

UMA ANTROPOLOGIA ESTÉTICA DA CIDADE: HETEROTOPIAS E UTOPIAS URBANAS DA ANTIGUIDADE À MODERNIDADE

A ESTHETICS ANTHROPOLOGY OF THE CITY: HETEROTOPYS AND URBANS UTOPIAS OF ANTIQUITY AT MODERNITY

Ligia Maria Rodrigues dos SANTOS¹

Resumo: A cidade representa um espaço que é caracterizado tanto por seu conjunto funcional desenvolvido em diferentes modos de produção, como abriga também pessoas, grupos humanos, classes sociais e outras formações sociológicas que se relacionam de forma diferenciada com estes espaços na sua existência. Surgem, assim, no interior da cidade diferentes modos de vivência, os modos de produção funcionais e os modos existenciais. Eles se fazem visíveis na configuração das formas urbanas que são compostas por atmosferas, texturas, volumes, cores, associações, enfim, espaços arquitetônicos no sentido mais amplo da palavra. Apreender os *mistérios* que se escondem em sua paisagem cultural ou em suas formas arquitetônicas é de fundamental importância para todos aqueles que se ocupam da *Questão Urbana*. Um estudo Sobre *Uma Antropologia Estética da Cidade: Heterotopias e Utopias Urbanas da Antiguidade à Modernidade* incorpora a sensibilidade que sublinha as relações sociais na cidade e interpenetra-se artisticamente através de suas formas. A cidade com sua estética, com sua harmonia materializa o espírito, o sensível, as emoções, que apenas aqueles que têm uma percepção da cidade enquanto expressão de arte conseguem apropriar-se desse significado.

Palavras-chave: cidade, antropologia estética, heterotopias, arquitetura, arte, cultura.

Abstract: The city represents an area that is characterized by both functional developed in a whole different modes of production, but also houses people, groups, social classes and other sociological backgrounds that relate differently to these spaces in their existence. Thus appear in the inner city experience different modes, the modes of producing functional and existential modes. They become visible in the configuration of urban forms that are composed of atmospheres, textures, volumes, colors, combinations, finally, architectural spaces in the broadest sense of the word. Grasp the mysteries that lurk in its cultural landscape or its architectural forms is of fundamental importance for all those concerned with the Urban Question. A Study On An Aesthetic Anthropology of the City: Urban Utopias and heterotopias from Antiquity to Modernity incorporates sensitivity that emphasizes the social relations in the city and interpenetrate themselves artistically through their forms. The city with its aesthetics, its harmony with the spirit materializes, the sensitive, the emotions that only those who have a perception of the city as an expression of art can take ownership of that meaning

Key words: city, aesthetic anthropology, architecture, art, culture.

Apresentação

A discussão do tema em epígrafe tem como objetivo introduzir – de uma forma um pouco convencional – a compreensão da cidade: interpreta-se sua evolução como uma sequência de antropologias culturais que se exprimem na forma urbana e revelam a dimensão

¹ E-mail. ligia35@seed.pr.gov.br

existencial do ser humano em situações específicas. Não se trata de uma investigação que traz em seu bojo uma ampla discussão da antropologia urbana científica, como a conhecemos de diferentes correntes científicas, nem de uma discussão sobre o existencialismo filosófico e literário clássico (por exemplo, Schopenhauer, Kierkegaard, Sartre, Camus e outros), mas trata-se sim, de uma tentativa de compreender a evolução urbana de forma artístico-filosófica.

Até agora, Henri Lefebvre fora provavelmente o autor mais ilustre nesta compreensão quando expôs na sua abordagem a transformação da sociedade através de suas formas, por meio de suas obras *Revolução Urbana* e *Production of Space*. O filósofo francês destaca que hoje a “sociedade urbana” ainda é uma sociedade parcial, em virtude dos processos de segmentação funcional no seu meio, todavia postula para o futuro uma plena realização de urbanidade (Lefebvre, 1999, p. 15). Sendo segmentada ou não, a cidade é entendida não com base nestes modelos funcionais ou materiais, mas a partir de modelos sociais que se realizam na vivência dos seus habitantes. A cidade torna-se, assim, *locus* da socialidade, da autoridade, um local de estabelecimentos aparelhados de relações sociais e antropologias (formações humanas) – trata-se, pois, de uma cidade existencial. Por isso, a sua análise é fundamental.

A cidade: o lugar revolucionário da existência

Esta “cidade existencial” nascera originalmente da aldeia, onde se observou no início o contraste entre pelo menos dois grupos sociais, dominantes e subalternos, entre as áreas da produção e as áreas do armazenamento e da distribuição, entremeado na área de moradia. A partir dessas primeiras sociedades urbanas, as quais surgiram na Mesopotâmia, assinalava-se uma evolução histórica longa que era e é marcada por sociedades, nas quais podemos observar diferentes transformações espaciais advindas de uma polissemia do espaço que se apresenta em expressões específicas para cada época. Esta dinamicidade da cidade semiótica e existencial se transforma cada vez mais veemente e rápida, até convulsiva (Benevolo, 2007, p. 23-26). Já seu começo era uma revolução. Por isso, é comum na historiografia (Childe, 1981) como na filosofia (Lefebvre, 1999) usar o termo *Revolução Urbana*. Enquanto a primeira se constela no início da ‘evolução urbana’, nas várzeas dos grandes rios entre os desertos da África e da Ásia, entre o Mediterrâneo e o Golfo Pérsico (Benevolo, 2007, p. 26), Lefebvre (ibid., 1999) coloca a revolução urbana no final da evolução urbana como uma forma utópica, adquirindo uma urbanidade plena.

Em ambos os casos, entretanto, a cidade se apresenta numa forma de *heterotopia* espacial. Michel Foucault (1984) e Henri Lefebvre (1999, p. 157) apontam claramente nesta direção. Para conjugar as *heterotopias*, tanto entre o espaço rural e urbano, como entre o real e o utópico, necessita-se uma concretização isotópica, que encontra sua forma social na cidade que se posiciona em relação ao excedente da sociedade anterior/ou diferente. Utopias, para Foucault (1984), são sítios “sem lugar real” que têm uma relação analógica direta ou invertida com o espaço real da sociedade. Seja como for, elas apresentam a sociedade de maneira perfeita ou contrária à realidade. Assim, espaços “reais” denominados de contra-sítios compreendem ‘espécies’ de utopias e diferenças, onde são encontradas as contrapropostas ou as contradições dos outros sítios reais de uma dada ‘cultura’, agora sendo caracterizadas como *heterotopias*. Ambas, utopias e *heterotopias funcionam* desta maneira como espelhos e expressões que transformam o lugar que ocupamos no momento em que nos vemos no espelho.

Quando nós perpassamos alguns modelos urbanos da história urbana, não queremos demonstrar como estes são na realidade, mas quais são suas características *heterotópicas* e utópicas. Estas aparecem, isto é, são evidentes, primeiramente em elementos artísticos que se desenvolvem na materialidade da cidade em relação *heterotópica* ou utópica no morar

cotidiano nela. Na Mesopotâmia, encontramos tal excedente cultivado pelas sociedades da época, na mão de governantes *heterotópicos* que eram ao mesmo tempo chefes administradores das cidades como representantes do deus local, neste sentido se transformando em representantes utópicos da população em geral. Assim, suas riquezas acumuladas, por receberem parte dos rendimentos das terras comuns e dos despojos de guerra, resultaram em medidas práticas na acumulação das provisões de alimentos para a população, como na construção de templos para a veneração e adoração dos deuses. Essa organização materializava-se na planta da cidade e suas vizinhanças. O terreno agrícola, fora da cidade, era transformado em canais de água, muros circundantes, armazéns e templos dos deuses. Para a construção dessas obras e das casas das pessoas comuns eram utilizados tijolos e argila, os quais faziam com que tais obras aparecessem como uma alteridade deste campo produtivo. Escavações arqueológicas têm permitido a reconstrução das cidades mais antigas que foram construídas pelo homem, as quais datam do IV milênio a.C. (BENEVOLO, 2007, P. 26-27).

A cidade sumeriana de Ur, por exemplo, com cerca de 100 hectares e várias dezenas de milhares de habitantes, apresentava uma diferenciação clássica entre os templos e palácios, de um lado, e das casas comuns para sua população do outro, o que nos permite um *insight* material na sua antropologia. Enquanto os santuários eram torre-observatórios (*ziggurat*) que se sobrepunham à massa dos moradores comuns em forma de uma montanha, armazéns, lojas e casas onde viviam e trabalhavam diversos moradores, representavam uma grande massa de construções em argila. Destacou-se, assim, simbolicamente uma inferioridade humana aos deuses (estrelas), os controladores das estrelas e dos reis. Entretanto, esta antropologia também configurou o espírito ativo da ação humana na terra, na realização das lavouras irrigadas ao redor desta cidade: ao invés do pântano e do deserto sobressai-se assim uma paisagem artificial de campos, pastagens, pomares, entremeada pelos canais de irrigação (ibid., p. 27). Torna-se real em ambos os sentidos, na plantação e na planta e construção da cidade. A forma existencial do homem mesopotâmico que eleva e consolida desta forma, os pântanos entre os dois grandes rios (Tigre e Eufrates) se encontra extremamente bem explicada no livro de Gênesis 2:7 (Bíblia Sagrada) quando o mesmo relata a formação do homem ‘do pó da terra’ à semelhança deste espaço natural. De forma igual, também as suas ‘casas’ foram constituídas deste material. Trata-se, por assim dizer, de uma ‘antropologia de argila fértil’, uma antropologia que, apesar da sua visão fortemente religiosa e astronômica, é extremamente material e terrestre.

A civilização urbana do Egito se desenvolveu quase paralelamente a mesopotâmica, contudo, apresenta características completamente diferentes. Teve seus estabelecimentos mais antigos formados pelo espaço ambiental das enchentes anuais do Nilo, e hoje se destaca pelas ruínas de pedras monumentais, como pirâmides, templos e tumbas (ibid., p. 40). Observa-se aqui uma antropologia da eternidade em pedra, contra o caráter perecível da argila. Geralmente, a classe ‘elitista’ desta sociedade, representada pelo faraó, conquistou as aldeias da vida sorvendo os poderes mágicos dos deuses locais, que garantiam a fecundidade da terra pelas inundações do Nilo. Entretanto, o excedente de produtos que o faraó recebia realizava-se nas obras religiosas, nos templos dos deuses e nos monumentos das *tumbas*. Enquanto, no III milênio, essas tumbas foram representadas pelas pirâmides quadrangulares, simbolizando a eternidade não-humana diante da vida, os posteriores monumentos são dispostos *de per se* como uma cidade independente, divina e eterna, que domina a cidade dos homens na cidade dos mortos. Desta forma, a edificação da cidade é divina, e não humana, ela é de pedra e possui uma geometria simples (idealista) com prismas, pirâmides, obeliscos ou ainda estátuas gigantescas, como a esfinge. Nessa cidade divina repousam os mortos que estão cercados de

tudo que necessitam para a vida eterna. Tal cidade é uma cópia fiel da *cidade humana*, onde as personalidades e os objetos da vida diária reproduzem-se na sua mudança (ibid., p. 44-45).

Tebas, por exemplo, a capital do Médio Império no alto Nilo, encontrava-se assim dividida em dois setores, os quais eram o povoado da margem direita do Nilo e a necrópole nos vales da margem esquerda (Benevolo, 2007, p. 46). Neste contexto, ambas as cidades já apresentavam edificações monumentais, mostrando uma mudança filosófica na antropologia da época em direção de uma maior atenção aos vivos. Os grandes templos de Carnac e Lúxor assim, já foram edificadas na cidade dos vivos, enquanto as tumbas encontram-se integradas nas rochas somente permanecendo visíveis com seus templos de acesso.² Trata-se aqui de uma ‘antropologia negativa de pedra’ (contra-humana), que monumentalizava na sua materialidade a morte, mas gradativamente encaminhou-se na sua compreensão humana à vida.

A relação da construção da cidade com suas filosofias e antropologias fica ainda mais clara quando analisamos a cidade grega. A partir do II milênio a.C., forma-se a cidade grega em diferentes formas. Harouel (1990, p. 11-11) assegura que a cidade grega emerge inicialmente de uma sociedade rural com habitações dispersas, entre as quais se formam associações políticas (*synoecismes*) que se constituem como entidades independentes da *khora*, do espaço habitado rural. Assim, a ideia de uma cidade centraliza os campos e os burgos. Mas estes burgos onde os moradores vivem são apenas as representações da sua sociedade rural, chamada *polis*. Esta cidade basicamente rural adquire através da ideia abstrata da cidade um ar *urbano*, onde os gregos constituíram um conjunto formal, social e filosófico, no qual delinearão sua antropologia em atos morais, políticos e religiosos, sempre com base em consultas de um oráculo.

Pesquisadores da antiguidade, como Hipócrates, estudaram conseqüentemente, a cidade sob a perspectiva da filosofia política e moral, observando os efeitos do ambiente urbano (sítio, localização, solo, ventos, entre outros) sobre os habitantes neste sentido. No século IV, Platão e Aristóteles estabeleceram até uma verdadeira *reflexão urbanística* (Harouel, 1990, p. 12). Em *Crítias* e nas *Leis*, Platão explana os princípios que devem gerir o funcionamento dessa cidade ideal. Mostra que a higiene e a salubridade são expressões filosóficas da vida humana de maior importância. Por isso, era preciso escolher o sítio considerando salubridade, economia, clima psicológico e moral ao mesmo tempo. Também a especialização dos bairros (comercial/artesanal, residencial, administrativo, religioso) e a diferenciação funcional do espaço urbano já ganham especificidades, com a criação de praças destinadas à vida pública e às atividades comerciais como fundamentos filosóficos.

Até o final do século VI as áreas de habitação nas cidades gregas eram formadas apenas por bairros com ruas estreitas e tortuosas, localizadas embaixo de uma *acrópole*, como um espaço orgânico que crescia vegetativamente. Uma fortificação se erguia acima das moradias e constituiu então o lugar do poder político e religioso, a exemplo da acrópole de Atenas, enquanto no meio das casas, na praça do mercado, na *ágora*, se desenvolveu o centro da vida política e administrativa da *polis* (ibid., p. 13-14). Podemos entender que esteticamente essa organização urbana foi o reflexo orgânico de uma cidade com participação ativa dos seus cidadãos, na qual se incorporou a *heterotopia* na construção do espaço cotidiano.

Além dessa *polis* grega orgânica, surgira ainda um outro tipo de cidade, com uma estética de organização geométrica (planejamento), com plantas urbanas regulares, como no traçado ortogonal da cidade de Mileto. Essa cidade em específico representa a “transcrição urbanística de um pensamento cujas especulações filosóficas de caráter matemático e as

² Na Índia, Indochina e na China surgiram, a partir do século II a.C., outras civilizações urbanas. No entanto, como estas apresentam características não-ocidentais, elas são desconsideradas aqui.

meditações sobre a melhor organização política da cidade resultam na procura de uma estrutura urbana correspondente” (ibid., p. 15). Tal transformação da forma do irregular ao regular acompanha filosoficamente o surgimento da matemática e geometria, que assim começa induzir uma antropologia menos orgânica, e mais formal.

A cidade helenística introduz ainda uma terceira estética antropológica. Ela cresce em termos ornamentais (uma mistura entre o orgânico e o desenhado) e apresenta conseqüentemente, uma grande dispersão de santuários integrados à via pública, demonstrando uma íntima associação da religião com a vida pública. Associados à *ágora* que agora também adquire função religiosa estabelece-se o *bouletérion* (edifício público onde se reunia o conselho) e o *Pritaneu* (edifício público onde se reuniam os magistrados). Os ginásios de treinamento corporal, estes com uma função social importantíssima já foram utilizados por Platão e Aristóteles para o ensino (universidade); juntamente com a biblioteca e o estádio reuniu-se nesse espaço urbano corpo e mente denotando um ar intelectual e físico concomitantemente (Harouel, 1990, p. 20). Isto cria uma antropologia urbana, a qual reúne corpo e mente, religião e política, o privado (*oikos*) e o público (*ágora*).

Em Roma, esta antropologia grega ganha a compreensão existencial do homem latino, onde se observam elementos semelhantes como na diversidade da cidade grega. Benevolo (2007, p. 133) explica que a cidade de Roma emergiu como uma “pequena cidade sem importância, na fronteira entre o território etrusco e o colonizado pelos gregos”. Contudo, apresentou em seguida um desenvolvimento extraordinário, o qual permitiu-lhe transformar-se na *urbe*, numa cidade por excelência. Conforme a lenda, Roma foi fundada por povos descendentes de Tróia (cf. Sahr; Löwen Sahr, 2007, p. 44) e com esta lenda sua população buscou uma antropologia identitária nos moldes da mitologia grega beneficiando-se do urbanismo da ‘polis’. Depois desta fase mitológica, geralmente apostada para a época do Reinado, Roma promulgou uma constituição social e comunal na forma de uma “res publica” (475-9 a.C.). Esta “res pública”, todavia, apenas ganhou poucas e até relativamente pequenas expressões no espaço construído (como o Senado, a Basílica=tribunal, e a tribuna), onde a cidade era vista como propriedade da própria população. Grande parte, entretanto, do espaço urbano era “dominado” pela vida privada dos “gentes” instituída por patrícios e plebeus no seu *domus* ‘casa’ (ibid., p. 44).

Enquanto os primeiros dois séculos da República ainda foram dedicados à consolidação deste sistema político urbano, a partir das guerras púnicas (264 e 241 a.C.), a urbe se transformou em uma representação de poder para fora, partindo então, para um imperialismo cultural que levou a cultura urbana romana para o mediterrâneo inteiro. Neste processo, o *Império Romano* finalmente se estabeleceu na condição de um sistema autocrático, do período 9 a.C.- 476 d.C., iniciando-se com Otaviano Augusto César. Antropologicamente, mudou a condição do cidadão romano de um ser humano que ativamente participa na vida política para um ser humano passivo e técnico, alvo da política imperial, que traz as ideias romanas para o exterior. Este processo começou com a crescente militarização da sociedade por meio de uma estrutura militar extremamente homogeneizada, baseada em um exército enorme com suas legiões normatizadas e seus castelos (ibid., p. 44). Este protótipo do soldado romano não era necessariamente *civil*, quer dizer cidadão, mas ganhou este estatuto através do seu serviço militar, sendo este uma conformação antropológica autoritária. Forma-se, neste conjunto, uma divisão social, onde o urbanismo aparece tanto enquanto ideologia espacial como ideologia social, momento em que a cidadania como estatuto político e jurídico torna-se um meio de governar.

Para Sposito (1997, p. 22-23), o Império Romano fora o melhor exemplo de desenvolvimento de uma urbanização supra-local na Antiguidade. Destarte, o Império alastrou-se do Mediterrâneo autorizando a dilatação da malha urbana em regiões povoadas

por *bárbaros*, trazendo – além de um novo ideário estético - também uma nova ideologia política. No noroeste da Europa, ao norte dos Alpes, as primeiras cidades criadas no vale do Reno (atual, Alemanha), como na Britânia (atual Inglaterra) e Gália (atuais, França e Bélgica) foram assim “romanas”, apesar de suas populações pertencerem a outras etnias. Tal poder político-estético (cultural) permitira não somente que a urbanização deixasse de ser um processo *espontâneo*, como também propiciou a ampliação da divisão interurbana do trabalho. Conquanto as funções e produções das maiores cidades do Império deixaram de atender somente os cidadãos e os habitantes da área rural local, as cidades fizeram parte, através de um sistema de lugares centrais planejado, uma ferramenta para suprir a população de outras áreas do Império e os povos bárbaros. Vê-se portanto, o desenvolvimento do comércio na área urbana através de uma homogeneização dos produtos (trigo, azeite, vinho), como do sistema de transporte (estradas, barcos) e da organização reconhecível do espaço urbano em cada castelo e em cada colônia. Assim, a rede de cidades passou a subsidiar a propagação de um aparato burocrático e administrativo.

O fato é que, como ressalta Singer (1998, p. 16):

a expansão da divisão de trabalho intra-urbana, ensejada pelo crescimento da cidade, se desdobra, a partir de certo momento, na constituição de uma divisão do trabalho *entre* diferentes núcleos urbanos. Este desdobramento eleva as forças produtivas a um novo patamar, pois permite o surgimento de atividades especializadas que suprem uma demanda muito mais ampla que a do mercado local. A condição para tanto, porém, é que a rede urbana integrada nesta divisão do trabalho esteja politicamente unificada, ou seja, sob o domínio de um poder centralizado. (...) É a unificação de uma série de cidades-estado em impérios que, de fato, cria as condições para o florescimento de uma ampla divisão interurbana do trabalho. Neste sentido, o exemplo de Roma é dos mais marcantes.

Consequentemente, as habitações das cidades romanas se agruparam em dois tipos comuns: *domus* e *insulae*. Os *domus* caracterizam-se por casas particulares com um pátio interno, as quais são destinadas às famílias mais abastadas e seus criados; são em geral, térreas e bastante espaçosas. Os *insulae* correspondem aos edifícios coletivos de múltiplos pavimentos, cujos apartamentos destinam-se à locação. Aqueles direcionados à burguesia apresentam certo conforto e luxo arquitetural, já aqueles que destinam-se às classes menos favorecidas são desprovidos de conforto e simplicidade na arquitetura, parecendo verdadeiros cortiços (Harouel, 1990, p. 27). Forma-se, desta maneira, um xisma antropológico e estético entre estes diferentes grupos sociais, demonstrando mais uma vez como a forma urbana se relaciona esteticamente de forma existencial entre individualização de uma classe e massificação de uma outra.

Esta transformação e divisão em classes apresentam repercussões semióticas e estéticas na própria cidade de Roma. Mumford (1998, p. 227-228) reitera que quando se imagina essa antiga cidade, logo se reflete sobre os símbolos de poder imperial visíveis: seus aquedutos, seus viadutos e suas ruas pavimentadas, talhando de forma sinuosa colinas e prados, atravessando rios e pântanos, movimentando-se de forma ininterrupta, como se fosse uma legião romana a expandir o seu poder, a sua marca em todas as partes da Europa, da África do Norte e da Ásia Menor. Estabelecendo tal poder no espaço e no tempo, por meio das cidades *coloniais*, cidades *livres*, cidades sob a *lei municipal de Roma*, cidades *tributárias*, a cidade de Roma tornou-se um centro irradiador de uma população ocidental que poderia desfrutar da *cidadania*, em amplo sentido.

Esta expansão urbana representa um excedente simbólico e heterotópico. No traçado das cidades fundadas pelos romanos, a forma de retângulo foi dominante, mas tal forma geométrica orientou a cidade de maneira harmônica com o cosmo: as duas vias principais, o *cardo*, que corria no sentido norte-sul e o *decumannus*, no sentido leste-oeste. Essas ruas se cruzavam em ângulo reto próximo ao centro destinado às relíquias sagradas, e aos lugares públicos, como é o caso do Fórum, equivalente à acrópole e à ágora. Assim, reproduziu-se também na forma de um *castellum* das legiões romanas, uma antropologia religiosa, onde a orientação do morador, seja ele cidadão ou não, se dava através de uma geometria espacial (ibid., p. 228).

Além deste aspecto religioso, podemos observar também uma crescente força do aspecto ornamental. Da cultura helênica, os romanos receberam principalmente esta herança estética. Por exemplo, a ágora (cercado e com suas estruturas contínuas), a rua larga e ininterrupta, tendo ao seu lado edificações várias, as quais receberam por parte dos romanos, ornamento e imponência próprios (ibid., p. 229). De grande representatividade estética podemos também fazer menção aos templos, os quais se apóiam “num pódio, ao qual se sobe por uma escada ladeada de muros. Em lugar da colunata que circunda a cela, localizam-se, sobretudo em épocas mais antigas, as semicolunas (pseudoperíptero), enquanto o lado frontal é ocupado por um pórtico” (Koch, 2008, p. 13). Enquanto na fase da austeridade ornamental, tanto na Grécia como em Roma, o templo dórico se destacou por sua amplidão e suas possantes colunas, o templo jônico amenizou tal monumentalismo por sua pouca espessura e elegância (paralelo a época áurea de Atenas e a República de Roma). O templo coríntio criou uma atmosfera lúdica com seus capitéis e tímpanos ornamentados com muita riqueza a partir da época de Alexandre, o Grande e depois entre os Imperadores Romanos. Ao adotarem depois arcos e abóbadas em seus edifícios públicos, os romanos buscaram fazer uso de tais ordens no sentido de renovar a linguagem arquitetônica (Summerson, 2006, p. 17-18).

Os traços gregos esteticamente universalizados são observados em quase todas as cidades romanas e dão à antropologia romana uma expressão construída e arquitetônica. De Chester (na Inglaterra ocidental) até Antióquia e Éfeso (na Ásia Menor, hoje Turquia), não só a política romana, mas também o pensar romano transformou, “romanizou” as outras culturas através das suas formas urbanas, alastrando junto o pensar grego. Na parte oriental do Império Romano, contudo, o urbanismo também preservou alguns elementos orientais, sendo mais influenciado pelas culturas grega, egípcia, mesopotâmica, persa e judaica. Enquanto as cidades romanas propriamente ditas, ficaram bastante homogeneizadas e austeras, as cidades orientais mostraram-se menos planejadas, como é o caso de Palmira, Éfeso (Turquia), Antióquia (Líbano), Alexandria (Egito) e Jerusalém (Israel). Isto se refere principalmente ao amplo distrito de compras que se estendia horizontalmente no centro da cidade e ao longo das grandes ruas principais, as quais eram sustentadas por colunatas caracterizando tais cidades. Assim, encontraram-se avenidas de comércio em Palmira e em Damasco, que se expandiam de uma praça circular e sua extensão era interrompida visualmente “por arcos de quatro entradas nos pontos de cruzamento das ruas principais” (Mumford, 1998, p. 234). Só em Antióquia existiam 25 quilômetros de ruas de colunas e ali eram estabelecidos edifícios públicos e privados. Estas artérias representaram uma vivência cultural específica, uma antropologia de consumo que nos parece pós-moderna, como explica (Libânio apud Mumford, 1998, p. 235):

Quando se caminha ao longo delas encontra-se uma sucessão de casas privadas com edifícios públicos distribuídos entre elas a intervalos, aqui um templo, ali uma casa de banhos, a distâncias tais que estejam ao alcance de cada quarteirão, e em cada caso a entrada é na colunata. Que significa isso e qual é a importância dessa prolongada descrição? Bem parece-me que o lado

mais agradável e, sem dúvida, mais proveitoso da vida da cidade é a sociedade e o contato humano, e que, por Zeus, é verdadeira uma cidade onde tais coisas são mais freqüentemente encontradas. É bom falar e melhor que tudo dar conselhos, simpatizar com as experiências dos nossos amigos, compartilhando suas alegrias e tristezas e deles recebendo igual simpatia – e essas e outras bênçãos incontáveis decorrem dos encontros dos homens com seus semelhantes. O povo de outras cidades que não têm colunatas diante de suas casas é mantido afastado pelo mau tempo; nominalmente, vive na mesma cidade, mas na verdade, os seus membros acham-se tão distantes como se vivessem em cidades diferentes. (...) Ao passo que o povo das cidades perde o hábito da intimidade quanto mais apartado vive, entre nós, por outro lado, o hábito da amizade é amadurecido pelo constante que aqui se desenvolve tanto quanto ali diminui.

Percebe-se que estas colunatas criam atmosferas, que hoje em muitas partes do mundo são construídas em *shopping centers*. Nas colocações de Libânio acerca do assunto destaca-se a função existencial e social da cidade oriental, acima das suas necessidades utilitárias e serviços subsidiários que definiram na mesma época o urbanismo romano. Aqui a questão estética dos espaços de colunas, que era na cidade romana restrita aos prédios principais, adquiriram com suas sombras uma forma de vivência aberta e menos disciplinada, permitindo a perambulação. Em contrapartida, entre os equipamentos urbanos da cidade romano-ocidental imperial destacam-se os lugares fechados destinados ao lazer, como os teatros, os circos, os anfiteatros e as termas. Em Roma, estes prédios ocupavam espaços suntuosos, privatizando o lúdico e divertindo as grandes massas da população. Enquanto o teatro romano se assemelha ao grego, que representa até hoje a pesada serenidade religiosa deste teatro, o circo fora implantado como uma longa pista que destinava-se às corridas de carruagem, seguindo a ideia grega do estádio destinado às corridas religiosas de pedestres. Simboliza-se assim, o avanço tecnológico, mas também a transformação da religião para a diversão. Consequentemente, também o próprio teatro grego transformou-se se e em Roma, o anfiteatro feito essencialmente de pedra e alvenaria (Coliseu), constituiu-se em objeto de paixão dos combates de gladiadores e também das gigantescas apresentações de batalhas terrestres e navais. Outro espaço de diversão, as termas imperiais impressionam na atualidade pela sua monumental construção. Aqui os banhos que contém salas reservadas ao passeio e à vida social (inclusive biblioteca e salas de leitura), formam uma nova socialidade. Da mesma maneira como o passeio público dos colonatos das cidades orientais, estas termas representam um espaço comunitário comum e com pouca diferenciação social, onde a função política e comunicativa está diminuindo e onde o lazer torna-se o atrativo principal, esvaziando a ideia original da cidade da política (Gil, 2003). Substituiu-se, assim, a política (aristocrática, mas democrática) pela governança semiótica (*pane et circenses*).

Desse modo, o Império Romano representava uma mudança estética fundamental na antropologia mediterrânea. A função estética da concentração no aspecto sócio-político e nas questões religiosas se esvaziou gradativamente por uma função de diversão, e o lazer tomou conta da filosofia cotidiana. Com a queda do Império Romano no século V (ano 476), inicia-se o longo período reconhecido como a Idade Média europeia. Este período prolonga-se do século V até o século XV e é marcado pelo modo de produção feudal (SPOSITO, 1997, p. 25). No século V, os territórios norte-ocidentais do Império Romano (Itália, Gália, Germânia e Bretanha) são invadidos pelos povos denominados pelos romanos como “bárbaros”, haja vista que tinham para a percepção romana pouca cultura. A crise econômica e política logo após a queda do Império Romano deixou muitas cidades antigas em ruínas e ocasionou uma ampla dispersão da população imigrante (germânica) e local (celta, romana, grega etc.) pelo campo. Formaram-se territórios (na maioria relativamente pequenas, com aproximadamente

5000 hectares), sendo que no centro destas unidades localizava-se a residência do senhor feudal. Esta tinha geralmente uma igreja, armazéns e/ou um castelo. Outras formas edificadas eram as abadias da Igreja católica, grande centro irradiador ideológico, que funcionavam como entidades econômicas. As possessões dos senhores feudais e da Igreja espalharam-se pelo espaço ao redor. Surgiram, assim, as *cortes* (*cour* na França, *hof* na Alemanha, *manor* na Inglaterra) com celeiros, estábulos, habitações e a sede do administrador (*major*) como parte central. Esta sociedade rural tinha como base o modo de produção feudal interligando cada morador direta e pessoalmente com o senhor, deixando as cidades sem um “*hinterland*” expressivo. Isto quer dizer, que nesta fase, a cidade ficou à margem da evolução, principalmente porque não aglutinava mais a função de um centro administrativo, de produção e de troca (Benevolo, 2007, p. 252-253). Delineia-se então, um urbanismo espontâneo, despreocupado com o conjunto social. Seguem, na sua formação, apenas as formas irregulares do terreno ou as formas regulares dos manufaturados romanos, tornando (de novo como na Grécia, a cidade orgânica) a “natureza”, o principal delineador estético (ibid., p. 255).

No final do século X, contudo, dá-se início a um renascimento econômico na Europa, impulsionado pelo aumento populacional e pelo incremento da produção agrícola, artesanal e mercantil. As cidades agora são denominadas *burgos*, em virtude dos seus muros externos que recebem e protegem um maior número de pessoas. Cresce assim, uma massa de artesãos e de mercadores, os quais chamam-se-ão burgueses (ibid., p. 256). Ideologicamente, a então chamada burguesia busca mais uma liberdade pessoal, autonomia judiciária e administrativa e o estabelecimento de um conjunto de impostos proporcionais às suas rendas e que tenham aplicação prática nas obras de utilidade pública, formando um novo excedente heterotópico nessa sociedade feudal. Desenvolve-se, dessa forma, outra compreensão antropológica e, conseqüentemente, formas políticas *distintas* do sistema de servidão (ibid., p. 259). Essa nova organização social e espacial leva à ordenação do espaço político em Cidades-Estados que ainda dependem do campo para a provisão de alimentos, mas é baseado num comércio internacional, sem no entanto, conferir igualdade de direitos à população campesina.

Conforme este novo impacto do comércio, a praça e o edifício do mercado passam a ser o centro da cidade. Aqui se agregou a prefeitura local, onde se reuniam os conselheiros, representantes das famílias burguesas. As intervenções da autoridade pública em termos de urbanismo foram numerosas, mas não planejadas: era necessário obter permissões do conselho para os proprietários, mas, ao mesmo tempo, a rua medieval não tinha o caráter público de hoje; em cidades como Florença, Siena, Pisa ou em Paris as ruas eram consideradas como extensão da própria casa dos moradores: “mais que uma via de comunicação, é um espaço onde se vive” (Harouel, 1990, p. 41-43).

Todavia, o grande centro filosófico da cidade medieval, o ponto focal era a Catedral. Símbolo de um vínculo direto entre a Igreja (como representante de Deus) e a comunidade da Idade Média, ela se elevou enormemente acima da paisagem urbana como elemento semiótico (bem visível) com conteúdo cósmico-religioso. Sua verticalidade é representada como uma expressão de espiritualidade, misticidade e transcendência, dividindo o espaço inferior (geralmente dominado pela escuridão) com o nível superior representado pela luz dos vitrais. Sua orientação Oeste-Leste representa também o caminho da salvação na sua longitudinalidade, e a sua ornamentação é largamente dominada pelo número 3 da Santa Trindade (Brandão, 1999, p. 41- 44). Assim, a Catedral (ao contrário dos espaços urbanos cotidianos), com seus inúmeros vitrais, ornamentos e estátuas, representa uma organização estético-matemática do mundo, que imprime nas suas formas concretas o conhecimento da época. Erwin Panofsky (2001), destacou em *Arquitetura Gótica e Pensamento Escolástico* esta maneira coerente em fazer o pensamento e a estética visível no meio urbano.

Os artistas medievais, ao *imaginar* as cidades dessa época, vislumbraram sempre uma afetuosa preocupação pela cidade enquanto uma obra de arte (ibid., p. 269). Esta se expressa não apenas na Catedral e nas outras igrejas, mas também nas instituições intelectuais. Assim, mosteiros, colégios e universidades, como em Oxford, formam claustros em cujos redores aparecem jardins livres aos caminhantes, como heterotopias da vida urbana cotidiana. Estes espaços, ao contrário da vida adensada nas ruas públicas geralmente sujas, serviram de refúgio aos intelectuais inspirados pelas ideias da escolástica. Os lugares dessas cidades tornam-se, assim, esteticamente manifestações heterotópicas onde “um mesmo hábito mental se difunde em todos os campos” (Brandão, 1999, p. 57).

A antropologia urbana da Idade Média cristã na Europa está demonstrando, desta maneira, outra estética. Desliga, de certa forma, a formação social da cidade do campo e, assim, cria uma expressão individualizada e autônoma, tanto em termos políticos como em termos estéticos. O símbolo do muro da cidade e o símbolo da catedral tornam-se seus elementos existenciais, reunindo num mundo repleto de relações perigosas e opressoras na sua estética uma visão utópica que se torna visível na sua planta e nas suas edificações, como é o caso de “Jerusalém” (modelo urbano semiótico em vigor). Esta heterotopia contrasta fortemente com a vida burguesa e dos artesãos. Podemos falar de uma ruptura antropológica na compreensão do homem rural frente do homem burguês.

No século XIV inicia-se nas cidades da Itália setentrional, um pouco antes da época do colonialismo ibérico da América Latina, uma nova tendência estética que inaugura as ideias modernas de uma antropologia de um indivíduo independente e terrestre, já bastante moderno. O Renascimento, em suas nuances várias, começa a preocupar-se com as cidades enquanto expressões das suas próprias ideias, iniciando este movimento da nova burguesia. A estética das cidades renascentistas concentra-se muito mais nos prédios públicos e até nos palácios da burguesia que ampliam gradativamente sua estética privada para os espaços da adensada cidade da Idade Média. Expõem nas suas fachadas e nos seus volumes e plantas com geometrias agora matematizadas, uma nova ideia antropológica. Esta interliga um ideário científico (de uma matemática complexa, influenciada pelo cientificismo árabe) com uma nova realidade urbana. Tal realidade reúne o utópico da cidade, seu desenho geométrico, com a vida orgânica irregular da nova autoconsciência dos intelectuais da época. “Sempre existe uma cidade ideal numa cidade real”, argumenta Argan (2005, p. 73). Nesta cidade, a funcionalidade comercial reúne-se com essas novas ideias estéticas. Elementos como o cubo, a linha horizontal e a cúpula tornam-se elementares na visão estética. A ordenação do cosmo pela matemática desenvolve aqui uma nova concepção espacial, um espaço homogêneo, um espaço racionalizado, na forma do globo e do semi-globo. O antropocentrismo e o mercantilismo juntam-se a esta concepção reunindo o ideário calculista comercial com a divinização idealista do homem (Brandão, 1999, p. 70-74-85). Podemos caracterizar este momento como introdução de um racionalismo funcional baseado na matemática e na geometria. Estas ideias permeiam, como fractais, vários espaços da cidade, criando uma conformação múltipla do espaço em diferentes dimensões ao mesmo tempo.

Veneza é um protótipo de uma cidade funcionalista da época, ainda sem o predomínio da geometria na sua planta por causa da sua forte ligação com a “natureza” do mar. Mas nela, o Grande Canal passa pela Santa Maria Della Salute e pela antiga Aduana, antecipando os inventos do urbanismo no século XX com a separação do tráfego de barcos de grandes volumes e rápidos em relação ao trânsito mais lento da série de canais menores e a rede de caminhos para pedestres. Tal princípio de planejamento segregativo é repetido com nuances menores na paróquia ou no *sesto*, onde cada bairro adquire o seu próprio centro com alto campanário, igreja, *scuola* ou centro da guilda, e a fonte ou poço junto ao mercado. A paróquia ou vizinhança acaba desta maneira por reproduzir as partes vitais da cidade em geral

numa forma fractal nos bairros, possibilitando ao máximo o encontro e associação em todos os níveis humanos (Mumford, 1998, p. 277).

Enquanto Veneza apresenta-se, na sua estética, de forma mais pragmática, comercial, e funcionalista, Florença é um exemplo de uma cidade renascentista mais artística e filosófica. Percebe-se que o *domo* da Catedral, agora com a maior cúpula da época como símbolo de uma visão cósmica mais terrestre em comparação à catedral gótica, mas também os *palazzi* com sua arquitetura horizontal e compacta, exercem um domínio horizontal sobre a paisagem urbana. Eles demonstram desta forma, heterotopicamente, frente das massas de casas medievais orgânicas e das catedrais góticas, uma nova configuração da vida cotidiana urbana, esta vez coincidindo com a já prevista utopia geométrica (ibid., p. 282). Há que se destacar que surge aqui a arte renascentista. Filippo Brunelleschi, um estudioso dos monumentos arquitetônicos da Antiguidade e arquiteto do domo de Florença, torna-se descobridor da perspectiva científica na arquitetura (Janson; Janson, 1996, p. 193). Esta delinea a nova linha ordenadora do espaço urbano, reaproveitando (renascimento!) a racionalização do desenho arquitetônico clássico (na vertente romana) que tem na sua base o círculo e o quadrado. Estabelece-se desta maneira uma “harmonia” nas proporções dos prédios, que fornecem não apenas uma sintaxe do vocabulário arquitetônico, mas também uma compreensão racional do mundo e do homem (ibid., p. 194).

Outro exemplo da racionalização do clássico diz respeito ao Edifício *Palazzo*, também em Florença, que fora construído em 1440 e projetado por Michelozzo Di Bartolomeu³. Este arquiteto rememorou as estruturas das fortalezas antigas neste *Palazzo* e na sua composição dividiu-o em três andares, sendo o primeiro uma alvenaria tosca e *rústica*, o segundo com blocos de superfície lisa e o terceiro com uma superfície lisa e *contínua*, delimitando a evolutiva sofisticação das obras humanas. Na extremidade superior da estrutura encontra-se uma cornija bastante saliente, a qual fora inspirada nas cornijas dos templos romanos (ibid., p. 194-195). Esta sequência mostra o refinamento do rústico ao urbano, da “natura naturans” a “natura naturata” (Brandão, 1999, p. 95). Com a morte de Brunelleschi, já em 1446, outro nome é colocado em evidência na evolução renascentista: Leone Battista Alberti (1404-1472). Arquiteto e teórico de arte, estudou intensamente os monumentos da Roma antiga e escreveu os primeiros tratados acerca de pintura e escultura, além de um terceiro livro sobre a arquitetura, no qual ele teorizou pela primeira vez de forma literária (desde Vitruvius) os conhecimentos da construção arquitetônica. Na *Igreja de Sant' Andrea*, em Mântua, sobrepôs uma fachada de templo em estilo clássico à tradicional frontaria das Catedrais de Pisa e Orvieto, usando pilastras no lugar de colunas para dar ênfase à continuidade da superfície da parede, dominando nesta a estética da “feiúra” do gótico com uma nova *simetria divina* (Janson; Janson, 1996, p. 195-196). A nova planta da cidade, agora geometrizada na *Piazza*, e os novos volumes que aparecem nela, primeiro nos prédios da igreja e da burguesia, indicam assim uma nova utopia realizada: a ideia da matemática que se transforma numa heterotopia para a vida cotidiana, a qual permanece por enquanto capturada na arquitetura medieval. Mostra-se, neste caso como nos anteriores, que também o Renascimento expressa seu pensar existencial na forma de arte no espaço urbano.

A partir do século XVII e XVIII, este núcleo urbano renascentista começa a se proliferar pelos prédios de moradia, timidamente na cidade barroca, mas principalmente no início do classicismo da cidade industrial. Agora, a cidade vira palco de um contingente populacional muito maior, cujas casas são reinterpretadas através de uma monotonia geométrica, seguindo as antigas ideias do renascimento geométrico. Estas são pequenas e compactas, funcionais e conformadas para receber um contingente populacional grande, o

³Michelozzo di Bartolomeo, fora arquiteto e escultor em Florença. Dentre suas principais obras figuram o Palácio dos Médici, família mais poderosa de Florença, em 1440.

qual é na sua forma social homogeneizado através da condição social de trabalhadores. Nesta fase, observa-se uma segregação social estética na cidade burguesa. Enquanto as classes ricas (primeiro a aristocracia, e a partir do século XIX também a própria burguesia) se retiram dos centros da cidade, buscando heterotopias nos grandes parques e nas mansões que se assemelham a uma visão utópica e acádica da natureza. A cidade é tomada pela função do trabalho sendo permeado por manufaturas e depois por fábricas, que são cercadas por grandes bairros de moradia homogeneizada. Essa conformação da vida humana pela arquitetura desenvolve a “antropologia do *homo faber*”, o homem trabalhador que se insere neste conjunto.

Alojam-se, nesta fase, os trabalhadores num compromisso entre a vida privada reduzida nos apartamentos dos cortiços e a disponibilidade pública do mercado de trabalho. Este processo de segregação desenha na cidade uma heterogeneidade social que afasta o convívio comum e espacial na estética, dividindo o espaço da cidade entre classes e estéticas sociais: bairros dos ricos, bairros da classe média e bairros dos pobres aparecem simultaneamente. Cada um adquire especificidades e modelos diferenciados e as famílias passam a viver de uma forma isolada nas suas próprias estéticas de classe. As casas individuais, com jardim (como um mini-parque), que outrora eram destinadas aos reis e aos nobres, são agora reservadas aos ricos e médios burgueses. Os bairros dos trabalhadores, pelo contrário, não dispõem de um espaço verde, e até as suas funções sanitárias são socializadas. Mostra-se, desta maneira, um *gap* estético profundo que reproduz as condições sociais da sociedade capitalista. Enquanto para as classes trabalhadoras surgem bairros com estéticas homogeneizadas, os ricos diferenciam-se por edificações individualizadas (BENEVOLO, 2007, P. 565).

Observa-se ainda que “na periferia industrial perde-se a homogeneidade social e arquitetônica da cidade antiga” (ibid., p. 565) e que as fábricas tiram o sossego da população em virtude da fumaça lançada na atmosfera e dos ruídos advindos de suas máquinas. Igualmente, poluem os rios e tornam o trânsito engarrafado. Assim, os bairros periféricos, por exemplo, de Manchester, tornam-se áreas problemáticas de moradia. Por isso, emergem na era pós-guerra de 1815 algumas ideias revolucionárias, políticas e urbanísticas no sentido de mudar tanto a organização social como a organização dos novos conjuntos habitacionais.

O industrial inglês Robert Owen⁴, por exemplo, propõe ordenar aproximadamente 1200 pessoas numa área agrícola de cerca de 500 hectares, sendo que a forma das habitações constituirá um quadrado. Três lados destinam-se às casas particulares dos casais e seus filhos menores de três anos; o quarto lado, para os aposentos dos jovens, da enfermaria e do abrigo para os visitantes. Para o espaço central, Owen planejou os edifícios públicos como: restaurante, escolas, biblioteca, centro de encontro para as pessoas adultas, as áreas verdes e os campos de esporte. No perímetro externo, além dos jardins das casas e das ruas, foram previstos as indústrias, os armazéns, a lavanderia, a cervejaria, o moinho, o matadouro, os estábulos e as construções rurais (ibid., p. 566-567). Esse modelo de Owen, que fora apresentado entre 1817 e 1820 ao governo inglês e às autoridades locais, não obteve nenhum êxito, mas mostra a antropologia organizada da sociedade industrial como utopia. Todos os prédios foram produzidos de um material industrial, o tijolo, garantindo uma grande homogeneidade no conjunto arquitetônico.

Também Charles Fourier⁵, um escritor francês propõe uma visão de um novo sistema filosófico e político que se realiza numa arquitetura, quando desenvolve uma utopia para um

⁴ Robert Owen, rico industrial inglês, nascido em Newtown, Montgomeryshire, País de Gales, é considerado um dos mais importantes socialistas utópicos e criador de várias comunidades industriais utópicas.

⁵ François Marie Charles Fourier, filósofo e economista francês, nascido em Besançon, socialista francês do século XIX, considerado o pai do cooperativismo e idealizador *das falanges* ou [falanstérios](#).

grupo formado por 1620 pessoas, denominado *Falange*. Esse grupo deveria comprar um terreno de 250 hectares e construir um grande edifício unificado, o *Falanstério* (ibid., p. 568). Esse palácio monumental ou edifício possuía um pátio central e numerosos pátios menores, sendo que o centro abrigava os refeitórios, as salas do conselho, as salas de estudo, as bibliotecas, entre outros e ali estavam estabelecidos o templo, a torre de ordem, o telégrafo, os pombos-correio, o carrilhão de cerimônias, o observatório, o pátio de inverno com plantas resinosas. Uma das alas reunia as oficinas ruidosas, como carpintaria, ferraria, trabalhos com martelo; abrigava ainda os brinquedos barulhentos das crianças. Isso tudo para evitar a poluição sonora na cidade. A outra ala deveria proteger a hospedaria, com suas salas de banho e de reuniões para visitantes, para não estorvarem o centro do palácio e não atrapalharem as relações familiares da falange. O *Falanstério* possuía, além dos apartamentos individuais, muitas salas de relações públicas, chamadas de *seristérios* ou locais de reuniões. Os estábulos, os celeiros e as lojas deveriam ser implantados de frente para o edifício, sendo que a distância entre o palácio e os estábulos serviria de pátio principal ou praça de manobra (Choay, 1979, p. 72-73). Nesta antropologia, observa-se a intenção em desmanchar em grandes partes a privacidade urbana que a burguesia tinha como base da sua antropologia.

Ambos os modelos de Owen e Fourier não foram realizados no século XIX, porquanto seus projetos contrariavam a cidade liberal: deslocavam a liberdade individual para a organização coletiva, logo, fizeram propaganda a uma moradia ‘para muitos’, que poderia resultar em uma ação conjunta das grandes massas de trabalhadores, que a burguesia temia tanto. Por isso, as propostas de moradia para as classes trabalhadoras sempre envolviam a criação de apartamentos particulares, e se possível (como na *Garden City* de Ebenezer Howard), até o isolamento do ser humano pelo jardim. Desse modo, a condição individualizada da antropologia do capitalismo moderno se reproduzia na arquitetura, e também na estética da cidade. Valorizou-se, neste momento, sempre o mais individualizado da sociedade (os burgueses), em detrimento do menos individualizado que tinha que morar em moradias de massa com padrões estéticos mais simples.

O problema estético da cidade moderna começa a vigorar de uma forma mais ampla, quando surge o modelo urbano “modernista” que é baseado nas propostas de Le Corbusier⁶. Este arquiteto baseou suas propostas na funcionalidade da vida humana em geral, tendo *artistas* e *técnicos* como colaboradores na gestão da cidade pós-liberal, com base em uma mitologia da produção, do trabalho e da re-produção da família (Benevolo, 2007, p. 615). Em um encontro de arquitetos e urbanistas na capital da Grécia em 1933, Le Corbusier lançou os princípios básicos do ‘morar e viver’ na sociedade moderna, fato que o impulsionou a redigir esses princípios, dez anos mais tarde, na ‘Carta de Atenas’. Considerada como uma espécie de mandamento do urbanismo moderno, essa carta é vista como uma das grandes produções do planejamento urbano no século passado, cujo conteúdo desse receituário diz respeito às quatro funções que devem ser observadas e respeitadas na projeção de uma cidade, no planejamento e na reforma urbana: habitar, trabalhar, circular e lazer (Freitag, 2006, p. 59). Esta antropologia de um “homem meramente funcional” ganhou muita repercussão nas cidades no século XX, mas infelizmente não respondeu satisfatoriamente a seus próprios objetivos. Por isso, alguns artistas e urbanistas, criticando as estéticas de então, procuravam desenvolver um estilo funcional, como Horta⁷, Van de Velde⁸ e Wagner⁹, os quais utilizaram-se da liberdade

⁶ Charles-Edouard Jeanneret-Gris, mais conhecido pelo pseudônimo de Le Corbusier, nasceu em La Chaux-de-Fonds na Suíça, arquiteto, urbanista e pintor é considerado um dos grandes nomes da arquitetura moderna. Entre 1942 e 1948 desenvolveu um sistema de medição denominado *Modulor* com o intuito de encontrar harmonia em suas obras arquitetônicas.

⁷ Victor Horta, arquiteto belga, projetara em 1893 a casa de Paul-Emile Tassel em Bruxelas. Essa data constitui o nascimento da Arquitetura Arte Nova, amplamente baseada na natureza.

alcançada para produzir um novo estilo, diferente e independente dos padrões tradicionais (Benevolo, 2007, p. 615). Entretanto, a antropologia deste estilo permitia pouco espaço para uma conciliação entre a individualidade e o elemento social, questão que recentemente fora retomada e discutida no pós-modernismo. Um dos expoentes que elaborou uma crítica mais profunda neste sentido, fora Martin Heidegger, quando propôs suas ideias de um “habitar” filosófico no âmbito dos ‘Diálogos de Darmstadt’, em 1951, num evento denominado “O homem e o espaço” (Heidegger, 2002, p. 252). Esta conferência serviu depois para Henri Lefebvre esboçar suas ideias filosóficas sobre o espaço urbano (em *A Revolução Urbana e Production of Space*).

Este roteiro sobre as ‘estéticas da cidade’ demonstra que filosofia, antropologia e arquitetura se encontram na formalização da cidade, sendo que a forma urbana, construída pela arte dos arquitetos e urbanistas, mas também pela população e sua cotidianidade, torna-se o unificador destes aspectos existenciais. As diferenciações que foram colocadas em nuance desde a Antiguidade, permitem-nos refletir de que maneira a compreensão do homem é também uma compreensão da cidade. A polissemia das diferentes antropologias que ganham forma nestes modelos e construções situa-a exatamente neste conjunto.

Considerações Finais

A ideia da cidade já era para os gregos, na forma da *polis* antes de mais nada, uma comunidade de cidadãos, que se personalizou enquanto uma associação de caráter moral, político e religioso (Harouel, 1990, p. 11). Recentemente, vários geógrafos brasileiros retomaram esta ideia moral e política da cidade, como Paulo César da Costa Gomes, em *A Condição Urbana* (2002) e Marcelo Lopes de Souza em *A Prisão e a Ágora* (2006), mostrando como a forma da cidade ultrapassa seu caráter formal, destacando as forças urbanas como formas existenciais. Assim, a cidade sempre apresenta um caráter ambíguo, ou melhor, “polílogo”, uma característica que a aproxima às mensagens estéticas, como estas são fundadas nas obras de arte moderna¹⁰

Neste sentido, a definição de Platão (2007, p. 293) no início do livro *A República* considera a cidade como algo poético, e assim artístico. O filósofo classifica e interpreta tanto a poesia como a pintura como imitação (*mimesis*) de ideias profundas que se materializam nas suas obras. Consequentemente, no interior de sua teoria acerca de uma cidade, ele aponta a cidade como perfeita e imaginada de forma a ser justa. Mas a poesia e a pintura, para ele, estão em três pontos afastados da realidade e como não se encontra semelhante cidade nem na história, nem na realidade presente, cumpre fundá-la completamente na imaginação. Nesta perspectiva, a cidade é mais do que uma expressão de processos sociais, ela é fundamento formal destes processos.

Recentemente, na literatura pós-moderna, o escritor Ítalo Calvino (1990), definiu a cidade no seu famoso livro *As Cidades Invisíveis* como sendo o reflexo de construções imaginárias, de arbitrariedade de variadas fabulações e falas que nelas circulam e, a partir dela, se constroem através de vários aspectos simbólicos e físicos caminhando juntos, unindo o real e o imaginário. O autor se utiliza da narrativa para condicionar com precisão as

⁸ Henry van der Velde, arquiteto, artífice e reformador belga, suas obras marcaram a Arte Nova Alemã. A sua visão de uma arte nova buscava a libertação dos limites convencionais transmitidos não somente na arquitetura, mas também na ‘vida.’

⁹ Otto Wagner, arquiteto austríaco, autor dos livros: *Moderne Architektur* (1896); *Großstadarchitektur* (1911), cujas obras evidenciam a necessidade de uma renovação radical na cultura arquitetônica e abriram caminho para o Modernismo.

¹⁰ Ver, ECO, 1997.

diferentes “cidades” como imagens, símbolos e caminhos, mostrando sua “aparência” como forma, segundo afirma Michel Maffesoli (1999, p. 137) no seu livro *No Fundo das Aparências*.

Da antiguidade à modernidade – inúmeras heterotopias e utopias urbanas perpassaram a ‘cidade’ na história da humanidade. Esse fragmento textual constitui ao mesmo tempo uma lacuna e uma tentativa em explorar tal questão. Isto porque a ciência e a ‘cidade’ em sua complexidade, representam a imersão do homem pelo seu interior/exterior, suscitando desejos inimagináveis.

Referências Bibliográficas

- ARGAN, G. C. **História da arte como história da cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BENEVOLO, L. **História da cidade**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1986. Edição Revista e Corrigida.
- BRANDÃO, C. A. L. **A formação do homem moderno vista através da arquitetura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- CALVINO, I. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHILDE, V. G. **O que aconteceu na história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- CHOAY, F. **O urbanismo**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- ECO, Umberto. **A estrutura ausente**. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- FOUCAULT, M. **De outros espaços**. Cercle d’Etudes Architecturales. Conferência, 1984. Disponível em: <http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault_pt.html>. Acesso em: 20 out. 2010.
- FREITAG, B. **Teorias da cidade**. São Paulo: Papirus, 2006.
- GIL, A. H. C. de F. **Shopping Centers em Curitiba: produção de novos espaços de consumo**. Curitiba: UFPR, 2003. (Mestrado em Geografia).
- GOMES, P. C. da C. **A condição urbana: ensaios de geopolítica da cidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- HAROUEL, J. L. **História do urbanismo**. Campinas: Papirus, 1990.
- JANSON, H. W.; JANSON, A.F. **Iniciação à história da arte**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- KOCH, W. **Dicionário dos estilos arquitetônicos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEFEBVRE, H. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: UFMG; 1999.

LÖWEN SAHR, C. L.; SAHR, W-D. Territórios – faxinais – espaços: a problemática “espaço/território” na formação social brasileira. In: SAQUET, M. A; SPOSITO, E. S. **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo-SP: Expressão Popular, 2009, v. 1, p. 143-173.

MAFFESOLI, M. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1996.

MUMFORD, L. **A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PANOFSKY, E. **Arquitetura gótica e pensamento escolástico**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PLATÃO. **A república**. Belo Horizonte: Nova Cultural, 2007.

SINGER, P. **Economia política da urbanização**. São Paulo: Contexto, 1998.

SOUZA, M. L. **A prisão e a ágora: reflexões em torno da democratização do planejamento e da gestão das cidades**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

SPOSITO, M. E. B. **Capitalismo e urbanização**. São Paulo: Contexto, 1997.

SUMMERSON, J. **A linguagem clássica da arquitetura**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.