atividades produtivas, práticas religiosas e formas de organização coletiva que sustentavam a inserção de populações negras na vida urbana. A região oferecia oportunidades de ofício, abrigo e articulação comunitária, organizando-se em torno de mercados, irmandades religiosas e núcleos de aquilombamento que integravam trabalho, sociabilidade e proteção. Nesse trajeto, formou-se uma rede que se estendia pelo centro da cidade em formação, revelando que a presença negra não ocupava apenas margens residuais, mas participava ativamente da estruturação espacial e econômica do núcleo urbano.



Figura 3 – Vista do Morro do Piolho e casas da Rua Lavapés (Casa da Imagem/DPH/SMC-SP).

É precisamente diante desses percursos – nos quais a presença negra participa da formação do centro urbano e, ao mesmo tempo, é progressivamente deslocada de sua visibilidade oficial – que a cartografia ancestral que se ocupa de experiências e práticas urbanas adquire densidade analítica. Não se trata apenas de reconstituir antigos núcleos ou de assinalar vestígios dispersos, mas de compreender como os processos de despossessão foram materializados no próprio desenho da cidade: retificações, demolições, rebatismos simbólicos, reconfigurações identitárias e reordenações fundiárias que buscaram redefinir quem podia figurar como sujeito legítimo do espaço urbano.

Cartografar, nesse contexto, implica ler com e contra o arquivo oficial da cidade, aproximando-se da ideia de “fabulação crítica” proposta por Saidiya Hartman (2020), ao tomar os silêncios e lacunas dos registros oficiais como parte constitutiva do próprio problema de investigação. O *wake work*, de Christina Sharpe (2023), por sua vez, oferece uma chave de leitura dos rastros e permanências da violência antinegra que seguem organizando o presente, mesmo quando soterrados pelas sucessivas camadas de modernização urbana. Ao seguir traçados, performances e disputas que persistem no presente, a cartografia evidencia que aquilo que se tentou remover da superfície visível continuou a

estruturar relações, narrativas e formas de ocupação. A cidade que emerge dessa leitura não é apenas a da expropriação, mas também a dos vínculos que sobrevivem às tentativas de supressão e reorganizam continuamente o urbano.

Essa compreensão do território como campo marcado por tentativas de supressão e por permanências ativas exige também outra concepção de tempo. É nesse ponto que a reflexão de Mbembe se torna decisiva. Ao afirmar que “a relação entre o presente, o passado e o futuro não é nem da ordem da continuidade nem da ordem da genealogia, mas da do encadeamento de séries temporais praticamente dissociadas, ligadas umas às outras por uma multiplicidade de fios ténues” (Mbembe, 2017, p. 251), o autor desloca o modo de conceber a relação entre passado, presente e futuro, recusando a linearidade como princípio organizador da história. Trata-se de uma concepção do tempo marcada pela coexistência descontínua de séries temporais que não se sucedem de modo progressivo, mas se articulam por conexões frágeis e instáveis.

A cidade, assim, não se organiza como sucessão ordenada de fases superadas, mas como trama de temporalidades que se cruzam sem se fundirem. A cartografia ancestral, ao acompanhar esses fios ténues que ligam vestígios, práticas e disputas contemporâneas, pode reconstituir passados subalternizados e explicitar a abertura do presente a outros horizontes possíveis. Nesse quadro, a memória comparece como articulação entre tempos que permanecem em tensão no interior do presente, em lugar da reconstituição linear de um passado concluído. Encerrar o território na narrativa da perda seria repetir a lógica da despossessão; reconhecê-lo como espaço onde tempos dissociados continuam a se entrelaçar é afirmar sua capacidade de compor mundos.

Considerações finais

A reflexão desenvolvida ao longo deste texto permitiu sustentar que a cidade moderna/colonial constitui uma forma histórica na qual a racionalização técnica do espaço é inseparável da classificação racial que estrutura o padrão de poder moderno (Quijano, 1992, 2005; Mignolo, 2011b). A conversão do espaço em extensão homogênea e administrável consolidou uma ontologia espacial que naturaliza hierarquias, distribui corpos segundo lógicas racializadas e transforma o território em objeto de cálculo e apropriação. Contudo, essa racionalidade não eliminou outros modos de espacialização; antes, relegou-os à condição de subalternizados.

Os territórios negros, tal como aqui examinados, não figuram apenas como zonas de exclusão ou como vestígios de um passado suprimido. Eles comparecem como formas sociais territorializadas que produzem mundo no interior da cidade moderna, instaurando outra economia do espaço, fundada na presença reiterada, na memória incorporada e na relacionalidade (Rolnik, 1989; Sodré, 2002). O terreiro, nesse contexto, revela-se operador privilegiado de inteligibilidade, pois evidencia o território como campo de força no qual identidade, pertencimento e potência coletiva se atualizam continuamente (Sodré, 2002; Simas; Rufino, 2018).

A cartografia ancestral, por sua vez, propõe deslocar o gesto analítico da representação estática para o acompanhamento de temporalidades que coexistem em tensão. Ao reconhecer que passado, presente e futuro não se articulam segundo uma linearidade progressiva, mas por meio de fios tênues que os conectam (Mbembe, 2017), torna-se possível compreender o território como campo de reabertura, para além de seu encerramento na narrativa da perda. A partir dessa formulação, outros trabalhos vêm desdobrando as possibilidades analíticas e metodológicas da cartografia ancestral em

diferentes configurações territoriais, inclusive no âmbito dos territórios digitais-informacionais (Silva, 2026a, 2026b).

Assim, se a modernidade instituiu o espaço como superfície abstrata e mensurável, os territórios negros insistem em afirmar sua espessura histórica e relacional. Eles resistem à ordenação funcional da cidade e desafiam o fundamento mesmo da ontologia moderna do espaço. Reconhecer essa inflexão implica compreender o território como campo de disputa e de invenção, no qual as violências e tentativas de despossessão coexistem com formas de permanência e rearticulação. A memória comparece, nesse movimento, como força ativa na continuidade e renovação desses vínculos.

Referências

- Barone, A. C. C. (2021). Liberdade e punição: O que se reivindica na disputa pela identidade racial no bairro da Liberdade? *Cadernos Proarq*, 36, 74–92.
- Carvalho, P. M., & Bastos, R. L. (2024). Sítio arqueológico do Quilombo Saracura: A insurgência do movimento negro pelo direito à memória na cidade de São Paulo. *Revista de Arqueologia*, 37(2), 81–101. <https://doi.org/10.24885/sab.v37i2.1159>
- Castro, M. S. de. (2008). *Bexiga: Um bairro afro-italiano*. Annablume.
- Dussel, E. (1994). 1492: *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación / Plural Editores.
- Fanon, F. (2002). *Les Damnés de la Terre*. La Découverte.
- Hartman, S. (2020). Vênus em dois atos. *Revista Eco-Pós*, 23(3), 12–33. <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>
- Lima, A. L. L. de. (2020). Vestígios de um quilombo paulistano: Uma análise da paisagem arqueológica do bairro do Bixiga. *Argumentos - Revista do Departamento de Ciências Sociais da Unimontes*, 17(1), 153–177. <https://doi.org/10.32887/issn.2527-2551v17n1p.153-177>
- Lucena, C. T. (1984). *Bairro do Bexiga: A sobrevivência cultural*. Brasiliense.
- Maffesoli, M. (1999). *La violence totalitaire : Essai d'anthropologie politique*. Desclée de Brouwer.
- Mbembe, A. (2001). Formas africanas da escrita de si. *Estudos Afro-Asiáticos*, 23(1), 195–251.
- Mbembe, A. (2017). *Crítica da Razão Negra*. Antígona.
- Mignolo, W. D. (2011a). *The darker side of Western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.
- Mignolo, W. D. (2011b). *Historias locales, diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Oliveira, E. (2007). *A ancestralidade na encruzilhada: Dinâmica de uma tradição inventada*. Gráfica e Editora Popular.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11–20.

- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas* (p. 117–142). Clacso - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Rolnik, R. (1989). Territórios negros nas cidades brasileiras: Etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, 17, 1–17.
- Rolnik, R. (1997). *A cidade e a lei: Legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*. Studio Nobel.
- Rolnik, S. (2014). *Cartografia sentimental: Transformações contemporâneas do desejo*. Ed. UFRGS Editora Sulina.
- Sharpe, C. (2023). *No vestígio: Negridade e existência*. Ubu Editora.
- Silva, D. K. M. da. (2026a). Um quilombo na paisagem urbana de São Paulo: Práticas comunicacionais e disputas pela memória no Bexiga. *Anais do 35º Encontro Anual da Compós*, 35, 1–24.
- Silva, D. K. M. da. (2026b). Cartografando ancestralidades em territórios digitais-informacionais. *Anais do 49º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 49, 1–11.
- Simas, L. A., & Rufino, L. (2018). *Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas*. Mórula.
- Sodré, M. (2002). *O Terreiro e a Cidade: A forma social negro-brasileira*. Vozes.
- Sodré, M. (2017). *Pensar Nagô*. Editora Vozes.
- Wallerstein, I. (2006). *European universalism: The rhetoric of power*. The New Press.