

RICHARD SENNETT

CARNE E PEDRA

O corpo e a cidade na civilização ocidental

Tradução de
MARCOS AARÃO REIS



EDITORA RECORD
RIO DE JANEIRO • SÃO PAULO

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Sennett, Richard, 1943-
S481c Carne e pedra / Richard Sennett ; tradução de Marcos Aarão
Reis. - Rio de Janeiro: Record, 1997.

Tradução de: Flesh and stone
Inclui bibliografia
ISBN 85-01-04620-5

1. Cidades e vilas - História. 2. Corpo humano - Aspectos
sociais. 3. Civilização ocidental. I. Título.

97-0134 CDD - 307.7609
CDU - 3:711.4(091)

Título original norte-americano
FLESH AND STONE

Copyright © 1994 by Richard Sennett

Capa:
Carolina Vaz

Todos os direitos reservados.

Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes
deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.
Proibida a venda desta edição para Portugal e Europa.



Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa para o Brasil
adquiridos pela
DISTRIBUIDORA RECORD DE SERVIÇOS DE IMPRENSA S.A.
Rua Argentina 171-20921-380 Rio de Janeiro, RJ - Tel.: 585-2000
que se reserva a propriedade literária desta tradução

Impressão no Brasil

ISBN 85-01-04620-5

PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL
Caixa Postal 23.052 - Rio de Janeiro, RJ - 20922-970

SUMÁRIO



Agradecimentos 11

INTRODUÇÃO Corpo e Cidade 15

1. O corpo passivo 16
2. O projeto do livro 20
3. Uma nota pessoal 25

PRIMEIRA PARTE

OS PODERES DA VOZ E DOS OLHOS

CAPÍTULO UM Nudez 29

O corpo do cidadão na Atenas de Péricles

1. O corpo do cidadão 32
A ATENAS DE PÉRICLES • O CALOR DO CORPO
2. A voz do cidadão 47
ESPAÇOS DE FALAR • O CALOR DAS PALAVRAS

CAPÍTULO DOIS O Manto da Escuridão 61

A proteção do ritual em Atenas

1. Os poderes dos corpos frios 62
A TESMOFORIA • A ADONIA • LOGOS E MYTHOS
2. O corpo sofrido 74

CAPÍTULO TRÊS A Imagem Obsessiva 80

Lugar e tempo na Roma de Adriano

1. Olhar e crença 84
OS MEDOS DE UM IMPERADOR • ADRIANO ASSASSINA
APOLODORO • *TEATRUM MUNDI*
2. Olhar e obedecer 93
A GEOMETRIA DO CORPO • A CRIAÇÃO DE UMA CIDADE
ROMANA • O FÓRUM ROMANO • A CASA ROMANA
3. A obsessão impossível 107

CAPÍTULO QUATRO Tempo no Corpo 110

Os primeiros cristãos em Roma

1. O corpo alheio de Cristo 111
ANTÍNOO E CRISTO • LOGOS É LUZ
2. Espaços cristãos 134
A CASA CRISTÃ • AS PRIMEIRAS IGREJAS
3. Gaviões e cordeiros de Nietzsche 129

SEGUNDA PARTE

MOVIMENTOS DO CORAÇÃO

CAPÍTULO CINCO Comunidade 135

A Paris de Jehan de Chelles

1. "Stadt Luft macht frei" 135
2. O corpo compassivo 141
A *ARS MEDICA* DE GALENO • HENRI DE MONDEVILLE
DESCOBRE A SÍNCOPE
3. A comunidade cristã 149
PALÁCIO, CATEDRAL E ABADIA • CONFESSOR, ESMOLER E
JARDINEIRO • TRABALHO CRISTÃO

CAPÍTULO SEIS "Cada Homem É o seu Próprio Demônio" 160

A Paris de Humbert de Romans

1. Espaço econômico 161
CITÉ, BOURG E COMMUNE • A RUA • FEIRAS E MERCADOS
2. Tempo econômico 170
GUILDA E CORPORAÇÃO • TEMPO ECONÓMICO E TEMPO
CRISTÃO • *HOMO ECONOMICUS*
3. A morte de Ícaro 177

CAPÍTULO SETE O Medo do Contato 180

O gueto judeu na Veneza renascentista

1. Veneza como um ímã 184
2. Os muros do gueto 188
CORPOS IMPUROS • O PRESERVATIVO URBANO • JUDEUS
E CORTESÃS
3. Um escudo, não uma espada 201
QADOSH • O PESO DO LUGAR
4. A prodigiosa leveza da liberdade 209

TERCEIRA PARTE

ARTÉRIAS E VEIAS

CAPÍTULO OITO Corpos em Movimento 213

A revolução de Harvey

1. Circulação e respiração 213
O SANGUE PULSA • A CIDADE RESPIRA
2. A mobilidade individual 224
A FÁBRICA DE ALFINETES DE SMITH • GOETHE FOGE
PARA O SUL
3. A mobilidade da multidão 229

CAPÍTULO NOVE O Corpo se Liberta 235

A Paris de Boullée

1. Liberdade no corpo e no espaço 236
OS SEIOS DE MARIANNE • O ESPAÇO OCUPADO PELA
LIBERDADE
2. Espaço morto 244
3. Corpos em festival 250
O BANIMENTO DA RESISTÊNCIA • CONTATO SOCIAL

CAPÍTULO DEZ Individualismo Urbano 259

A Londres de E. M. Forster

1. A nova Roma 259
2. Artérias e veias modernas 265
REGENT'S PARK • AS TRÊS REDES DE HAUSSMANN • O METRÔ DE
LONDRES
3. Conforto 273
A CADEIRA E A CARRUAGEM • O CAFÉ E O PUB • ESPAÇOS
SELADOS
4. A virtude do desenraizamento 282

CONCLUSÃO Corpos Cívicos 287

Nova York multicultural

1. Diferença e indiferença 287
GREENWICH VILLAGE • CENTRO E PERIFERIA
2. Corpos cívicos 300

*Notas 307**Obras Citadas 327**Índice Remissivo 341*



CONCLUSÃO



Corpos Cívicos

Nova York multicultural

1. DIFERENÇA E INDIFERENÇA

Greenwich Village

Vinte anos antes de pôr meus pés em Greenwich Village, li a respeito nas páginas de *The Death and Life of Great American Cities*, de Jane Jacobs, que o descreve como a quintessência do centro urbano, misturando grupos e estimulando os indivíduos através da diversidade. Ao contrário do Harlem, ou de South Bronx, pintado por Jane o Village é um belo quadro de etnias — italianos, judeus e gregos — convivendo em harmonia naquilo que parece à autora uma ágora moderna, no coração de Nova York.¹

O lugar que encontrei é diferente. Por volta de 1970, embora muitos dos filhos desses imigrantes já tivessem mudado para os subúrbios, a região ainda mantinha suas características de variedade e tolerância. Na Washington Square, muitos adolescentes dormiam ao relento, envoltos por lençóis limpos e em camisas quentes, embalados por cantores *folk* que competiam entre si, despreocupados com a presença dos sem-teto. As

ruas e prédios bem conservados contribuíam para reforçar a impressão de que o lugar diferia do resto de Nova York, possuindo um forte senso comunitário e permitindo que estranhos vivessem em relativa segurança.

Misturadas aos turistas, ainda há famílias italianas ao longo da MacDougal Street. Os encantadores prédios de apartamentos estão ocupados por pessoas idosas que conservaram suas habitações baratas e jovens de boa situação financeira, recém-chegados. Desde o tempo de Jane Jacob, os homossexuais estabeleceram-se no limite oeste; alguns visitantes os incomodam, mas eles mantêm a paz com a vizinhança. Artistas e escritores — como eu — atraídos pelos módicos aluguéis estão envelhecendo, sem abrir mão da boêmia, permanentemente interessados nesse cenário de tantas nuances.

Contudo, a realidade não é como parece à primeira vista. Jane considerou os habitantes do Village quase fundidos, de tão próximos. Na MacDougal Street, os turistas limitam-se a olhar os italianos, que conversam entre si, das lojas de andar térreo para as janelas dos edifícios em frente, sem se importar com os transeuntes. Hispânicos, judeus e coreanos zanzam na Segunda Avenida, mas além dela cada grupo guarda seu próprio território, encerrando-se num verdadeiro parêntese étnico.

Variação e indiferença coexistem no Village; a multiplicidade não espicaça as pessoas a interagirem. Em parte, porque nas últimas duas décadas ela cresceu de um modo mais cruel que o enfocado por *Morte e vida de grandes cidades americanas*. Washington Square tornou-se uma espécie de supermercado de drogas: ao norte da faixa de areia dos balanços das crianças situa-se o ponto de vendas de heroína e os bancos, junto à estátua de Stanley, servem à exibição de diversas pílulas; nas quatro esquinas da praça a cocaína é comercializada em grandes quantidades. Os jovens não dormem mais no parque, dominado pelos traficantes e seus “aviões”, que circulam entre mães acompanhadas de seus filhos e estudantes universitários... só a polícia não os enxerga.

Em sua *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides avalia a força física de Atenas associando a Oração do Funeral, de Péricles, à praga que assolou a cidade, poucos meses depois. Quando a peste moderna da AIDS apareceu nas ruas do Village, não houve nada semelhante ao colapso moral referido pelo general grego. A epidemia incrementou o engajamento

político de muitos homossexuais, pois, embora positivamente, os serviços de saúde municipais reagiram de forma inadequada. Boa porção da arte, do teatro e da dança produzidos ou apresentados em West Village exploram essa temática.

Porém, no extremo leste, onde Greenwich Village faz sombra à grande pobreza de Lower East Side, a história é diferente. Lá se concentram viciados de ambos os sexos, que contraíram o mal devido à partilha de agulhas, e mulheres que se infectaram na prostituição. AIDS e drogas confundem-se geometricamente na “desdentada” Rivington Street, cujas construções abandonadas servem de esconderijo aos viciados, que ali praticam sua roleta-russa. Ocasionalmente, jovens assistentes sociais podem ser vistos errando pelo local, batendo nas portas trancadas ou nos batentes das janelas, oferecendo seringas descartáveis, de graça. Mas esses habitantes do Village não criam problemas e suas “invasões” têm inclusive prosperado, graças à aceitação tácita dos cidadãos e, talvez, por darem lucros à polícia.

Se o problema das drogas não sensibiliza os moradores, menos estranheza ainda causam os sem-teto. Estima-se que, no centro de Nova York, durante o verão, para cada duzentas pessoas exista uma sem moradia, índice superior ao de Calcutá e abaixo do Cairo.² No Village, elas dormem nas ruas perto de Washington Square, o mais distante possível da rota das drogas. De dia, vão para as portas das agências bancárias; meu “porteiro financista” contenta-se em receber menos esmolas do que em outras áreas mais ricas da cidade, porque lhe garantimos mais tranquilidade. É exatamente isso: aqui as pessoas deixam as outras em paz.

O individualismo moderno sedimentou o silêncio dos cidadãos na cidade. A rua, o café, os magazines, o trem, o ônibus e o metrô são lugares para se passar a vista, mais do que cenários destinados a conversações. A dificuldade dos estrangeiros manterem um diálogo entre si acentua a transitoriedade dos impulsos individuais de simpatia pela paisagem ao redor — centelhas de vida não merecem mais que um lampejo de atenção.

É assim que funciona a diversidade no Village; nossa ágora só existe na aparência. Não se tem onde discutir os estímulos visuais provocados por logradouros como a mencionada Segunda Avenida, nenhum lugar encerra uma história cívica específica, nem — o que talvez seja mais im-

portante — pode ser considerado um santuário sensível à destruição enferma de East Village. Conforme acontece por toda a cidade, o Village promove inúmeras ocasiões cerimoniosas nas quais a voz cívica e queixosa dos cidadãos protesta com veemência. Todavia, além de não se traduzirem, publicamente, numa prática social cotidiana, esses eventos políticos pouco fazem para costurar as múltiplas culturas tendo em vista projetos comuns.

As pessoas não acolhem as diferenças, a dessemelhança cria hostilidade, a melhor expectativa está na tolerância: essas verdades triviais têm fundamento em estimulantes experiências pessoais — temas excelentes de romances (*Howards End*) mas, segundo o bom senso, intransferíveis para a sociedade. Por mais de um século, Nova York tem albergado uma porção de valores, crenças e padrões de comportamento, freqüentemente tão discriminados quanto os judeus de Veneza, na Renascença. Dizer que a disparidade provoca afastamento mútuo inevitável significa negar à cidade multicultural um saber cívico participativo; é o mesmo que tomar o partido dos cristãos de Veneza, que só imaginavam a identidade entre os iguais. Mais: conduz ao descarte de uma das mais profundas fontes da fé judaico-cristã — a compaixão — como se ela tivesse simplesmente desaparecido no mar das concepções civilizatórias divergentes.

Se a história de Nova York põe em dúvida a possibilidade de uma cultura cívica ser moldada apesar das contradições humanas, o Village coloca uma questão mais específica: como ela pode tornar-se algo que as pessoas sintam em seus ossos.

Centro e periferia

Todos os dilemas do despertar visceral de uma sociedade desse tipo estão muito bem expressos na história e na geografia de Nova York.

A geometria da cidade é constituída por uma rede interminável de quarteirões idênticos. Diferentemente da rede romana, não existem fronteiras, que os antigos estabeleciam a partir da observação do céu. Os homens que a planejaram quiseram que fosse assim, como um tabuleiro em expansão; em 1811, as terras acima de Greenwich Village já estavam urbanizadas e em 1855 o complexo demográfico estendia-se além de Manhattan, em direção ao norte do Bronx e a leste do Queens.

Nova York nasceu em uma vastidão de terras desocupadas, isto é, seu desenho antecedeu à povoação; ao invés de olhar as estrelas, seus construtores consultaram os bancos. Discorrendo genericamente a respeito do sistema reticulado, Lewis Mumford disse que “o capitalismo ressurgente do século XVII tratou terrenos, quarteirões, ruas e avenidas como unidades abstratas destinadas à compra e venda, desconsiderando os usos históricos, as condições topográficas ou as necessidades sociais”.³ A absoluta uniformidade dos lotes — em tamanho e preço — sinalizava a equiparação do valor da terra ao do dinheiro. Nos primeiros e mais felizes dias da República, as notas de dólar só eram impressas quando os banqueiros precisavam de numerário; via de consequência, o suprimento de terras aumentava com a extensão do território, conforme a especulação.

Esse planejamento urbano ilimitado carece de um centro. Os romanos localizavam-no na interseção das ruas principais, mas nem os mapas de 1811, ou os de 1855, contêm indicações nesse sentido. O turista suspeita que o centro de Nova York fica em torno do Central Park, mas Calvert Vaux e Frederick Law Olmsted deram partida à sua construção, em 1857, imaginando um local de refúgio. Quando os políticos alijaram Olmsted do projeto, o parque começou a decair, as pessoas passaram a evitá-lo e seus gramados malconservados tornaram-se um antro de banidos.

Teoricamente, a ausência de um ponto central e limites indefinidos possibilitam múltiplos locais de encontro. O plano original, entretanto, não foi passado às últimas gerações de construtores. Por exemplo, o grande complexo de escritórios de Rockefeller Center, iniciado na década de 1930, poderia ser erguido poucas quadras ao norte, ao sul ou a oeste — a neutralidade da rede não impunha uma localização. Embora essa flexibilidade espacial possa aparentemente fazer eco ao espírito pró-diversidade de L'Enfant, de fato, Nova York aproxima-se mais da concepção dos urbanistas franceses revolucionários. O que a sua falta de direcionamentos prevê é a maior facilidade para que se possam demolir todos os obstáculos de pedra, vidro ou ferro erigidos no passado.

Até recentemente, muitas construções ainda em perfeito estado desapareciam com a mesma regularidade com que surgiam novas. Num período de sessenta anos, por exemplo, as grandes mansões da Quinta Avenida, de

Greenwich Village ao alto do Central Park foram construídas, habitadas e destruídas, cedendo lugar a edificações mais altas. Hoje, apesar de já se cuidar da preservação do patrimônio histórico, os arranha-céus são planejados para durar cinquenta anos e financiados de acordo com essa duração estimada, conquanto sejam obras de engenharia capazes de conservar-se por muito mais tempo. De todas as cidades do mundo, Nova York foi a que mais cresceu à custa de demolições; daqui a cem anos, as pessoas terão evidências mais tangíveis da Roma de Adriano do que da grande metrópole de fibra ótica.

A história do multiculturalismo ganhou muito com esse tecido urbano camaleônico. No período pós-Guerra Civil, quando a cidade assumiu as características de um conglomerado de nacionalidades, os imigrantes amontoavam-se nas áreas de pobreza, principalmente em Lower East Side e atrás das docas, no West Side de Manhattan, e no extremo leste do Brooklin. Confluência de diversas misérias, as chamadas *New Law Tenements* haviam sido projetadas com espaços interiores bem iluminados e ventilados... mas as melhores intenções dos arquitetos caíram por terra diante de uma densidade populacional completamente imprevisível.

No começo do século, à medida que as condições permitiram, os filhos dos imigrantes trataram de sair desses lugares, da mesma forma que a classe trabalhadora inglesa, fazendo uso do metrô, ia buscar melhores habitações. Alguns mudaram-se para o Harlem, outros dirigiram-se a regiões mais distantes e menos populosas; os mais prósperos adquiriram casas próprias, ou apartamentos, muito mais espaçosos que os cortiços. Duas forças lhes opunham resistência: a localização dos empregos e a falta de um sistema de artérias e veias urbanas.

Nova York voltou a crescer depois da Segunda Guerra Mundial, principalmente graças ao trabalho de Robert Moses, iniciado nas décadas de 1920 e 1930, e cuja escala chocou a imaginação da época. Como Haussmann, e antes dele, Boullée e Wailly, Moses encarava a malha urbana de forma arbitrária, desconhecendo qualquer obrigação de manter ou melhorar o que seus antecessores haviam feito; assim, ele construiu pontes, parques, portos, praias e auto-estradas.

Dotada do sistema de transporte de massa mais extenso do mundo, a cidade acabou por realizar o ideal iluminista do corpo em movimento.

Moses favoreceu tanto a locomoção individual nos automóveis que, segundo alguns, chegou a ameaçar a viabilidade de tudo que já existia. Pensando dessa maneira, o urbanista Jean Gottmann, em seu clássico estudo, intitulado *Megalopolis*, anteviu uma urbe colossal, na Costa Leste dos Estados Unidos, de Boston a Washington — extinguindo o conceito de “centro, ou coração regional”.⁴

Para Moses, as auto-estradas eram meios de facilitação, e não projetos destrutivos. O senso de prazer proporcionado pelo movimento, que ele defendia, transparece nas *parkways*, proibidas aos caminhões; caras e ilusionistas, atravessando áreas arborizadas, distantes das casas, suas curvas de concreto transformavam a experiência do volante num desfrute pessoal, livre de obstáculos.

Combinando as *highways* e *parkways* ele acreditava poder aliviar a mente das pessoas de tensões tipicamente urbanas. Uma dessas rotas ligava a cidade à Jones Beach, faixa de areia que construiu para o lazer dos nova-iorquinos. Frances Perkins comentou sua atitude com relação a esse lugar: “Ele falava terrivelmente mal do povo (...) cheios de vermes, sujos, jogando garrafas por toda a praia (...). ‘Eu vou pegá-los! Vou ensiná-los!’ (...) Ele ama o público, mas não como povo”.⁵ Moses tentou excluir os negros de Jones Beach e dos parques, considerando-os especialmente impuros.

O Quebrador de Poder — história da vida de Moses escrita por Robert Caro — só por seu título caracteriza o espírito empreendedor do biografado.⁶ Ele não era um urbanista, limitando-se a obter das autoridades e banqueiros os meios necessários aos projetos; faltava-lhe, particularmente, imaginação visual para entender tridimensionalmente desenhos e mapas. Tido como um planejador endemoninhado, na verdade ele foi algo ainda mais assustador, pois com todo o poder que deteve em suas mãos nunca se deu conta do que estava arrasando. Nada obstante, como em Jones Beach, seus objetivos sociais eram evidentes.

Seu propósito consistia em desfazer a diversidade. A massa impactante da população parecia-lhe uma pedra a ser esfacelada, e a fragmentação da cidade, condição do “bem público”. Nesse sentido, Moses agiu de modo seletivo; apenas os bem-sucedidos — com o bastante para possuir um carro, comprar uma casa — dispunham dos meios de escapar; as pontes e vias expressas constituíam-se numa salvação do barulho dos grevistas,

mendigos e desempregados que enchiam as ruas de Nova York, durante a Grande Depressão.

É justo reconhecer que as intervenções de Moses contribuíram para suprir um grave déficit comunitário — a necessidade de habitações domésticas adequadas. Depois de 1945, as fazendas de batatas, em Long Island, a leste, e outras propriedades mais modestas, ao norte, foram ocupadas por grandes áreas residenciais e subúrbios; isso resultou da erosão do denso centro urbano, alongado pelos “dedos” das vias de alta velocidade. Estudando o bairro de Levittown, Herbert Gans observou que nas moradias unifamiliares havia “mais coesão e uma significativa elevação moral”.⁷ Gans criticou os esnobes que desprezaram esses domicílios, tão valorizados, por outro lado, pelas pessoas que tiveram condições de abandonar os apartamentos minúsculos em que viviam, satisfazendo seu “desejo de possuir uma casa independente”.⁸

Moses custou a entender que havia criado um novo território econômico. De fato, o crescimento horizontal de Nova York coincidiu como o incremento das tarefas burocráticas e de serviços, que devido às comunicações eletrônicas não precisavam mais situar-se no denso centro urbano, onde as tarifas eram maiores. A periferia também se beneficiou de mudanças que ocorreram nas manufaturas; com o aumento do trabalho feminino, as mulheres podiam empregar-se perto de casa, ainda que recebendo salários mais baixos que os homens.⁹ Apesar dessas circunstâncias, parte do sonho realizado começou a morrer. Pobreza e funções mal remuneradas, drogas e criminalidade reapareceram nos subúrbios. As esperanças de uma vida familiar segura e estável, registradas por Herbert Gans, também esmaeceram. O desejo de escapar renasceu.

O legado de Robert Moses trouxe duas conseqüências. A reestruturação de Nova York colocou em primeiro plano as forças do movimento individual, geradas na Europa, dois séculos antes. Além disso, os que permaneceram no velho e diversificado centro urbano sentiram uma dificuldade muito mais aguda em lidar com suas próprias percepções e com as sensações alheias.

Na era moderna, a importância atribuída ao movimento do corpo surgiu como um novo princípio de atividade biológica. O ponto de vista médico sobre a circulação do sangue, a respiração e os impulsos nervosos criou

uma imagem de organismo saudável graças à estimulação que lhe conferiam os movimentos. Em conseqüência, os urbanistas do Iluminismo, no século XVIII, recomendavam que o espaço fosse desenhado para encorajar todas as atividades aeróbicas. Quem se movesse livremente sentir-se-ia mais confiante.

Agora, as pessoas mexiam-se rapidamente, em especial para e no interior dos subúrbios a que só se tinha acesso por meio de automóveis. A logística da velocidade, porém, aliena o corpo dos espaços através dos quais ele se desloca e, por isso, considerando mínimas razões de segurança, o planejamento das vias expressas tornou-as neutras e padronizadas. O ato de dirigir obriga o corpo sentado a permanecer numa posição fixa, na qual o motorista só tem de fazer gestos muito pequenos. A geração de Harvey imaginou o movimento estimulante; na Nova York de Robert Moses ele tornou-se monótono.

No século XIX, a idéia de conforto individual, diminuindo e relaxando a intensidade da estimulação locomotora, já ensaiava essa monotonia. Menos excitação e mais comodidade vinculam-se diretamente ao nosso modo de lidar com as sensações perturbadoras e potencialmente ameaçadoras de uma comunidade multicultural.

Roland Barthes foi o primeiro a chamar atenção para esse nexos; ele referiu-se ao “repertório de imagens” que as pessoas usam quando se vêem diante de estranhos.¹⁰ Em cenários complexos ou não familiares, o indivíduo tende a classificar o que vê de acordo com categorias simples e genéricas, baseadas em estereótipos sociais. Um branco que depare com um negro ou um árabe na rua registra a ameaça e desvia os olhos. Barthes observou que o julgamento é instantâneo e o resultado surpreendente: os poderes classificatórios do repertório de imagens levam o indivíduo a fechar-se inteiramente. Confrontado com a diferença, ele assume uma atitude passiva.

Kevin Lynch mostrou como um elenco de representações também pode ser usado para interpretar a geografia da cidade. Qualquer urbanista, reconhece ele, sabe “a que lugar pertence”; suas pesquisas indicaram que as pessoas consultadas comparavam lugares novos com seus lampejos mentais, sentindo-se mais indiferentes à medida que encontravam menos semelhanças. A velocidade do automóvel estimula o recurso aos símbolos e aos julgamentos liminares. A fragmentação do meio fortalece ainda mais

essa tendência; casa, loja, escritório, escola não só têm funções precípuas como se encontram separados por áreas vazias, facilitando a rápida avaliação sobre o comportamento dos que não pertencem ao lugar.

O sociólogo Erving Goffmann, por sua vez, revelou que a “desestimulação defensiva” influencia as pessoas até mesmo nos locais por onde elas caminham, isto é, o modo como elas administram seus corpos nas ruas: ao olhar de relance segue-se um posicionamento que acarrete o menor risco de contato físico.¹¹ Assim é possível reduzir-se a complexidade da experiência urbana — afastando-se dos outros, mediante um conjunto de clichês, o cidadão sente-se mais à vontade; ele pressente a realidade e desloca o que lhe parece confuso ou ambíguo.

Hoje, à medida que a experiência corporal cria guetos individuais, o medo do contato que deu origem ao isolamento dos judeus, na Renascença, está robustecido. O novo ambiente urbano converteu as descobertas de Harvey numa tríade de velocidade, fuga e passividade.

Na vida das pessoas deixadas para trás, essas muralhas erguidas em torno da capacidade de percepção tinham um significado particular.

Ao final da década de 60, quando Moses foi finalmente afastado do poder, as previsões de Gottmann, em *Megalopolis*, pareciam próximas de sua realização: tal como em outros pontos do país, as zonas antigas e pobres de Nova York ficariam desoladas e despovoadas. E isso porque a imigração tinha praticamente estancado, por volta de 1965, barrada por uma nova lei nacional; os porto-riquenhos eram tidos como os “últimos forasteiros”. Porém, aos empurrões e puxões, a economia global derrubou essa expectativa, e novas levas de estrangeiros chegaram, primeiro do Caribe e da América Central, depois da Coreia, da União Soviética, do México e do Oriente Médio, até somar metade da atual população da cidade.

Juntaram-se todos à corrente inversa, vinda dos subúrbios, formada pelos filhos daqueles que uma geração atrás haviam demandado aquelas áreas. Agora, tangidos por um mercado imobiliário recessivo e, ao mesmo tempo, atraídos por ofertas de empregos nas firmas nacionais localizadas em Manhattan, esses jovens retornados — na sua maioria brancos, entre dezoito e trinta anos — sonhavam com a cidade grande.

Recém-chegados, eles foram envolvidos pela vida complicada dos que

tinham permanecido. Depois da Segunda Guerra, operou-se uma espécie de triagem sociofamiliar; judeus, gregos, italianos e irlandeses bem-sucedidos mudaram-se, enquanto seus compatriotas malogrados ficaram, e junto com eles as pessoas idosas que escolheram manter os lugares onde tinham lutado para ganhar a vida. Entre os inúmeros dramas ocultos de Nova York, nessa última metade de século, está o espaço interno da pobreza judia. O estereótipo de sucesso atribuído ao grupo étnico como um todo tem disfarçado a presença dos dez mil que sobrevivem de pequenas oficinas e prestação de serviços, em Lower East Side, Upper West Side e Flatbush. Em outras comunidades que começaram dividindo a pior das perspectivas, a mobilidade de classe e as rupturas entre as gerações criaram tristezas semelhantes, de abandono e traição. Os negros de classe média, por exemplo, foram embora para os subúrbios, deixando seus irmãos e irmãs na miséria.

A pureza requer segregação. Uma ordem de comando idêntica àquela de Veneza para encerrar os judeus determinou que, em Nova York, eles fossem proibidos de emprestar dinheiro aos negros. Mas, no século XIX, os guetos da grande metrópole não tinham caráter nem identidade próprios. O Lower East Side era pobre, mas muito misturado etnicamente; Little Italy, nos anos 20, abrigava irlandeses e eslavos, e até hoje contém tanto asiáticos quanto italianos; no auge da “Renascença do Harlem”, ali residiam mais gregos e judeus do que negros.

No rastro das mudanças executadas por Moses, que transformaram a cidade em megalópole, a palavra “gueto” assumiu o significado de “aqueles que tinham sido deixados atrás”. A população do Harlem, por exemplo, caiu vertiginosamente — os judeus e os gregos deixaram a área, nos anos 1930, e a burguesia negra ascendente abandonou-a, na década de 70. Sobraram os que compartilham a má sorte.

À maneira dos judeus da Renascença, houve várias tentativas de conferir às vidas segregadas uma personalidade coletiva honrada. Tais esforços ocorreram por toda a parte, entre novos imigrantes e negros, judeus pobres e outras etnias relegadas. Reviver o amor-próprio do gueto implicava em voltar-se para dentro do espaço e da mente. A atividade dos embriões comunitários concentrou-se na busca de uma distinção comum, através da ocupação de prédios que definissem o território próprio do grupo, mais do que em fazer contato com os diferentes. Nova

York nunca foi um caldeirão de raças misturadas, mas agora seus problemas multiculturais, temperados com a impertinência dos excluídos, sabiam a abandono e inconformismo. A aceleração centrípeta, depois de ter se afastado com desdém dos herdeiros de Moisés, impedirá essa introspecção, essa dignidade forjada no *apartheid* que os judeus venezianos lograram alcançar.

Novas etnias têm permitido o repovoamento das velhas regiões empobrecidas de Nova York. À noite, as áreas miseráveis, a nordeste de Wall Street, por exemplo, são ocupadas por um exército de gráficos, faxineiros, mensageiros e prestadores de serviços que trabalham, durante o dia, nas grandes instituições bancárias, interligadas por fibras óticas. Dominicanos, salvadorenhos e haitianos amontoam-se nos locais ainda habitáveis, a noroeste do Harlem. No Brooklin, judeus russos, turcos e sírios apossaram-se dos lugares abandonados pelos primeiros imigrantes israelitas. Aos jovens brancos nativos restaram os espaços deixados vagos pela classe média.

A economia urbana também bloqueia a internação. Cadeias de supermercados e grandes lojas de departamentos têm conquistado a clientela dos bairros; em Nova York, alguns pequenos comerciantes continuam firmes no setor mais sofisticado da prestação de serviços, restaurando utensílios, inclusive violinos, imprimindo materiais gráficos luxuosos etc., para uma demanda mais metropolitana do que local. Muitos estrangeiros, hoje, como no passado, começam a ascender na escala social através desses trabalhos alternativos e especializados. A história recente do multiculturalismo nova-iorquino tem caminhado numa direção etnicamente separatista, um caminho sem saída, pelo menos do ponto de vista econômico.

Da Atenas de Péricles a Paris de David, a palavra "cívico" sempre denotou um destino cruzado e compartilhado. Um grego daqueles tempos ou um romano da época de Adrião achariam inconcebível separar o fado de suas vidas do futuro da cidade. Embora os primeiros cristãos acreditassem carregar dentro de si próprios a sua sorte, essa vida interior vinculava-se à existência terrena que dividiam com os outros. A corporação medieval pareceu desligar-se dessa noção de futuro comum, já que poderia mudar e até mesmo romper com as circunstâncias do presente; a Uni-

versidade de Bolonha constituiu-se em notável exemplo, nesse sentido. Ainda assim, ela era um corpo coletivo, literalmente a incorporação de indivíduos especiais associados em torno de uma entidade legal dotada de objetivos mais amplos. O gueto de Veneza contou uma história bastante amarga sobre o fadário dos habitantes da cidade, indissolivelmente ligado aos judeus, e vice-versa. Na aurora da Revolução Francesa, as mulheres que lideraram a revolta do pão também procuraram unir-se aos poderes situados acima delas.

No mundo moderno, a crença em um destino comum dividiu-se de forma curiosa. Segundo as ideologias nacionalistas e revolucionárias, o povo tinha um só destino; a cidade, porém, tornou falsas essas afirmações. Ao longo do século XIX, o desenvolvimento urbano valeu-se das tecnologias de locomoção, de saúde pública e de conforto privado, do mercado, do planejamento de ruas, parques e praças, para resistir à demanda das massas e privilegiar os clamores individuais. Como observa Tocqueville, "as pessoas compartilham de um sentimento de estranheza geral"; o progresso do individualismo está profundamente atado a um "materialismo virtuoso que não corromperia, mas enfraqueceria a alma, relaxando seus impulsos, silenciosamente".¹² Aqueles que abdicam da vida em comum perdem a vida.

Os enérgicos solavancos provocados por sucessivas demolições e construções de casas e grandes prédios comerciais e residenciais, em Nova York, vedaram à cultura cívica o testemunho do tempo. O êxodo de diversas etnias e camadas sociais assemelha-se muito aos movimentos individuais de desapego que geraram as formas modernas de Londres e outras cidades. A renúncia ao destino participativo foi crucial para todos esses desarraigamentos.

Negativas sutis somaram umas às outras. Os brancos em fuga para Long Island, logo após a Segunda Guerra Mundial, viraram as costas aos que permaneceram; os que foram deixados para trás fizeram o mesmo, em benefício da honra. Os privilegiados protegeram-se contra a estimulação; os carentes vestiram uma armadura. Greenwich Village talvez exemplifique o máximo que podemos alcançar: o desejo de viver com a diferença e a contestação de uma estrela que nos guie a todos.

2. CORPOS CÍVICOS

Escrevi como um crente religioso — afirmei no início desse ensaio. Agora, quero explicar por quê. Em geral, a forma dos espaços urbanos deriva de vivências corporais específicas a cada povo: esse é o meu argumento, em *Carne e pedra*. Nosso entendimento a respeito do corpo que temos precisa mudar, a fim de que em cidades multiculturais as pessoas se importem umas com as outras. Jamais seremos capazes de captar a diferença alheia enquanto não reconhecermos nossa própria inaptidão. A compaixão cívica provém do estímulo produzido por nossa carência, e não pela total boa vontade ou retidão política. Se tais proposições parecem distanciar da realidade prática de cidades como Nova York, por exemplo, isso talvez se deva ao fato da experiência humana ter se desviado tanto da compreensão religiosa.

As lições a serem aprendidas a partir do corpo constituem os fundamentos da tradição judaico-cristã — a transgressão de Adão e Eva, a vergonha da nudez, o exílio do Paraíso — enfim, estão no centro da história dos primeiros entes humanos e daquilo que eles perderam. No Éden, eram inocentes, ignorantes e obedientes. No mundo exterior, tornaram-se conscientes de sua condição desvalorizada, seu único ponto de apoio para explorar e procurar entender o que era estranho e diferente... não mais como filhos de Deus a quem tudo fora dado. O Velho Testamento relata inúmeras histórias que espelham esse despertar sofrido, referindo-se a outros personagens que também levaram seus desejos longe demais, desobedecendo os comandos de Deus, sendo punidos e, como Adão e Eva no exílio, despertando. Os primeiros cristãos interpretaram assim a passagem de Cristo na terra. Crucificado para remir os pecados do homem, Sua dádiva sinaliza o nascimento de um senso de insuficiência da carne: Seus seguidores que desfrutarem de menos prazer estarão mais aptos a se amarem uns aos outros.

A história pagã a respeito dessa verdade antiga converge para a experiência dos corpos nas cidades. Em Atenas, a ágora estimulava fisicamente as pessoas, ao preço de privá-las de um discurso mutuamente coerente; a Pnice garantia a continuidade do discurso e experiências de narrativa lógica, mas ali os indivíduos se tornavam vulneráveis à retórica. As pedras desses dois espaços urbanos impunham um estado de

alternância, pois cada um deles era fonte de uma insatisfação que só o outro resolvia — criando mais inquietação. Em ambos os locais manifestava-se a incompletude corporal. Ainda assim, nenhum outro povo valorizou a cultura cívica mais que os atenienses, que não faziam diferença entre “humano” e “pólis”. Laços cívicos intensos prendiam os seres deslocados e descontentes — aliás, ninguém melhor que um judeu contemporâneo poderia explicar *por que* esses lugares geravam tamanho desagrado. A cidade antiga não foi um monumento à estabilidade. Nem mesmo o mais associativo dos atos humanos — o ritual — assegura tal coesão.

Atualmente, o senso comum atribui negatividade à instabilidade social e à insuficiência pessoal. O individualismo moderno objetiva a auto-suficiência, quer dizer: entes completos mais do que incompletos. A psicologia fala a linguagem das pessoas bem centradas, que alcançaram integração e inteireza de si. Os movimentos sociais, também, como se comunidades devessem assumir algo semelhante à integridade individual. Em Nova York, as dores da exclusão e do abandono têm contrariado essa linguagem individual-comunitária; grupos étnicos e sociais interiorizam-se na busca da união e da cicatrização. A prática subjetiva do desenraizamento — domínio do que o psicanalista Robert Jay Lifton refere como “um Proteu dentro de cada um” — seria apenas uma receita para aprofundar feridas sociais.¹³

No entanto, sem experiências significativas desse tipo o interesse no Outro esmaece muito e as contradições recrudescem, gradualmente. No pequeno ensaio que publicou em 1920 — *Além do princípio do prazer* — Freud contrasta o gozo de um indivíduo autocentrado com a vivência relacionada à realidade, que o transcende. O que desencadeia o prazer, escreveu ele, “é invariavelmente uma tensão desagradável (...) seu resultado final coincide com a redução daquela tensão.”¹⁴ O autor definiu-o como o desejo de retorno ao útero — situação confortável, segura e ausente do mundo — que leva as pessoas a desengajar-se.

Freud nos fala como um realista mundano, mais do que como um ascético religioso, pois está ciente de que o desejo de conforto expressa uma necessidade biológica profunda. “Nos organismos vivos, a *proteção contra* os estímulos é uma função de importância quase superior à *recepção de estímulos*”, escreve ele.¹⁵ Mas se a defesa governa, se o corpo não está

aberto a crises periódicas, conseqüentemente, o organismo adoece por falta de excitação. A comodidade hoje reivindicada, disse ele, representa um grave perigo, pois as dificuldades não desaparecem simplesmente porque procuramos evitá-las.

O que derrotaria, então, essa tendência de buscar refúgio no prazer? Freud aponta dois caminhos. De acordo com o "princípio da realidade", disse ele, o indivíduo encara obstáculos físicos ou emocionais apoiado na força de vontade, e resolve conhecer a "ansiedade".¹⁶ Esse "desprazer" requer uma coragem cotidiana, e Freud sabe que o conceito não é muito forte nem a ousadia abundante. Em compensação, existem outros fatores mais determinados e duradouros. Assim, escreve ele, "freqüentemente, os objetivos e demandas dos instintos individuais (...) tornam-se incompatíveis com desejos remanescentes".¹⁷ Desconfortavelmente desperto, o corpo entra em guerra consigo mesmo e enfrenta uma desarmonia que não pode ser resolvida ou posta de lado.

Este é o papel da civilização, ao confrontar-nos, em toda a nossa fragilidade, com experiências contraditórias que não podemos afastar e que nos fazem sentir mais truncados. É precisamente nesse estado de "dissonância cognitiva" — para usar a expressão de um crítico recente — que os seres humanos se concentram, tornando-se mais dedicados, dispostos a novas descobertas e engajamentos no reino em que a totalidade do prazer é inviável. A história da cidade ocidental registra uma infinidade de batalhas entre essa possibilidade civilizada e o esforço de criar poder e prazer através de imagens idealizadas da plenitude. Imagens idealizadas do "corpo" cumprem a função da autoridade, no espaço urbano. Os atenienses e romanos sabiam usá-las muito bem. Posteriormente, com a evolução da tradição judaico-cristã, o peregrino retornava à casa e seu sofrimento convertia-se na razão de sua submissão e docilidade, transformando-se em carne e pedra. Na aurora da era moderna, a idealização deteve-se no mecanismo circulatório, centralizado pelo coração-bombeador e os pulmões; essa representação científica serviu para justificar o predomínio do indivíduo sobre os clamores da sociedade organizada.

Como tentei demonstrar, esse legado encerra nuances e profundas contradições. Na cidade de Atenas, a imagem idealizada do macho não dava conta dos corpos vestidos das mulheres. Roma era o centro mítico de

uma ficção de continuidade e unidade do Império, mas seus símbolos visuais tornaram-se instrumentos de poder. O cidadão ateniense foi escravo da voz, assim como o romano foi escravo dos olhos.

Quando os crentes na Palavra e na Luz criaram raízes, isso reconciliou, e de certa forma resolveu, a antítese da tirania visual e geográfica *versus* condição espiritual do povo errante. O cristianismo fez as pazes com a administração urbana, dividindo-se entre o espírito e o poder, seguros de que o domínio sobre a pedra não poderia vencer a cidadela da alma. As cidades cristãs da Idade Média mantiveram-se compartimentadas — agora em pedra — entre o santuário e a rua ingovernável sequer pelo corpo de Cristo.

O equilíbrio não podia ser mantido por atos de purificação. O desejo de padecer e purgar o corpo sujo cristão, o mesmo que determinou a segregação dos judeus e de outros corpos impuros, na Veneza renascentista, não resgatava seu eixo espiritual. Os festivais populares foram igualmente incapazes de restaurar a integridade da coesão. O impulso de remover todos os obstáculos, criando um espaço transparente de liberdade, na Paris revolucionária, só patenteou o vazio e apatia induzida, razão pela qual frustram-se as cerimônias que pretendiam uma transformação cívica permanente. A moderna imagem idealizada do corpo individual desapegado dificilmente pode cantar vitória — o que ela sugere é passividade.

Todavia, em algumas ocasiões, manifestou-se a resistência dignificante da Tesmoforia e da Adonia, os rituais da sala de jantar e do banho, na casa cristã, a liturgia noturna, no gueto — que não destruíram a ordem dominante, mas incrementaram a sensibilidade nos corpos oprimidos. Em nossa história, as complexas relações entre carne e pedra têm conduzido para além do princípio do prazer, corpos perturbados, despertados por distúrbios e exaustos. Quanta dissonância e desconforto podem as pessoas suportar? Por dois mil anos, em lugares a que estiveram passionalmente ligadas, elas aturaram muito. O registro de suas vidas ativas, em ambientes sobre os quais não tinham nenhum controle, pode servir de parâmetro para nossa situação atual.

Afinal, diante dessa tensão histórica entre dominação e civilização, resta uma pergunta que devemos fazer a nós mesmos. Como escapar da passividade corporal — quais as brechas de nosso próprio sistema —, a

liberdade, de onde virá? Tenho insistido na premência desse quesito, especialmente no que diz respeito à cidade multicultural. Porque sem um senso próprio de discordância, e já que não somos figuras heróicas, batendo nas portas dos viciados, o que estimulará a maioria de nós a voltar-se para fora em direção ao próximo, para vivenciar o Outro?

Uma sociedade precisa de fortes sanções morais para impor tolerância à dualidade, ao incompleto e ao outro. Na cultura ocidental, essas medidas repressivas emanaram dos poderes da religião. Segundo Peter Brown, os rituais primitivos destinavam-se a criar vínculos entre o corpo e a cidade; era o que a Tesmoforia fazia, empurrando as mulheres em direção aos telhados, onde ambos os sexos se confrontavam com suas ambigüidades em face da cidadania.

Seria um erro crasso supor a necessidade utilitária de cultos que permitissem ao ser humano voltar-se para fora — e a história dos espaços rituais urbanos não nos permitirá sequer cogitar de uma via tão instrumental. Com o desaparecimento do mundo pagão, o cristianismo conferiu a esses lugares uma vocação espiritual, de trabalho e autodisciplina, que marcou a cidade tal como já haviam feito os santuários rurais. Reconhecendo que a dor humana é inseparável do *ethos* cristão, eles se tornaram importantes por atender a corpos em sofrimento. Foi mesmo uma terrível ironia do destino que as comunidades cristãs, justamente quando descobriram a proximidade da diferença, tenham imposto o peso da localização e o fardo da amargura aos que oprimiam.

A Revolução Francesa fez uma leitura diferente desse drama cristão. Ela prescreveu que a dor física seria infligida aos traidores, nos mesmos espaços, sem especificidade ou densidade, onde seus adeptos procuravam resgatar a imagem maternal — incorporando e transformando suas próprias dores. O corpo sofrido exibia-se no vazio, desfrutando de uma liberdade abstrata e desumana.

A catástrofe dos festivais revolucionários fazia eco às tentativas que os antigos empreenderam no sentido de alterar o caráter do ritual, colocando-o a serviço dos oprimidos e excluídos. No Champ de Mars, todos os esforços foram abortados; se antes acreditava-se que liturgia “vem de algum outro lugar”, agora seus poderes pareciam estar além da capacidade humana e das forças de uma sociedade civilizada.

Nesse rumo, as intenções voltaram-se para o prazer proporcionado pelo conforto, objetivando compensar a fadiga e aliviar a carga do trabalho. Mas o repouso também reduziu a sensibilidade do corpo, suspenso numa relação mais passiva com o ambiente e cada vez mais solitário.

Se a fé é de alguma valia na mobilização dos poderes da civilização contra os da dominação, será para garantir a aceitação daquilo que o isolamento tenta evitar: a dor, exatamente o tipo de dor experimentada e evidenciada por meu amigo, na porta do cinema. Sua mão dilacerada é o testemunho de um corpo que se move independentemente dos limites arbitrados pela sociedade, carregando significados que o mundo jamais entenderá na sua totalidade. Numa citação que inclui no início desse livro, Wittgenstein depôs a respeito da dor; foi ele quem forneceu a base para o trabalho magistral de Elaine Scarry — *O corpo em dor* — onde a filósofa escreve: “Embora a capacidade de sentir dor física seja tão primária no ser humano quanto ouvir, tocar, desejar (ela difere) de todos os outros eventos da mesma natureza por não ter um objeto no mundo exterior”.¹⁸

Os planos de Boullée constituem-se num divisor de águas, assinalando o ponto em que a sociedade secular perdeu contato com a dor. Os revolucionários acreditaram que podiam preencher um volume vazio, livre de obstáculos e de informações do passado, com novos significados humanos. Para eles, desobstruído o espaço, apagar-se-ia a dor. David imaginava que o corpo sofrido ocupava o mesmo lugar de Marianne: um corpo sozinho no vazio — uma condição insuportável. Em épocas mais recentes, destruição idêntica tem servido a diferentes fins, aos propósitos da fuga individual, mais do que à aproximação com os outros.

Escamotear os problemas enfrentados pelos cidadãos de uma cidade multicultural revela um empecilho moral de inspirar sentimentos calorosos e espontâneos ao Outro. A simpatia corresponde ao entendimento de que as aflições exigem um lugar em que possam ser reconhecidas e onde suas origens transcendentais sejam visíveis. O sofrimento físico possui uma trajetória na experiência humana. Ele desorienta e torna o ser incompleto, derrota o desejo de arraigamento; aceitando-o, estamos prontos a assumir um corpo cívico, sensível às dores alheias, presentes, junto às nossas, na rua, finalmente suportáveis — mesmo que a diversidade do mundo dificulte explicações mútuas sobre quem somos e o que sentimos. Entretanto,

só poderemos enveredar por esse caminho admitindo que a sociedade não tem remédio para certo tipo de sofrimento, que a infelicidade veio de algum outro lugar, que a dor deriva do mandamento de Deus que nos obriga a conviver no exílio.



20. Wolfgang Schivelbusch. *The Railway Journey*, Berkeley, University of California Press, 1986, pág. 75.
21. Ver Richard Sennett. *The Fall of Public Man*, Nova York, W. W. Norton, 1992, pág. 81; 1976.
22. *Ibid.*, pág. 216.
23. Augustus J. C. Hare. *Paris*, Londres, Smith, Elder, 1887, pág. 5; citado por Olsen em *The City as a Work of Art*, pág. 217.
24. Ver Reyner Banham. *The Well-Tempered Environment*, 2^a ed., Chicago, University of Chicago Press, 1984, págs. 18-44.
25. Elizabeth Hawes. *New York, New York: How the Apartment House Transformed the Life of the City, 1869-1930*, Nova York, Knopf, 1993, pág. 231.
26. E. M. Forster. *Two Cheers for Democracy*, Londres, Edward Arnold, 1972, pág. 66.
27. Forster. *Howards End*, pág. 134.
28. E. M. Forster. *Maurice*, Nova York, W. W. Norton, 1993, pág. 250 ("nota final").
29. Anônimo. "The Glorified Spinster", *Macmillan's Magazine* 58, 1888, págs. 371, 374.
30. Forster. *Howards End*, págs. 209-210.
31. *Ibid.*, pág. 210.
32. *Ibid.*, pág. 350.
33. *Ibid.*, págs. 353-354.
34. Ambas as observações foram citadas por Alistair M. Duckworth, em *Howards End: E. M. Forster's House of Fiction*, Nova York, Twayne/Macmillan, 1992, pág. 62.
35. Forster. *Howards End*, pág. 113.
36. Carta para Forrest Reid, datada de 13 de março de 1915, citada por P. N. Furbank, em *E. M. Forster: A Life*, Nova York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, Vol. II, pág. 14.
37. Martin Heidegger. "Building Dwelling Thinking", em *Poetry, Language, Thought*, trad. e intr. Albert Hofstadter, Nova York, Harper & Row, 1975, pág. 160. A ênfase é do original. O texto, até então inédito, foi lido em Darmstadt, Alemanha, a 5 de agosto de 1951.
38. Kazin. "Howards End Revisited", pág. 32.

CONCLUSÃO: Corpos Cívicos

1. Ver Jane Jacobs. *The Death and Life of Great American Cities*, Nova York, Random House, 1963.
2. Estatísticas sobre desabrigados são tão mutantes quanto as pessoas a que elas se referem; em anos recentes, os sem-teto, em Manhattan, somavam cerca de trinta mil, no verão, caindo para dez mil a doze mil, durante o inverno. A maioria dessas pessoas eram solteiras. Na periferia da cidade, os números de desabrigados eram menores e a percentagem de famílias, ou fragmentos de famílias, maiores.
3. Lewis Mumford. *The City in the History*, Nova York, Harcourt Brace Jovanovich, 1961, pág. 421.
4. Jean Gottmann. *Megalopolis*, Nova York, Twentieth Century Fund, 1961, pág. 736.
5. Citado por Robert Caro, em *The Power Broker*, Nova York, Knopf, 1974, pág. 318.
6. Ver Caro. *The Power Broker*.
7. Herbert Gans. *The Levittowners*, Nova York, Pantheon, 1967, pág. 220.
8. *Ibid.*, pág. 32.
9. Para uma explanação sucinta a respeito dessas mudanças ver Melvin M. Webber, "Revolution in Urban Development", em *Housing: Symbol, Structure, Site*, ed. Lisa Taylor, Nova York, Rizzoli, 1982, págs. 64-65.

10. Ver, por exemplo, Roland Barthes, *A Lover's Discourse*, trad. Richard Howard, Nova York, Hill & Wang, 1978.
11. Ver Kevin Lynch. *The Image of the City*, Cambridge, MA, MIT Press, 1960; Erving Goffmann, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, Nova York, Basic Books, 1971.
12. Alexis de Tocqueville. *Democracy in America*, trad. Edward Reeve, Nova York, Vintage Books, 1963, Vol. II, pág. 141.
13. Ver Robert Jay Lifton, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, Nova York, Basic Books, 1993.
14. Sigmund Freud. *Beyond the Pleasure Principle*, trad. James Strachey, Nova York, W. W. Norton, 1961, pág. 1.
15. *Ibid.*, pág. 21.
16. *Ibid.*, pág. 4.
17. *Ibid.*, pág. 5.
18. Elaine Scarry. *The Body in Pain: The Making and the Unmaking of the World*, Nova York, Oxford University Press, 1985, pág. 161.