

PARTE I:

**COESÃO SOCIAL E EQUIDADE –
CIDADES HABITÁVEIS**

AS CIDADES DENTRO DA CIDADE: AS FORMAS TRADICIONAIS DE OCUPAÇÃO DO ESPAÇO COMO DEMANDA DO URBANO POSSÍVEL

Antonio Texeira Lima Junior¹
Roberta Amanajás Monteiro²
Fernanda Santa Roza Ayala Martins³
Carolina Carret Hof⁴

“A cidade onde vivo e outras cidades, são essas tensões lúdicas e libidinosas que consigo atinar quando não atiram em mim.”

(Éle Semog – Lugar de viver)

1 INTRODUÇÃO

A fotografia das cidades brasileiras do século XXI é a fotografia da vida sitiada, interdita, comprimida na hipertrofia do tempo morto, que não se presta ao registro da memória afetiva (Bosi, 2003). Todos os dias, grande parte da população passa pela experiência de vida, trabalho e morte nas grandes cidades brasileiras. Cenas parecidas repetem-se em distintas metrópoles: ir e vir de pessoas que não se tocam e mal se veem; ruas desertificadas entre concretos verticais; passeios comprimidos pela vida em condomínio; complexos suntuosos de compras ao lado de igrejas faraônicas; ônibus superlotados espremidos por uma multidão de pequenos carros; guerra civil nas periferias transformadas em campo de guerra; grupos subalternizados revistados em operações policiais rotineiras; a compressão do tempo espremendo pessoas socializadas para dedicar a inteira existência da vida à exploração nas relações de trabalho.

1. Técnico de planejamento e pesquisa na Diretoria de Estudos e Políticas Sociais (Disoc) do Ipea. *E-mail*: <antonio.junior@ipea.gov.br>.

2. Doutoranda em direito na Universidade de Brasília (UnB) e pesquisadora colaboradora do Projeto Habitat na Diretoria de Estudos e Políticas Regionais, Urbanas e Ambientais (Dirur) do Ipea. *E-mail*: <roberta.monteiro@ipea.gov.br>.

3. Analista técnica de políticas sociais na Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). *E-mail*: <fernanda.martins@seppir.gov.br>.

4. Assessora técnica na Seppir. *E-mail*: <carolina.hofs@seppir.gov.br>.

A violência que se espalha como norma da vida no mundo urbano é uma das manifestações dos princípios de hierarquização social que estruturam as relações de poder no tempo e no espaço. Parte significativa desta violência tem, no corpo e na vida de grupos vulnerabilizados e subalternizados, a desembocadura de um amplo sistema de controle e sujeição política. Suas raízes no Brasil estão calcinadas na longa história que interliga o processo de produção das cidades como desejo de ruptura com as ordens social, econômica e ideológica embutidas nas formas organizativas herdadas do período colonial (Sodré, 2002).⁵ Os afastamentos físico, político e simbólico do elemento negro e o seu controle efetivo funcionaram de modo exemplar como o esteio de um projeto de nação em que as ideias de civilização e progresso tinham suas identidades política, social e cultural associadas à branquura. A concentração de negros nas cidades e o ciclo de rebeliões que nela teve lugar no início do século XIX despertaram nas elites o medo de uma solução haitianista como resposta ao escravismo e suas consequências. Este medo serviu, ao longo do tempo, como fermento social legitimador da produção de castigo, punição, estigmas e tecnologias de controle social, interligando subjetividade paranoica, sistema político-eleitoral, mercado de segurança, espaços exclusivos e arquiteturas (Batista, 2012; Souza, 2012). Todos esses elementos participam do processo de constituição daquilo que hoje identificamos como cidade, moldando a experiência urbana dos grupos passíveis de serem identificados com o indesejado, o abjeto e o perigoso. O afastamento do “elemento selvagem” converteu-se, desta forma, em princípio ordenador de toda a sociedade brasileira (Batista, 2003).

Ao longo do século XX, essa camada, já estigmatizada, experimentou, a cada ciclo de reformas urbanas, a deterioração das condições de vida, o confinamento e a gentrificação em cidades permanentemente marcadas pela concentração da propriedade da terra, da renda e do poder (Maricato, 2012). A ausência de alteração desse quadro permitiu que, no rápido processo de metropolização das cidades brasileiras, as desigualdades social e racial e a segregação territorial estivessem articuladas como elementos intrínsecos dos planos de desenvolvimento econômico.

Os dispositivos coloniais que integram a lógica urbana, ganham, contudo, novas formas e conteúdos. Se, em termos conceituais, a cidade é, segundo Harvey (2014), o resultado da concentração social e geográfica do excedente de produção e seu papel é similar aos gastos militares, é na guerra urbana contra os indesejáveis que o capitalismo realiza-se cotidianamente. A urbanização é, segundo o autor, uma necessidade para o capital, que, ao produzir excedentes para se reproduzir, necessita também da

5. No século XIX, a relação entre legislação escravista, usos do espaço urbano e conflitos sociais foi o ponto de confluência a partir do qual o poder público pretendeu disciplinar os negros, inclusive enquanto força de trabalho escravizada. Controlar e conter uma massa que afluía para as cidades e passava a representar um perigo constante à manutenção da ordem era o objetivo precípua de políticas e programas de controle do lazer, do trabalho, da religiosidade, das fugas e rebeliões, das formas autônomas de organização e suas manifestações distintas no tempo e no espaço (Nascimento, 2014).

urbanização para absorvê-lo. Isto dá resultado, segundo Harvey, a cidades divididas, fragmentadas, gentrificadas, polarizadas e conflitivas, dividindo as pessoas pelo tipo de consumismo acessível. Essa clivagem ganha expressão em ações de grupos privilegiados e em formas espaciais que dão contorno às cidades contemporâneas. O princípio de separação e exclusividade, que está presente nas casas e nos apartamentos brasileiros pela presença das dependências de empregada e dos elevadores de serviço, ganham formas renovadas de expressão na expansão dos condomínios privados, sintoma e modo de vida de uma sociedade baseada, sobretudo, no princípio da segurança (Dunker, 2015).

Para continuar funcionando como *locus* de investimento do excedente de capital, as cidades precisam ser objeto de permanente reestruturação urbana – a destruição criativa embutida nas políticas de revitalização. Esse processo é particularmente drástico para a população marginalizada, reforçando a violência como traço constitutivo da vida em meio urbano, absolutamente necessária para que o novo mundo seja construído sob os escombros do velho, expulsando vastos segmentos da classe trabalhadora e das populações estigmatizadas. Isto coloca o deslocamento, a desapropriação, a especulação imobiliária, o valor da terra urbana e a expropriação como elementos permanentes da acumulação de capital realizada por meio do desenvolvimento urbano (Harvey, 2014).

O urbano constitui-se, portanto, como campo vivo de conflitos e disputas, em que os enfrentamentos e as contradições não deixam espaço para incursões teóricas afastadas de qualquer perspectiva dialética. A cidade, seguindo Lucio Kvarick (1993), é a forma petrificada da divisão social do trabalho, expressão dos processos de desterritorialização e reterritorialização, teia de relações sociais que coloca em permanente tensão expropriadores e expropriados. Lugar de tensões sociais, de encontros e desencontros, de relações sociais e econômicas complexas, de sociabilidades variadas, fluidas, mais ou menos permanentes, de acordo com o período histórico que se queira analisar.

Como território atravessado por conflitos e disputas, suas contradições expressam-se também sob a forma de sujeitos coletivos organizados que demandam institucionalidades e constroem clandestinidades. Assim, a deterioração das condições de vida foi acompanhada, ao mesmo tempo, pelo fortalecimento de inúmeras organizações debruçadas sobre a experiência de vida nas grandes cidades. Organizações que deixam de ser os meros efeitos colaterais de uma sociabilidade bárbara para assumir a dianteira de sua própria existência no debate sobre viver, morrer e trabalhar dentro delas. Esta existência, ainda que clandestina, confronta, pelo simples fato de existir, a tendência à homogeneização do espaço, transformando a cidade não só no palco, mas no objeto das lutas e reivindicações.

Ante o recrudescimento de processos expropriatórios na atualidade, quais são as condições para a reprodução de formas tradicionais de uso e ocupação do solo urbano?

De que forma esses grupos ajudam a construir a cidade fragmentada e clivada por conflitos? De que modo essas territorialidades sobrevivem e quais são suas demandas? Por fim, como organismos e instituições públicas conferem reconhecimento à sua existência física e simbólica?

Esse é o sentido precípua deste capítulo: trazer para o centro do debate público as cidades construídas por grupos subalternizados em resposta à relação histórica de abjeção do qual foram objeto. Analisaremos, de forma emblemática, o caso das etnias ciganas e dos povos e das comunidades tradicionais de matriz africana, dois grupos populacionais com territorialidades distintas, mas submetidas, cada uma de sua forma, a processos múltiplos de rejeição social. Pretende-se apontar também as respostas políticas e institucionais que conferem algum nível de reconhecimento público às suas demandas, bem como os seus limites. O cotejo dessas experiências, ao fim e ao cabo, nos permitirá encarar as formas possíveis de vida cotidiana na cidade, capazes de permitir aos seus habitantes a fruição de um tempo carregado de significados afetivos e permeado por formas diversas de viver (Lefebvre, 2008).

2 TERRITORIALIDADES ÉTNICO-RACIAIS NA ERA DO ESPAÇO GLOBAL HOMOGÊNEO

A cidade é mais do que o registro negativo de um tempo e é preciso observá-la com rigor se quisermos escapar de descrições simplórias. No inusitado encontro entre Marco Polo e Kublai Khan construído pelos traços imaginários de Italo Calvino, o viajante veneziano descreve em metáforas e alegorias as geografias delicadas e escondidas das incontáveis cidades que compunham o Império Mongol. O registro do encontro imaginário desses dois personagens da história é o complemento de um poder sempre incompleto: o imperador supunha ter o domínio pleno de seu próprio império, à medida que o conhecesse. Marco Polo fora assim imbuído da missão de se transformar nos olhos, no tato e no olfato do imperador, a despeito da força e da posição que possuía. Para transmitir as suas observações da forma mais rica possível, Marco Polo aprendeu a língua tártara e tantos outros dialetos, fazendo de suas narrativas descritas em textos curtos a mais precisa e metafórica descrição que Kublai Khan poderia receber (Calvino, 1990).

Em diversas descrições, Marco Polo revela as cidades para além de suas geometrias, edificações, monumentos, números e características físicas. Cada cidade apresenta, entre ruas, canaletas e esquinas, a força própria da existência humana, a onipresença do inconfundível e magnífico que mora no cotidiano invisível. Cidades são representadas pela força poética do banal. A cidade não oficial, que mora no detalhe do solo, que não ganha reconhecimento nos nomes que lhe servem de referente no mundo. O *locus* da experiência que se desdobra no gesto, no olhar, no andar encontrado e encarnado nas relações sociais que fazem da cidade a possibilidade da festa, do imprevisível e diverso (Lefebvre, 2001). Pois a cidade foi e é, desde sempre, não só a morada das lutas e dos

conflitos em termos concretos: ela é também a expressão daquilo que insiste em não desaparecer ante a força do tempo e das transformações que a generalização da forma mercadoria lhe impõe. Ela é expressão sempre rugosa do tempo histórico, revelando, em suas múltiplas faces, as rupturas e a força do passado e suas continuidades metamorfoseadas no tempo presente (Santos, 2006).

Contudo, o desenvolvimento de uma sociedade organizada em bases capitalistas, governada à base de uma racionalidade democrática e igualitária, concretamente construída por instituições responsáveis pela mediação impessoal das relações e sob o monopólio da violência do Estado, supôs uma perspectiva civilizatória que dissolveria as condições de classe, etnia e raça como elementos determinantes das posições dos indivíduos e grupos sociais (Wacquant, 2008). A urbanização assumiria um importante papel nesse processo, desestruturando e desarticulando formas tradicionais de produção e ocupação do espaço, em face de um novo modo de vida agora organizado pela capacidade de consumo e pelas credenciais educacionais e seus efeitos sob uma estrutura ocupacional competitiva e meritocrática.

Com a dissolução de elementos como classe, etnia e raça, restaria uma sociedade homogênea e unificada em uma estrutura global de classes que conduziria os resquícios da velha sociedade ao desaparecimento completo. A dissolução do tradicional dar-se-ia em face de um indivíduo livre e empreendedor. Fora da circunscrição dos indivíduos livres restariam apenas agrupamentos atrasados, empobrecidos, resquícios de uma história com pouca capacidade de resistir à força do tempo. Como aponta, porém, Wacquant, desde os anos 1990, distúrbios sociais e explosões urbanas de revolta atravessados por conflitos étnico-raciais surgiram mesmo em países em que a força dos impulsos modernizantes teria realizado, de forma plena, sua obra homogeneizante (Wacquant, 2008).

A tradição acadêmica brasileira tendeu a desassociar o debate étnico-racial dos processos de segregação socioespacial e da produção do urbano. Assim, os impactos negativos do estigma, da discriminação e do racismo sobre as formas de apropriação do espaço urbano nunca foram devidamente tratados ou respondidos em termos políticos na profundidade que demandam (Campos, 2012). Pois, em última análise, o processo de metropolização e expansão do urbano produziu e reproduziu novos pobres permanentemente racializados (*op. cit.*).

Assim, ao contrário do que acreditavam distintos estudiosos de matrizes teóricas diversas, a cidade é ainda o palco do diverso. No recôndito dos becos sem saída vive outra cidade que resiste à força homogeneizadora dos acontecimentos. Cidade que se aloja no tempo histórico e que revela a presença ativa de sujeitos, grupos e territórios que não foram relatados nas formas oficiais de representação da cidade concreta. Os territórios que dão novos tons e cores à vida urbana e que possuem, em seu conteúdo, a força dinâmica de processos históricos atravessados

por contradições. Tratar dos aquilombamentos, dos terreiros afro-religiosos, de múltiplas territorialidades negras, ciganas e clandestinas inscritas em redes urbanas é tratar, pois, da cidade escondida dentro da cidade, das múltiplas formas de viver e habitar, em que a vida se estabelece em relação com o possível e o imaginário (Lefebvre, 2008).

Se a organização hierarquizada das relações sociais compreende múltiplas formas de dominação, exploração e conflito, nela também se expressam formas múltiplas de contestação que articulam religião, cultura, trabalho, corporeidade, gênero, classe e cidade (Santos, 2012). A experiência de desejo, repulsa, tolerância, espanto e abjeção que instituem fronteiras invisíveis no espaço social é também lida e apropriada por esses grupos, que aprendem, na prática, as possibilidades e os limites da vida vivida. As possibilidades foram historicamente amplificadas pela construção de espaços em que sua identidade é valorizada, instituindo relações de pertencimento, memória, ajuda mútua e poder individual e coletivo.

Esses territórios, porém, são impactados pelos novos processos socioespaciais em curso, pois, no século que se inicia, o urbanismo brasileiro afina-se com as tendências hegemônicas da globalização: as cidades têm sido modificadas para que elas mesmas sejam fonte de lucro, transformando o mercado no elemento mediador do planejamento e das intervenções urbanas. Cidades competitivas, capazes de atrair capitais e novos negócios, com ênfase em atividades turísticas e grandes eventos, passaram a representar um novo estágio de desenvolvimento urbano (Vainer, 2012). O mercado imobiliário cresceu a taxas expressivas nos últimos anos, verticalizando bairros e incorporando novos territórios aos circuitos de acumulação do capital.

Os efeitos sobre territórios ocupados por grupos estigmatizados são expressivos, pois são nas áreas degradadas, alvos da “destruição criativa” que integram as propostas de reforma urbana, que a cidade clandestina usualmente floresce. Assim, renovação urbana é o outro nome atribuído à segregação espacial, às remoções forçadas, à securitização da vida e ao alargamento dos dispositivos públicos de controle social.

Um novo urbanismo surgiu, porém, nos anos 1980, calcinado nos dispositivos constitucionais que preconizam a garantia de participação social na gestão da coisa pública e uma legislação urbanística capaz de enfrentar os desequilíbrios urbanos. O Estatuto da Cidade, instrumento que regulamenta dispositivos constitucionais concernentes à questão urbana, viria garantir a democratização da gestão, inibir o uso especulativo da propriedade urbana, promover a regularização fundiária de assentamentos irregulares, instituir política habitacional em terras públicas etc. Estes dispositivos, uma vez aplicados, permitiriam ao poder público romper com o modelo de segregação socioespacial que atravessou o processo de constituição das cidades no Brasil. Permitiria também atacar o modelo tradicional de urbanismo

calcinado em grandes obras viárias, que ainda permanece operando *pari passu* ao urbanismo de mercado.

Os sujeitos organizados sob o urbanismo de ruptura dos anos 1980 vêm disputando, em diferentes fóruns e campos de debate público, a necessidade de adotar uma Nova Agenda Urbana, capaz de pensar a cidade do futuro como resposta efetiva ao passado inscrito nas formas presentes de uma cidade excludente e exclusivista. É nessa seara que a demanda dos grupos historicamente estigmatizados ganham espaço para se afirmar como território possível e demandante de proteção pública e usufruto de uma cidade de novo tipo.

2.1 Identidade, território e o direito à cidade: a problemática das etnias ciganas no Brasil

A luta por reconhecimento é um aspecto central nos processos de formação das identidades individuais e coletivas, o que não é diferente para com as etnias ciganas no Brasil.⁶ Atualmente, no âmbito do diálogo com o Estado brasileiro, fazem-se representar três etnias: os Sinti, os Rom (ou Roma) e os Calons. Sua distinção dá-se sobre bases linguísticas, de práticas, de modos de vida e de origem. Enquanto os Rom possuem uma proximidade maior com o tronco linguístico *vlaax romani*, os Calons possuem um distanciamento maior, dada sua trajetória histórica mais intensa na península ibérica. Desta forma, embora as línguas *romanês* – falada pelos Rom – e *chibi* – atribuída aos Calon – sejam próximas, apresentam diferenças relevantes. Já os Sinti, também chamados Manouch, falam a língua *sintó*. Para além disso, destaca-se a subdivisão dos Rom entre “grandes famílias” (*natsii*) ciganas e que, no Brasil, são identificadas como Kalderash, Matchuaia, Lovara, Hororrané e Rudari (Moonen, 2011). O contexto migratório em que estão inseridas as origens étnicas dessas famílias aponta para uma grande diversidade de processos marcada por perseguição institucionalizada datada de remotos períodos da história mundial. É a partir dessas relações que esses sujeitos, genericamente designados ciganos, vêm constituindo-se. A construção das identidades ciganas no Brasil decorre de dinâmicas relacionais que remetem a diversas origens étnicas moldadas e constituídas conforme os contextos locais em que estão inseridas.

Apesar da imensa diversidade das etnias ciganas no Brasil, há variáveis constantes nas dinâmicas relacionais, sobretudo quanto ao preconceito, à discriminação e suas consequências materiais e simbólicas. As práticas sociais excludentes direcionadas a esses povos interferem diretamente no direito de existir conforme as suas tradições, sobretudo em face da negação do acesso a direitos básicos, como o direito à moradia, à educação, à saúde e à própria cidade. Bastante presente no

6. Cabe enfatizar que o termo “ciganos” deve ser entendido aqui como uma categoria analítica, pois implica uma denominação genérica para diferentes etnias que conformam o espectro de diversidades dessa parcela da população brasileira.

cotidiano das populações ciganas, os estereótipos negativos e as práticas discriminatórias vêm sendo denunciados nos mais diversos fóruns e espaços de participação e controle social.

O reconhecimento pelo Estado brasileiro desse segmento como sujeito de direitos diferenciados por sua condição de grupo étnico é bastante recente, mas já há significativos avanços legais e institucionais, além de medidas importantes para a proteção e a promoção de direitos e políticas públicas.⁷ Na perspectiva do direito ao território, cabe ressaltar o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que cria a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, cujo escopo abrange os povos ciganos, inseridos na definição de territórios tradicionais. Territórios tradicionais são definidos pelo decreto como “espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária” (Brasil, 2007). Essa noção é extremamente valiosa para a luta pelo reconhecimento dos diversos usos e práticas associadas às noções de territorialidade dos segmentos tradicionais,⁸ permitindo que o Estado reelabore suas estratégias de intervenção, garantindo as condições de reprodução social e cultural destes segmentos. No que se refere aos instrumentos de planejamento de políticas públicas, ainda no bojo das medidas para promover a manutenção das territorialidades, cabe lembrar as iniciativas voltadas para os povos ciganos nos Programas Nacionais de Direitos Humanos (PNDHs) II e III. O PNDH III dispõe de importante recomendação aos municípios e ao Distrito Federal, instando-os a contemplarem, em seus planos diretores, áreas destinadas aos acampamentos ciganos e, além disso, a garantia de infraestrutura para essas localidades.⁹ Apesar de alguns avanços normativos e institucionais que visam à garantia de direitos e à promoção de políticas públicas para esse segmento, verifica-se que a sua aplicação está bastante aquém das necessidades reais, dado que ainda não foram criadas condições para o cumprimento das medidas delineadas em torno da população cigana e que o Estado brasileiro

7. No que tange aos avanços consolidados ao longo dos últimos treze anos, no âmbito do governo federal, ressalta-se, primeiramente, a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), em 2013. Inicialmente como órgão de assessoramento direto da Presidência da República (PR), essa medida representou um grande passo em direção à construção e à implementação de políticas públicas de reconhecimento e inclusão social das etnias ciganas, na perspectiva da superação do racismo e da discriminação étnica. Frisa-se ainda, que, mediante a invisibilidade das especificidades da população cigana no âmbito da formulação das políticas públicas pelo Estado brasileiro, outro importante avanço é a instituição, por meio de decreto presidencial de 25 de maio de 2006, do Dia Nacional do Cigano, a ser comemorado no dia 24 de maio.

8. Além disso, ainda no âmbito dessa política, frisa-se a criação da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), por meio do decreto de 13 de julho de 2006, cuja composição admite representação de etnias ciganas.

9. O PNDH III, foi instituído por Decreto Presidencial nº 7.037, de 21 de dezembro de 2009, e atualizado por Decreto nº 7.177, de 12 de maio de 2010. O referido programa incorporou resoluções da 11ª Conferência Nacional de Direitos Humanos. Além disso, ainda no âmbito dos instrumentos de planejamento, salienta-se a recente publicação da Portaria nº 181, de 12 de abril de 2016, que institui o Grupo de Trabalho de Políticas para Povos Ciganos no âmbito do extinto Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos (MMIRDH). Coordenado pelo ministério citado, o grupo em apreço tem como finalidade a elaboração, o monitoramento e a avaliação do I Plano Nacional para Povos Ciganos e terá como uma de suas temáticas o acesso e a proteção dos territórios e o direito à moradia.

desconhece suas dinâmicas sociais. Além disso, a promoção do reconhecimento desses grupos e da igualdade de acesso a bens e serviços também está relacionada ao modo como o Estado intervém e opera políticas macro em nível local. Em outros termos, há de se questionar como a noção de equidade, que pressupõe um tratamento diferenciado em função de especificidades culturais e identitárias, reflete-se na prática de instituições, agentes e gestores públicos que não estão capacitados para trabalhar com a diferença e em padrões segregativos do ponto de vista sociourbanístico (Castro, 2010).

Algumas práticas restritivas e/ou violadoras de direitos são ilustrativas a esse respeito, tais como os recorrentes casos de violação do lar por agentes da segurança pública. Como a lógica dos acampamentos não é compreendida como domicílio, estes passam a atuar, inclusive de maneira violenta, dentro dos territórios ciganos sem apresentação de mandados.¹⁰ Outro problema rotineiro enfrentado pelas famílias ciganas em processo de migração diz respeito à enorme dificuldade para estabelecer acampamento temporário nos municípios brasileiros. Além disso, falta de infraestrutura e de saneamento básico ainda é realidade para um grande quantitativo de acampamentos ciganos, seja em zonas rurais ou urbanas. A escassez de dados e indicadores produzidos pelo Estado brasileiro sobre as etnias ciganas tem grande efeito sobre as políticas públicas e suas ausências. Atualmente, de acordo com a Pesquisa de Informações Básicas Municipais (Munic) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizada em 2014, existem 337 municípios com acampamentos ciganos no Brasil, sendo que, destes, apenas 73 declararam ter local destinado para esse fim e 196 declararam executar programas e ações específicos.

Outra importante fonte de informação é o Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (CadÚnico), do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), que permite identificar a condição das famílias ciganas em situação de pobreza e extrema pobreza. Atualmente, o montante total de famílias cadastradas e identificadas como ciganas no CadÚnico é de 4.243.¹¹ Constata-se, no entanto, que o montante populacional identificado no CadÚnico e o quantitativo de acampamentos verificados na pesquisa Munic/IBGE ainda estão longe de retratar a complexidade e a diversidade do universo dos povos ciganos no Brasil, seja no que tange aos aspectos socioeconômicos, seja no que diz respeito à distribuição espacial desses grupos. Ocorre que os instrumentos de coleta de informações demográficas, espaciais e sociais, oficiais ou não, contemplam estes grupos como qualquer aglomerado populacional, sendo necessário ao Estado recriar

10. A luta pela inviolabilidade da moradia ocupa papel de destaque na agenda de demandas dos povos ciganos no Brasil. Atualmente, está em análise na Câmara dos Deputados o Projeto de Lei nº 7.774/2014, que proíbe a invasão de tendas em acampamentos ciganos.

11. Dados fornecidos pelo CadÚnico. Mês de referência: outubro de 2015.

seus instrumentos de coleta à luz das especificidades das etnias ciganas no Brasil, considerando suas formas de ocupação dos espaços e de organização social.

Nesse sentido, cabe destacar alguns apontamentos e reflexões acerca dos processos de territorialização das etnias ciganas. Alexandra Castro, em artigo acerca da população cigana em Portugal, chama atenção para um problema comum ao caso brasileiro. Segunda a autora, os discursos acerca das condições de mobilidade desses povos tendem para uma adesão ao pressuposto acrítico de que a maioria das famílias optam por um modo de vida itinerante. Assim, como reflexo da ausência de compreensão sobre as formas como os próprios ciganos vivenciam a relação entre itinerância e fixação, são ignoradas suas dificuldades de acesso a habitação (Castro, 2010, p. 3). Esse pressuposto tende a refletir as assimetrias do campo social, em que as diferenças são exacerbadas e legitimadas e depois usadas como instrumentos de distinção e dominação. Assim, o processo de territorialização destes povos é utilizado como forma de reforçar e normalizar as diferenças sociais, dispensando-lhes os mecanismos institucionais de vigilância e controle que conduzem à mobilidade forçada. Em outros termos, a diferença aqui deve ser definida como a produção política do estranhamento pelo aparelho do Estado, tornando os povos ciganos a representação concreta do indesejado.

Dessa forma, deve-se reconhecer que as noções e as práticas de territorialidade das etnias ciganas no Brasil não são homogêneas e manifestam-se de diversas formas, as quais perpassam a relação entre a mobilidade e a fixação. Para os grupos cuja mobilidade é permanente, sobressaem à noção de territorialidade os acampamentos, os itinerários e os pontos de pernoite (Rezende, 2006). No entanto, também existem grupos de etnias ciganas assentados em centros urbanos e áreas rurais de maneira “permanente”, o que não exclui seus processos de trânsito pelo território nacional. Essa realidade pode ser observada, por exemplo, em três casos emblemáticos, como os Calons de Sousa¹² na Paraíba; os Calons de São Gabriel, em Belo Horizonte;¹³ e os Calons do Distrito Federal.¹⁴ Os dois últimos casos resultaram na destinação de terras do estado e da União, respectivamente, para o usufruto dessas comunidades tradicionais, contribuindo para a redução das desigualdades sociais e territoriais e para a promoção da justiça social. No caso do Distrito Federal, o processo de cessão de terras, finalizado em 2015, contemplou duas áreas distintas destinadas ao governo do Distrito Federal, pela União, para o usufruto de dois grupos

12. Segundo o estudo de Robson Siqueira (2014), os Calons estão há quase trinta anos habitando o município de Sousa, na Paraíba, e atualmente centenas de famílias vivem no município de Jardim Sorrilândia em um território com dois ranchos (o rancho “de cima” e o rancho “de baixo”) e um setor de moradia mista, chamado Várzea das Almas, em que coabitam ciganos e não ciganos.

13. Os casos dos grupos Calon de São Gabriel, em Belo Horizonte, e Calon do Distrito Federal chamam atenção devido aos processos de regularização fundiária que representaram importante avanço no reconhecimento destes grupos e na garantia do direito à moradia.

14. Outro exemplo de acampamento cigano fixo pode ser apreendido em estudos como o de Ademir Vaz (2010) sobre territorialidade cigana no município de Ipameri, em Goiás.

ciganos Calon. Atualmente, habitam nesses territórios mais de 150 famílias e em ambos os acampamentos sobressaem as relações de territorialidade imprimidas nos espaços concedidos pela União. Em visita às comunidades, observa-se que o território é de fato o espaço físico apropriado, lugar em que passaram a se organizar social, cultural e politicamente. A forma como as barracas estão dispostas e os espaços reservados para a roça e para o uso coletivo expressam as lógicas culturais e identitárias das comunidades presentes. Ali, o espaço é apropriado e ressignificado de forma a atender às necessidades prementes à manutenção da identidade Calon, tornando-se a base do trabalho, da residência e das trocas materiais.¹⁵ Apesar das graves ausências de serviços e políticas públicas verificadas nos territórios citados, é importante enfatizar a dimensão das relações de territorialidade que as famílias imprimiram nos terrenos cedidos. Nesses espaços, constituem e fortalecem sua identidade, edificam suas formas de sobrevivência e seus modos de vida, organizando-se política e socialmente no território que lhes foi concedido. Assim, no usufruto dos recursos territoriais, materiais e simbólicos, as comunidades tradicionais traçam uma territorialidade própria.

Dessa forma, a busca pela efetivação dos direitos das etnias ciganas no Brasil deve ser observada a partir do reconhecimento de sua exclusão sistemática e pela necessidade de políticas públicas que considerem suas especificidades. Como observado, sobressai a enorme diversidade das formas de uso e da noção de território, sempre marcadas pela relação entre fixação e mobilidade.

2.2 Os povos e as comunidades tradicionais de matriz africana e o direito à cidade

Os territórios tradicionais de matriz africana constituem-se nas comunidades, em espaços urbanos e rurais, que cultivam e celebram valores da cosmovisão e das culturas africanas trazidas e mantidas no Brasil. Esses mesmos povos e comunidades são reconhecidos por algumas políticas públicas como povos e comunidades de terreiro, povo de santo, povo de axé, entre outros.

Em 2013, durante a III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Conapir), foi apresentada, pela sociedade civil, uma série de conceitos e categorias que deveriam ser incorporados pelo Estado brasileiro no processo de construção do I Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. *Povos tradicionais de matriz africana* são definidos no documento (Brasil, 2013) como o “conjunto dos povos africanos para cá transladados, e às suas diversas variações e denominações originárias dos processos históricos diferenciados em cada parte do país, na relação com o meio ambiente

15. É importante destacar que, em diálogo com representantes de ambos os territórios, nota-se que a fixação é uma aspiração, ao passo que a vida nômade é fruto da violência característica do preconceito e da discriminação social. Demonstram, portanto, desejo de desenvolver nos territórios atividades geradoras de renda e fortalecedoras de sua identidade, além de garantir educação às crianças e aos jovens.

e com os povos locais” (*op. cit.*). Por sua vez, comunidades tradicionais de matriz africana são definidas como:

territórios ou casas tradicionais constituídos pelos africanos e sua descendência no Brasil, no processo de insurgência e resistência ao escravismo e ao racismo, a partir da cosmovisão e ancestralidade africanas, e da relação desta com as populações locais e com o meio ambiente (Brasil, 2013).

Essas comunidades definem-se, portanto, para além do elemento religioso, representando uma espécie de contínuo civilizatório africano, baseado em vivência comunitária e na constituição de uma extensa rede de solidariedade e acolhimento.

As comunidades tradicionais de matriz africana constituem sistemas de aliança, que são fulcrais na construção e na manutenção de um território, na medida em que, entre seus membros, são restituídos os laços de sangue de maneira a ligar a todas e todos horizontalmente, estabelecendo um parentesco comunitário, recriando laços à semelhança das linhagens e de formas da família estendida africana (Santos, 1976). Historicamente, é a relação com a ancestralidade por meio das práticas rituais que permitiu o reagrupamento dos africanos e seus descendentes, sendo um “fator de coesão” que deu lugar à formação de grupos e associações cujos sistemas de crenças – resultado de heranças étnicas e acomodações sociohistóricas – veiculam maneiras particulares de interrelacionamentos, normas, ações e valores que convertem os agrupamentos em verdadeiras comunidades com características peculiares.

Historicamente, esses territórios tradicionais mostraram-se lugares essenciais de resistência e resiliência de práticas da cultura negra trazida de diferentes lugares da África para o Brasil. Sodré (1988) indica que os terreiros ou as roças, como também são conhecidos os territórios tradicionais, são uns dos principais espaços de sociabilidade na história do negro no Brasil e que nasceram em ambientes de grandes dimensões, com ampla área verde e afastados do centro das cidades, sendo incorporados aos espaços urbanos na medida em que se expandiam os limites dos municípios. Constituem, portanto, a memória viva da resistência negra no Brasil, de valor simbólico intangível.

Como lugar de memória de um povo, esses territórios não são passíveis de serem inscritos no plano jurídico-formal na dicotomia público/privado. A sua posse, embora esteja comumente reconhecida em nome de um sujeito individual, é, de fato, uma propriedade social fundamentada na manutenção de bens coletivos que não são tutelados pelo Estado e que também se encontram fora do âmbito do mercado. Os conceitos de público e privado usualmente empreendidos não correspondem, pois, às necessidades dos povos e das comunidades tradicionais e tampouco às suas realidades cotidianas, como nos ensina Aníbal Quijano (1988).

Esses territórios são, portanto, lugares sagrados que guardam os elementos cotidianos e rituais da ligação dos indivíduos com sua ancestralidade, fundamental para entendermos a maneira como estes organizam-se espacialmente (Parés, 2007). Territórios identificados como sagrados por um grupo determinado dotam esses mesmos espaços de sentimentos e significados (Deloria Junior, 1994), baseado em valores de afiliação e vinculação social, afetiva, material, simbólica e ritual, que marcam a sua pertença identitária.

Pode-se traduzir, em outros termos, a relação particular dos povos tradicionais com seu respectivo território por intermédio da categoria “cosmografia”. Tal como Little (2002) define, entende-se cosmografia como:

os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (Little, 2002, p. 4).

A ocupação do espaço compreende uma ocupação ritual e uma para moradia (Rêgo, 2006), que são de fundamental importância para a manutenção da tradição, da cultura, dos laços entre os indivíduos, da memória e da garantia de uma vida coletiva. Esse modelo espacial, embora delineado por duas áreas distintas, as relacionam. As instalações físicas precisam comportar os filhos de santo e os visitantes eventuais. A área verde é destinada ao cultivo de ervas e plantas que integram a ritualística fundadora, constituindo também um importante saber medicinal (Pires, 2012). A parte reservada à área verde, porém, em virtude da pressão fundiária nas grandes cidades, está, em muitos casos, fora das fronteiras da casa ou do que Elbein dos Santos denomina de “espaço urbano” (Brasil, 1999).

A diminuição do espaço físico ocupado por essas comunidades vem acarretando problemas inúmeros, como a ocorrência de superpopulação relativa e a necessidade de alterar os ritos que integram a tradição familiar/comunitária (Pires, 2012). Ressalte-se que a relação de interdependência dos povos tradicionais de matriz africana com o meio ambiente natural não é meramente funcional, pois é esta relação que constitui a base de sua identidade, concentrada na máxima “*Kwosi ewé, Kwosi òrisá*” (sem folha não há orixá). Com a diminuição do espaço ocupado nos terreiros, a escassez de ambientes naturais (matas, rios, cachoeiras e lagoas) e a imprescindibilidade da área verde para a prática ritual, os parques de preservação têm sido muito utilizados pelos seus praticantes. Porém, em inúmeras cidades, o acesso a estes parques, já considerados sítios sagrados pelo seu uso ritual, tem sido proibido pela aplicação de uma política ambiental ortodoxa, algo que pode ser bem definido como racismo ambiental.

Em uma leitura do processo de desterritorialização e desapropriação dessas casas e territórios, Rêgo (2006) o mostra como consequência das políticas de “modernização” que implicaram, em regra, a submissão dessas comunidades a uma violência sistemática. Com efeito, o urbanismo que se desenvolveu no Brasil tem como uma de suas principais características a associação da modernização e do desenvolvimento urbano à realização de uma autêntica limpeza étnico-racial (Santos, 2012). Em outros termos, pretendeu-se europeizar as cidades e desafricanizar as formas de ocupação do espaço, garantindo-se, assim, a constituição de uma urbe branca, signo politicamente associado à ideia de civilidade. A permanência destes territórios, a despeito da modernização excludente do espaço urbano, deu-se à base do convívio com práticas sociais e estatais repressivas. A exposição destas comunidades à sucessivas violações do patrimônio material e imaterial ameaçam não só os espaços físicos, mas suas práticas culturais e artísticas tradicionais.

Podemos sistematizar os desafios do Estado ante a elaboração de políticas para os povos tradicionais de matriz africana como de duas ordens. Uma, da garantia do acesso institucionalizado aos territórios tradicionais e seus recursos, e outra, da promoção de políticas de inclusão e acesso diferenciado aos bens e serviços públicos de caráter universal. Para tanto, há que se garantir espaços mais democráticos para a gestão partilhada e de fato inclusiva destes territórios nas cidades, andando a par e passo com o conhecimento e a sabedoria tradicional (Brasil, 2010).

3 A NOVA AGENDA URBANA E AS DEMANDAS POR UMA NOVA CIDADE

Desde os anos 1980, tal como já apresentado neste capítulo, vêm se acirrando as disputas em torno do urbanismo e dos projetos de cidade impostas por um modelo desenvolvimentista e de mercado que coloca em pauta, entre outras questões, a garantia do cumprimento dos direitos. Um dos momentos importantes da construção dessa agenda vem sendo impulsionado pelas Conferências das Nações Unidas sobre Habitação e Desenvolvimento Sustentável (Habitat) que, em outubro de 2016, chega na sua terceira edição. A Habitat III traz como objetivo renovar os compromissos políticos, consolidando uma Nova Agenda Urbana e avaliar as cidades nos últimos vinte anos.

O processo de construção da Nova Agenda Urbana pode ser dividido em três momentos. O primeiro momento são os relatórios nacionais, em que os Estados-membros da Organização das Nações Unidas (ONU) foram instados a encaminhar sobre seis temas: *i*) questões demográficas urbanas; *ii*) planejamento urbano e territorial; *iii*) meio ambiente e urbanização; *iv*) governança urbana e legislação; *v*) economia urbana; e *vi*) habitação e serviços básicos.

O Brasil encaminhou o relatório nacional à ONU, em que apresenta a cidade como o território fundamental para pensarmos o desenvolvimento humano, sob a

perspectiva do debate do direito à cidade. Ao fazer um diagnóstico das cidades brasileiras, o relatório reconhece que houve um desenvolvimento do quadro normativo dos direitos e de consolidação das instituições no Brasil desde a Habitat II. Entretanto, aponta que o país não conseguiu superar antigos desafios, como a universalização de acesso a equipamentos, bens e serviços urbanos, especialmente para as populações vulneráveis.

O relatório ainda demonstra o crescimento acelerado das cidades, com altas taxas de urbanização, chegando a 84% no ano de 2010. Embora não seja um fato novo no Brasil, o documento ressalta a importância de observarmos a transformação dos seus componentes e, neste sentido, aponta os seus impactos para determinados grupos, como mulheres, idosos, jovens, negros e outros (Ipea, 2016).

Um segundo momento de construção da Nova Agenda Urbana são os encontros temáticos ou regionais, dos quais participam Estados-membros e outros agentes interessados (UFBA, 2016).

O terceiro momento de construção da Nova Agenda Urbana, por fim, ocorreu com a elaboração de dez documentos técnicos, os *policy units*, feitos por especialistas que analisam áreas específicas de temas urbanos e visam construir recomendações de política independente sobre o desenvolvimento urbano.

O direito à cidade foi abordado no *policy unit* 1. De acordo com o documento, as cidades devem ser livres de todas as formas de discriminação, garantindo-se inclusão cidadã, a participação política, os espaços públicos, o respeito à igualdade de gênero, a diversidade cultural, o meio ambiente saudável e a economia inclusiva. O *policy unit* 1 questiona o modelo urbano mundialmente adotado, recomendando a busca por “cidades para as pessoas e não para o lucro”. Para tal, indica a necessidade de atenção especial aos grupos marginalizados e das pessoas que vivem em condições de vulnerabilidade, tais como os trabalhadores urbanos informais, os grupos étnicos, as pessoas com deficiência, os jovens, as mulheres, além de outros grupos tradicionalmente excluídos e/ou invisibilizados enquanto demandantes de políticas urbanas (UN, 2016a).

Embora o processo preparatório para a Habitat III aborde o direito à cidade, o resultado da construção do seu primeiro esboço, o *Zero Draft Outcome Document of The New Urban Agenda*, trata o direito à cidade como sinônimo de “cidade para todos” (UN, 2016b). Em resposta, a sociedade civil brasileira manifestou-se no documento *Carta da Sociedade Civil Brasileira sobre a Nova Agenda Urbana*, criticando a equivalência entre os conceitos e afirmou que “cidade para todos” é um conceito que se relaciona prioritariamente com a dimensão da igualdade e da não discriminação nas cidades, enquanto o conceito de direito à cidade é muito mais amplo que articula as diversas dimensões das cidades e da vida urbana (Organizações da Sociedade Civil Brasileira, 2016).

A *Carta da Sociedade Civil Brasileira sobre a Nova Agenda Urbana* ressalta a invisibilidade das desigualdades e das exclusões vivenciadas nas cidades, afirmando que o *Zero Draft Outcome Document of The New Urban Agenda* centra-se na “pobreza urbana e no tratamento dos cidadãos vulneráveis apenas através do componente renda, deixando de avançar do ponto de vista das desigualdades socioterritoriais” (Organizações da Sociedade Civil Brasileira, 2016).

O *Zero Draft Outcome Document of The New Urban Agenda* apresenta uma concepção de direito à cidade fundamentada na concepção de igualdade por meio de um modelo de uso e ocupação do território e de “pessoa urbana” que expressa uma noção de indivíduo em que outras culturas e formas de se organizar não encontram canais públicos de reconhecimento. Os documentos, embora indiquem a vulnerabilidade a que estão submetidos determinados grupos no espaço urbano, mantêm o debate em torno de um projeto de cidade em que modalidades diversas de uso e ocupação do território não existem.

O debate sobre grupos vulneráveis aparece desde a Habitat I (Conferência das Nações Unidas sobre Assentamentos Humanos), remontando à própria finalidade da ONU. A Habitat I ocorreu em 1976 na cidade de Vancouver, quando o mundo vivenciava pela primeira vez um crescimento exponencial da urbanização. Àquela época, as projeções que apontavam o crescimento exponencial da população urbana nas décadas seguintes indicavam inúmeros desafios, tais como a expansão dos assentamentos irregulares e da pobreza; incremento da população em situação de desabrigo; insuficiência dos serviços públicos e infraestrutura urbana; falta de equipamentos de saúde e educação capazes de atender à demanda; problemas de mobilidade urbana; poluição e degradação do meio ambiente, entre outros. Esses motivos eram suficientes para sustentar a necessidade de conduzir a questão urbana como pauta em conferências globais.

A Habitat I resultou em dois documentos: a *Declaração de Vancouver sobre Assentamentos Humanos* e o *Plano de Ação da Habitat I*, que tiveram como foco a melhoria da qualidade de vida nas cidades, especialmente os assentamentos informais e as ocupações precárias, em razão da prevalência da falta de acesso aos bens e serviços fundamentais à vida digna, como água potável, saneamento básico, infraestrutura urbana e emprego (Balbim e Amanajás, 2015).

A *Declaração de Vancouver* (UN, 1976) estabelece, ainda, uma associação entre os problemas sociais e o desenvolvimento das nações e considera como inaceitáveis as condições em que vive um grande número de pessoas nos assentamentos humanos, tendo como recomendações: o planejamento e a regulação do uso do solo, a proteção do meio ambiente, o atendimento às necessidades das mulheres e jovens e das populações afetadas por desastres naturais (Antonucci *et al.*, 2010, p. 32-33).

Um importante legado da Habitat I foi iniciar, nos fóruns multilaterais, o debate sobre a concepção de moradia correlacionada com a garantia de acesso aos serviços e à infraestrutura urbana, atendendo às especificidades de determinados grupos vulneráveis, como mulheres e jovens.

Na Habitat II, ocorrida em 1996 na cidade de Istambul, 43,5% da população mundial vivia em cidades, momento em que o processo crescente de urbanização convivia também com o aumento da pobreza nos centros urbanos (Antonucci *et al.*, 2010, p. 45-47). Esse foi o pano de fundo que deu origem aos objetivos da Habitat II. Segundo a Resolução nº 47/180, eram: alcançar, em longo prazo, melhorias no ambiente de vida de todas as pessoas em bases sustentáveis, com atenção especial às necessidades das mulheres e grupos vulneráveis e adotar uma declaração e um plano de ação (Alves, 2001).

A Habitat II deu resultado à Declaração de Istambul sobre Assentamentos Humanos e ao plano de ação (Agenda Habitat). A declaração apontava novamente a preocupação com a observância com determinados grupos, como mulheres, crianças e jovens, em temas como segurança, saúde e vida adequada. Indicou como meta universal a construção de condições concretas que garantam aos grupos e indivíduos uma moradia adequada. Esta adequação significava associar aos assentamentos humanos a segurança, a saúde, o trabalho, a sustentabilidade, a igualdade etc. Para tanto, a declaração afirma que:

deveremos intensificar nossos esforços para erradicar a pobreza e a discriminação, para promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais para todos e garantir as necessidades básicas, como educação, nutrição e serviços de saúde vitalícios e, principalmente, moradia adequada para todos. Com essa finalidade, nós nos comprometemos a melhorar as condições de vida em assentamentos humanos de forma consonante com as necessidades e realidades locais (UN, 1996).

Os documentos resultantes das conferências Habitat I e II apresentam um esforço em direção ao reconhecimento de uma pluralidade de sujeitos nas cidades, de grupos vulnerabilizados em virtude das formas precárias de inserção no espaço urbano. Entretanto, avançou muito pouco na construção de um modelo de desenvolvimento urbano capaz de atacar os elementos que estruturam de forma permanente a segregação socioespacial.

A Habitat III, neste sentido, é a oportunidade de avançar em direção a um modelo de cidade ancorada em formas múltiplas, coletivas e difusas, de organização e uso do território. Garantir a possibilidade de existir e coexistir é o primeiro passo para o agenciamento de uma cidade radicalmente democrática e viva.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O dinheiro que inundou as cidades brasileiras nos últimos anos deu resultado à asfixia das possibilidades de viver e construir cotidianamente um urbano capaz de acolher o diverso. Diante de uma demanda reprimida por saúde, segurança, trabalho e moradia em condições dignas, o urbanismo de mercado respondeu com um modelo de ocupação do espaço ancorado em padronização, monotonia, desertificação, clausura, expulsão e abjeção. Este modelo tem expressão concreta nos prédios de luxo insípidos e inodoros, na estética exclusivista do *shopping center*, nos condomínios de baixa renda conformando novas margens urbanas, nas ruas vazias, nas avenidas que não conduzem a lugar nenhum, nos sistemas de segurança estruturados sobre o princípio da separação, nas arquiteturas que fizeram da vida urbana uma experiência cotidiana de morte (Jacobs, 2014).

Indivíduos e grupos sociais, uma vez submetidos ao processo de etiquetamento, estão sujeitos ao princípio geral de suspeição e estranhamento. Tudo aquilo que está fora dos lugares social e economicamente demarcados não merece existir. Tensão, expropriação e desenraizamento passam a ser características fundantes daquilo que hoje conhecemos por urbano.

Na contramão desse processo, porém, situam-se os processos de construção identitária dos povos e das comunidades tradicionais, pautados pelas relações cotidianas com o espaço e pelo conhecimento tradicional associado em que a memória é o elo entre gerações, articulando passado, presente e futuro. É no usufruto dos recursos territoriais, materiais e simbólicos, que as comunidades tradicionais traçam uma territorialidade própria, atravessada por resistência e resiliência, dando à vida renovados sentidos. Isto, obviamente, não se dá sem contradições, sobretudo se observarmos o processo paulatino de apropriação “turistizante” de expressões culturais étnico-raciais, em que as comunidades são engolfadas em pacotes exóticos de lazer e turismo. Nessas modalidades de reconhecimento público dos territórios tradicionais, a memória da violência urbana desaparece, bem como o corpo e as comunidades que produzem a cultura consumida.

Contudo, são esses territórios tradicionais a expressão viva da possibilidade de fazer da cidade o *locus* das modalidades diversas de viver e produzir a própria vida, em que funcionalidade, multifuncionalidade e transfuncionalidade entrecruzam-se em diferentes modalidades de construção de uma vida cotidiana “desengaiolada”, capaz de fazer da vida um encontro com o desconhecido e o não conhecido (Lefebvre, 2008). Sem recurso a uma espécie de passadismo romantizado e reacionário, estes territórios são formas, entre tantas outras, de oferecer morada ao ser humano que pede espaço para crescer e envelhecer sem empobrecer a sua própria experiência (*op. cit.*).

Trazer para o centro do debate a necessidade de garantir outras formas de realização do vivido em um contexto urbano homogeneizante, significa colocar a

subversão a serviço de uma racionalidade democrática e radical, única forma de resgatar as cidades possíveis que emergem do inesperado, dos gestos e das ações anônimas que povoam a vida urbana.

REFERÊNCIAS

ALVES, J. A. L. **Relações internacionais e temas sociais**: a década das conferências. Brasília: Ibri, 2001.

ANTONUCCI, D. *et al.* **UN-Habitat**: das declarações aos compromissos. São Paulo: Romano Guerra, 2010.

BALBIM, R.; AMANAJÁS, R. Acordos internacionais e o direito à cidade: notícias do Brasil para a Habitat III. *In*: SOUZA, A. M; MIRANDA, P. (Orgs.). **Brasil em Desenvolvimento 2015**: Estado, planejamento e políticas públicas. Brasília: Ipea, 2015. Disponível em: <<http://goo.gl/LVAF4m>>.

BATISTA, V. M. Na periferia do medo. *In*: ESTADOS GERAIS DA PSICANÁLISE: ENCONTRO MUNDIAL, 2., Rio de Janeiro, 2003. **Anais...** Rio de Janeiro: [s.n.], 2003. Disponível em: <<http://goo.gl/ijP8HE>>.

_____. **Adesão subjetiva à barbárie in Loic Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal**. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

BOSI, E. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRASIL. Ministério da Cultura. Relatório final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial: introdução. *In*: _____. (Org.). **O registro do patrimônio imaterial**: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: MinC; Iphan; Funarte, 1999.

_____. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da União**, Brasília, 2007. Disponível em: <<http://goo.gl/2d5Ig7>>.

_____. **Alimento sagrado**: pesquisa socioeconômica e cultural dos povos e comunidades tradicionais de terreiros. Brasília: MDS, 2010.

_____. Ministério da Justiça e Cidadania. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Lideranças de matriz africana divulgam texto orientador em plenária da III Conapir**. Brasília: MJC, 2013. Disponível em: <<http://goo.gl/PTf0Xc>>.

CALVINO, I. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMPOS, A. O. Questões étnico-raciais no contexto da segregação socioespacial na produção do espaço urbano brasileiro: algumas considerações teórico-metodológicas.

In: SANTOS, R. E. (Org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis; Brasília: DP; ABPN, 2012.

CASTRO, A. Ciganos e desigualdades sociais: contributos para a inflexão de políticas públicas de cariz universalista. **Fórum Sociológico**, n. 20, p. 11-19, 2010.

DELORIA JUNIOR, V. **God is red**: a native view of religion. Golden: Fulcrum Publishing, 1994.

DUNKER, C. I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**. São Paulo: Boitempo, 2015.

HARVEY, D. **Cidades rebeldes**: do direito à cidade à revolução urbana. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Relatório brasileiro para o Habitat III**. Brasília: ConCidades; Ipea, 2016.

JACOBS, J. **Morte e vida de grandes cidades**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

KOVARICK, L. **A espoliação urbana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

LEFEBVRE, H. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: UnB, 2002. (Série Antropologia, n. 322).

MARICATO, E. As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias: planejamento urbano no Brasil. *In*: ARANTES, O.; VAINER, C.; MARICATO, E. **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis: Vozes, 2012.

MOONEN, F. **Anticiganismo**: os ciganos na Europa e no Brasil. 3. ed. Recife: [s.n.], 2011.

NASCIMENTO, M. **Encruzilhadas da disciplina**: explorando os entrecruzamentos entre legislação escravista, usos do espaço urbano e conflitos sociais em Salvador do século XIX. Salvador: UFBA, 2014. Mimeografado.

ORGANIZAÇÕES DA SOCIEDADE CIVIL BRASILEIRA. **Carta da Sociedade Civil Brasileira sobre a Nova Agenda Urbana**. São Paulo: Organizações da Sociedade Civil Brasileira, 2016. Disponível em: <<http://goo.gl/QBtLh>>.

PARÉS, L. N. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação Jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PIRES, A. R. Urbanidade sob o prisma da religião afro-brasileira: o que a intolerância religiosa tem a ver com isso? *In*: SANTOS, R. E. (Org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis; Brasília: DP; ABPN, 2012.

QUIJANO, A. **Modernidad, identidad y utopia en América Latina**. Lima: Sociedade e Política Ediciones, 1988.

RÊGO, J. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na região metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, v. 2, n. 2, p. 31-85, 2006.

REZENDE, D. F. A identidade cigana e o efeito de “nomeação”: deslocamento das representações numa teia de discursos mitológico-científicos e práticas sociais. **Antropologia**, São Paulo, v. 49, n. 2, 2006. Disponível em: <<http://goo.gl/NTrzKz>>.

SANTOS, J. E. **Os nagôs e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Editora da USP, 2006.

SANTOS, R. E. Sobre espacialidades das relações raciais: raça, racialidade e racismo no espaço urbano. *In*: SANTOS, R. E. (Org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis; Brasília: DP; ABPN, 2012.

SIQUEIRA, R. A. **Os Calon do município de Sousa-PB: dinâmicas ciganas e transformações culturais**. 2014. Dissertação (Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

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

SOUZA, M. L. Militarização da questão urbana. **Revista Lutas Sociais**, São Paulo, n. 29, p. 117-129, jul.-dez. 2012.

UFBA – UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. Direito à cidade: uma Nova Agenda Urbana? Rumo ao Habitat III. *In*: SEMINÁRIO URBANISMO NA BAHIA, 2016, Salvador. **Anais...** Salvador: UFBA, 2016. Disponível em: <<http://goo.gl/P7aSjx>>.

UN – UNITED NATIONS. **The Vancouver Declaration on Human Settlements**. Vancouver: UN, 1976. Disponível em: <<http://goo.gl/CGck15>>.

_____. **Declaração de Istambul sobre Assentamentos Humanos**. Istambul: UN, 1996. Disponível em: <<http://goo.gl/JzQ8CU>>.

_____. **Habitat III Policy Unit 1 – Right to the city and cities for all**. New York: UN, 2016a. Disponível em: <<https://goo.gl/ydBND3>>.

_____. **Habitat III zero draft outcome document of the New Urban Agenda**. New York: UN, 2016b. Disponível em: <<https://goo.gl/rIqIiA>>.

VAINER, C. Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do planejamento estratégico urbano. *In*: ARANTES, O.; VAINER, C.; MARICATO, E. (Orgs.). **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis: Vozes, 2012.

VAZ, A. D. **Geografia e diversidade cultural**: territorialização de um grupo cigano em Goiás, Brasil. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010. (Cuadernos de Geografía, n. 18).

WACQUANT, L. **As duas faces do gueto**. São Paulo: Boitempo, 2008.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

GODOY, P. P. **O povo invisível**: os ciganos e a emergência de um direito libertador. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2016.

HARVEY, D. O direito à cidade. **Revista Lutas Sociais**, São Paulo, n. 29, p. 73-89, 2012.

REZENDE, D. F. **Transnacionalismo e etnicidade**: a construção simbólica do Romanesthàn (nação cigana). 2000. Dissertação (Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

SANTOS, A. G. Mulher negra e o direito à cidade: relações raciais e de gênero. *In*: SANTOS, R. E. (Org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis; Brasília: DP; ABPN, 2012.

SIMONE, A. **For the city yet to come**: changing African life in four cities. Durham; London: Duke University Press, 2004.