Palimpsestos

Paola Berenstein Jacques

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

JACQUES, P. B. Palimpsestos. In.: *Fantasmagorias modernas: montagem de uma outra herança* v. 1 [online]. Salvador: EDUFBA, 2020, pp. 191-272. ISBN: 978-65-5630-196-9. <https://doi.org/10.7476/9786556301969.0005>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Palimpsestos

Fig. 3 Fotografia de Aby Warburg com indígena Hopi em 1895

Fonte: Warburg Institute Archive, Londres.

Fig. 4 Fotografia de Aby Warburg com indígena Hopi em 1895

Fonte: Warburg Institute Archive, Londres.

Fig. 5 Retrato de estúdio de Patrick Geddes (1919) com seu assistente de planejamento na Índia Central

Fonte: Archives and Special Collections, University of Strathclyde Library.

Fig. 6 Patrick Geddes com estudantes de Bombay

Fonte: Sir Patrick Geddes Memorial Trust.

Montagem: Dilton Lopes

ESTE CAPÍTULO é dedicado àquelas que consideramos ser as mais importantes e decisivas experiências de alteridade para nossos fantasmas modernos: a experiência de Warburg entre os ameríndios (1895/1896) e a de Geddes nas cidades indianas (1914/1924). Buscaremos entender como essas experiências mais radicais com o “Outro” (os vários outros) foram, para ambos, determinantes na compreensão de ideias complexas de palimpsestos, que seriam tanto temporais quanto culturais. Palimpsestos em que os mais diferentes substratos de tempo e de cultura coexistem e, ao serem sobrepostos se friccionam, se chocam e, assim, também necessariamente se contaminam, gerando novas impurezas temporais e, sobretudo, culturais, quando as culturas mais distintas sobrevivem e coexistem. São palimpsestos formados por contaminações sucessivas, por diferentes processos de desterritorialização, de experiências de encontro com vários outros. Viagens iniciáticas não somente entre espaços distintos, mas também entre tempos e culturas diferentes e, mais especificamente, viagens em busca das sobrevivências.

Um livro velho aqui folheio: De Atenas a Oraibi, sempre primos! (Aby Warburg, 2015 [1923], p. 255)¹.

Fragmentos/ documentos empoeirados/ sobre a psicologia/ (dos índios pueblos da América do Norte)

A sobrevivência da humanidade primitiva da cultura/ civilização/ dos índios pueblos

(Aby Warburg, [notas para a conferência de Kreuzlingen sobre “o ritual da serpente”, 1923], In: Michaud, 2013, p. 253)².

Por que ir para lá? O que me atraiu? (...) e lá de fato encontrei pela primeira vez os pioneiros da pesquisa dos nativos, nas pessoas de Cyrus Adler, dos srs. Hodge, Frank Hamilton Cushing e, sobretudo, James Mooney, além de Franz Boas, em Nova York; eles me abriram os olhos para a significação mundial da América pré-histórica e “selvagem”. De sorte que me decidi a examinar o Oeste americano tanto como criação moderna como em seus substratos hispânico e indígena. (...) eu passara a sentir uma verdadeira aversão pela história da arte de caráter estetizante. A consideração formal da imagem (...) a mim parecia engendrar um jogo de palavras a tal ponto estéril que, após minha viagem a Berlim, no verão de 1896, tentei mudar para a medicina. Ainda não suspeitava que, a partir dessa viagem americana, precisamente o nexo orgânico entre a arte e a religião dos povos “primitivos” resultaria tão claro para mim que

eu observaria com tal nitidez a identidade, ou melhor, o que há de indelével no homem primitivo que permanece por todas as épocas, que isso me permitiria destacar esse nexos como órgão tanto na cultura do início do Renascimento florentino como, mais tarde, na Reforma alemã. (Warburg, 2015 [1923], p. 257-258, [anotações feitas em Kreuzlingen, datadas de 14 de março de 1923, “ainda sobre efeito do ópio”])³.

Entre setembro de 1895 e maio de 1896, Warburg visitou os Estados Unidos da América; aproveitou a ida a Nova Iorque para o casamento de seu irmão Paul, para visitar o museu Peabody de Arqueologia e Etnografia de Harvard, assim como as coleções e os responsáveis da *Smithsonian Institution* e vários estudiosos, etnógrafos, antropólogos e pesquisadores do *Bureau of American Ethnology*, em Washington. Logo na sequência, viajou para o Colorado, Arizona e Novo México, no sudoeste norte-americano, em busca dos povos ameríndios. Warburg visitou uma série de aldeias indígenas – Navajos, Pueblos, Zuñis e Hopis – terminando sua viagem em Oraibi, onde entrou em uma *kiwa*, santuário subterrâneo, e assistiu a uma dança ritual (dança da colheita, com máscaras) *humiskatcina*, uma “forma pagã primária”, como ele dizia.

No entanto, Warburg demorou quase trinta anos para voltar a estudar essa sua experiência de alteridade entre os ameríndios e transformá-la, como veremos, na base fundamental de sua própria pesquisa. Segundo Agamben (2015 [1975], p. 113):

O encontro com a cultura primitiva americana – na qual tinha sido introduzido por Cyrus Adler, Frank Hamilton Cushing, James Mooney e Franz Boas – o tinha definitivamente afastado da ideia de uma história da arte como disciplina especializada, confirmando nele uma ideia sobre a qual tinha refletido longamente enquanto frequentava em Bönn as aulas de Usener e de Lamprecht.

Na volta para Alemanha, Warburg depositou sua coleção de objetos etnográficos no *Völkerkunde Museum* de Hamburgo para que fossem expostos; na sequência, eles foram doados ao museu. No ano seguinte, fez algumas conferências sem muita relevância nas sociedades de fotógrafos amadores sobre sua viagem aos povos ameríndios mostrando suas fotografias⁴. Sua famosa e impactante conferência sobre o tema, cujo título “O ritual da serpente” originalmente seria “Imagens do território dos Pueblos em América do Norte” – considerada “performativa” por alguns autores, como Joseph Leo Koerner (Warburg, 2011 [1923], introdução) e Ulrich Raulff, (“The Seven Skins of the Snake” *In*: Guidi; Mann (org), 1998) – só foi pronunciada no dia 21 de abril de 1923, na clínica Bellevue em Kreuzlingen, na Suíça, onde Warburg buscava recuperar sua saúde mental, abalada seriamente tanto pela Primeira Grande Guerra quanto pelo crescente antissemitismo na Alemanha.

O tema escolhido para a conferência não foi mera coincidência, a experiência radical do encontro com uma alteridade

dita “primitiva” ou “selvagem” na América e a experiência também radical da loucura pareciam criar um estranho nexo. Segundo Koerner (2011, p. 30, tradução nossa): “A conferência da serpente foi o vetor perfeito do processo pelo qual a estranheza até então atribuída aos povos ‘selvagens’ poderia ser encontrada no passado selvagem de qualquer um”. Michaud (2013 [1998], p. 191) considera que houve um tipo de identificação, “que faz do pensamento indígena não apenas o modelo experimental de uma formação histórica, mas também, e mais profundamente, por essa própria ambivalência, o duplo do historiador que o reconstituiu. A analogia já não é entre duas culturas postas sob uma mesma luz, mas entre o estudioso e o próprio objeto de seu saber”. A conferência, baseada em relato autobiográfico de uma viagem feita vinte e sete anos antes, seria para os médicos e, sobretudo para Ludwig Bingswanger⁵, seu psiquiatra, uma prova de sua iminente cura. Segundo ele mesmo, tratava-se de uma “confissão de um esquizóide incurável”.

As imagens e as palavras devem servir de auxílio aos pósteros na tentativa de reflexão própria, para opor resistências à tragédia da cisão entre a magia impulsiva e a lógica conformadora. **A confissão de um esquizoide incurável**, arquivada pelos médicos da alma (...) **Toda a humanidade é – o tempo todo e para sempre – esquizofrênica**. Talvez, em termos ontogenéticos, seja possível designar um comportamento frente às imagens mnêmicas como sendo precedente e primitivo, que,

contudo, permanece latente (Warburg, 2015 [1923], p. 256 e 271, grifos nossos).

A viagem americana foi bem mais iniciática, um tipo de revelação violenta e profunda – o que pode explicar a demostra e o contexto psíquico em que essa experiência foi relatada – do que um estudo de campo propriamente etnográfico no seu sentido mais “científico” ou metodológico. Funcionou como uma viagem não só entre a Europa e a América, os chamados “velho” e “novo” mundos, mas também um tipo de viagem entre tempos distintos, uma oportunidade de vivenciar a experiência, ao vivo e *in loco*, dos rituais pagãos dos nativos norte-americanos, que remetiam o historiador diretamente ao paganismo de outros tempos, sobretudo da antiguidade clássica que ele tanto buscava, em forma de sobrevivências, no renascimento italiano.

Entre os índios pueblos, ainda é possível observar na humanidade viva o substrato do exercício artístico da magia pagã. Estando entre os pueblos, compreendemos sobretudo o substrato da cultura clássica (Warburg, 2015 [1923], p. 278).

Warburg atravessou os sítios arqueológicos indígenas como se fossem anamneses – que o reconduziram, no entanto, a outro passado (Michaud, 2013 [1998], p. 193).

Didi-Huberman chegou a situar a emergência da problemática central do *Atlas Mnemosyne*, e da maioria dos trabalhos de Warburg – as sobrevivências da antiguidade (*Nachleben der Antike*) – nessa experiência ameríndia heterocrônica do historiador da arte, que teria sido como uma “viagem às sobrevivências”, responsável por apresentá-lo ao território de um “outro tempo”, um tempo anacrônico, inatual e fantasmal de *Mnemosyne*: “no terreno pontual e ‘deslocado’ da viagem ao território dos Hopi. A função teórica e heurística da antropologia – sua capacidade de desterritorializar os campos do saber, de reintroduzir a diferença nos objetos e o anacronismo na história – só fará aparecer isso com mais clareza” (2013 [2002], p. 43).

Ainda segundo Didi-Huberman, Warburg mostrava como a sobrevivência desnorteava, desorientava ou deslocava a própria história, mostrando como cada momento histórico é tecido por “seu próprio nó de antiguidades, anacronismos, presentes e propensões para o futuro”, não permitindo periodizações simplificadoras:

A sobrevivência segundo Warburg não nos oferece nenhuma possibilidade de simplificar a história: impõe uma desorientação temível para qualquer veleidade de periodização. É uma ideia transversal a qualquer recorte cronológico. Descreve *um outro tempo*. Assim, desorienta, abre, torna mais complexa a história. Numa palavra, ela a *anacroniza* (Didi-Huberman, 2013 [2002], p. 69).

A viagem foi então como uma exploração de um passado – paganismo da antiguidade grega – no presente, ou seja, os detalhes sobreviventes da antiguidade que ele tanto estudou nas obras florentinas que ressurgiram bem na sua frente. As sobrevivências ganharam corpo, ou melhor, corpos, e foram literalmente incorporadas, sobretudo nos gestos ancestrais das danças rituais indígenas. Foi um deslocamento radical geográfico, etnológico, mas também temporal, necessariamente anacrônico ao mostrar a existência de sobrevivências consideradas arqueológicas, mas ainda bem encarnadas naquela atualidade. Em suas palavras, foi uma oportunidade de vivenciar “o que há de indelével no homem primitivo que permanece por todas as épocas”, fazendo explodir, com sua “aversão à história da arte estetizante”, todos os limites e fronteiras disciplinares, evitando o que ele chamava de “polícia de fronteira intelectual”.

Nenhuma imagem da viagem aparece em Mnemosyne, talvez porque ela constitui a **estrutura secreta** deste Atlas, como uma imagem sob o tapete: os efeitos de deslocamentos e superposições imaginários, experimentados por Warburg no Novo México e no Arizona, permanecem como o princípio ativo das fragmentações e das polarizações que agem sobre as pranchas do Atlas, no qual se elabora uma ideia das imagens que se baseia no movimento e na ação” (Michaud, 2013 [1998], p. 10, [prólogo da edição francesa de 2002], grifo nosso).

Philippe-Alain Michaud, autor do primeiro livro escrito em francês sobre Warburg, ao considerar essa viagem americana a “estrutura secreta” do Atlas warburgiano, se diferencia de Ernst Gombrich – que publicou em 1970 a biografia intelectual de Warburg, por muitos anos o único livro disponível sobre o historiador alemão – que considerou o “episódio ameríndio” um simples “parêntese” em sua vida. A viagem foi com certeza bem mais importante: um episódio determinante para Warburg, um tipo de epifania que, sem dúvida, colocou a questão da alteridade, dos deslocamentos e das migrações (*Wanderungen*), ou seja, a questão do movimento, no centro de suas preocupações por toda a vida. O Novo México “tinha-se tornado a metáfora geográfica do próprio pensamento do historiador” (Michaud, 2013 [1998], p. 189).

Para mim, a arte dos índios apontava para duas áreas distintas, que, contudo, para os próprios índios eram uma atividade única: a dança e as artes plásticas (Warburg, 2015 [1923], p. 261).

Warburg colocou a dança, o corpo e o gesto, o movimento e o nomadismo, em lugar do antigo modelo estático e sedimentário, mais apolíneo, fornecido pela escultura. A atenção dada ao movimento levava a seu caráter dionisíaco. Warburg, seguindo Nietzsche, que via a antiguidade em tensão permanente entre o êxtase dionisíaco e a retidão apolínea, buscava fazer dessa tensão, ou choque permanente,

o princípio mesmo da relação dos artistas modernos com o (s) passado (s), mostrando essa tensão agonística no próprio seio da pretensa pureza, tanto da antiguidade clássica, quanto das obras do renascimento. A viagem claramente o ajudou na construção da sua ideia das sobrevivências (*Nachleben*) do paganismo no renascimento, que ele conseguia identificar tanto na antiguidade (Atenas) quanto, em seu próprio presente histórico, nos povos Hopi (Oraibi).

Warburg escreve à mão, em nota datada de 28 de julho de 1923, após a conferência, na página de rosto do texto datilografado da conferência de 1923: “Um livro velho aqui folheio: De Atenas a Oraibi, sempre primos!” (2015 [1923], p. 255), em uma clara alusão à passagem semelhante no *Fausto* de Goethe. Trata-se sem dúvida de sua compreensão de uma coexistência familiar não só de espaços de duas cidades bem distintas (Atenas e Oraibi), mas sobretudo de tempos heterogêneos – o passado, Atenas e Florença; e o presente, Oraibi e Hamburgo – e, também, uma coexistência conflituosa de culturas bem diferentes.

Os povos Hopi, no momento em que Warburg fez a viagem, já tinham suas tradições bastante modificadas tanto pela violenta colonização espanhola quanto pela invasão norte-americana após a guerra mexicana. Warburg falava em um tipo de contaminação cultural: “o material está contaminado, está recoberto de uma dupla camada. O fundo nativo americano é recoberto, desde o final do século XVII,

por uma camada de educação hispano-católica (...) Depois vem uma terceira camada, da educação norte-americana” (Warburg, 2011 [1923], p. 57, tradução nossa). Em outra passagem, Warburg considerou essa coexistência como um “palimpsesto” cultural. Para ele, essas diferentes culturas, seja da antiguidade, do renascimento, seja do seu presente histórico, estariam sempre contaminadas, e seriam, assim, de certa forma, também “esquizóides”, como ele próprio se sentia naquele momento.

E aí se impõe a questão: em meio às obras desses entalhadores de bonecos, ornamentadores de cerâmica, pintores e dançarinos de pele morena, observaríamos criações autóctones, ideias populares entre os primitivos, ou estaríamos diante de produtos mistos, compostos tanto de ideias originais do sul da América do Norte como do impacto europeu? Pois, como se sabe, este foi infundido ao final do século XVI pelos espanhóis, atingindo inclusive os índios ao norte do Novo México, e deixando atrás de si uma camada, sobreposta às concepções originalmente americanas, sobre a qual recentemente se depositou a cultura do puritanismo americano, com suas empreitadas educadoras. Estamos, portanto, do ponto de vista filológico, diante do objeto mais difícil que se pode pensar: um **palimpsesto**, cujo texto – mesmo quando trazido à tona – está contaminado (Warburg, 2015 [1923], p. 261, grifo nosso).

Tratar-se-ia, portanto, de um palimpsesto formado processualmente por contaminações e incorporações. Armin Geertz explicou esse palimpsesto contaminado na história dos *Pueblos*, que, como o nome indica, já não eram povos indígenas nômades e constituíram uma rede de pequenas cidades no território:

Os índios do sudoeste sempre viveram na margem de impérios. Isso não significa que eles fossem somente restos primitivos de civilizações arcaicas, mas também culturas agrícolas peculiares, que resistiram por mais de 1.500 anos ao imperialismo perpetrado por uma nação após a outra. Alguns dos pueblos, como os pueblos Hopi de Shongopavi e Oraibi, se estabeleceram no final da expansão Toltec na área Chichimeca, que corresponde a regiões mexicanas do Grande Sudoeste, entre 800 e 1100, abrangendo áreas vastas em uma rede de comércio sofisticada baseada em uma série de grandes centros independentes (Geertz, “Pueblo Cultural History” *In*: Guidi; Mann (org.), 1998, p. 10, tradução nossa).

Warburg estava bem ciente dessas disputas do território em questão, como deixou bem claro ao afirmar ter estudado “o Oeste americano tanto como criação moderna como em seus substratos hispânico e indígena”. Geertz (p. 13 a 19) mostra que a história da cultura pagã Pueblo é uma história de confrontação, ou choque, com outras religiões: com

o cristianismo – que, desde a “conquista” espanhola de seus territórios, considerava os índios escravos a serem convertidos à força – e com o programa “civilizador” ligado ao protestantismo, após a invasão norte-americana, em 1846.

O paganismo desses povos indígenas, que se adaptaram aos “tempos modernos”, era um tipo de sobrevivência mas também uma forma de resistência cultural, uma vez que sua cultura estava em vias de extinção. Talvez o que tenha chamado mais a atenção de Warburg nos rituais indígenas seja exatamente essa sobrevivência cultural “primitiva”, prestes a desaparecer em “tempos modernos”, sua insistência em um “momento de perigo”, com seus traços já alterados, mas ainda reconhecíveis e bem encarnados. A experiência dos rituais ameríndios foi como uma *madeleine* proustiana para Warburg, um tipo de epifania que fez emergir outras experiências, que ele não vivenciou mas que estudou a partir dos rastros do paganismo da antiguidade ateniense encontrados no renascimento florentino. Um palimpsesto de tempos, espaços e culturas. Como ele mesmo disse, tratava-se da “sobrevivência da humanidade primitiva da cultura”.

Foi em 1895-96, sobre os platôs do Novo México, diante das danças de máscaras dos índios Hopi, cuja civilização singular pude estudar durante vários meses, que a obra de arte se revelou para mim como instrumento de uma cultura mágica primitiva. Desde então tenho a convicção de que o homem

primitivo, em qualquer lugar do globo onde se encontre, fornecia o modelo secreto daquilo que é apresentado habitualmente pela pretensa cultura erudita como um processo estético. Revigorado com esse ensinamento profundo sobre a disposição intelectual do homem pré-histórico, mergulhei, ao meu retorno, na cultura florentina do *Quattrocento* para explorar sobre bases novas e mais amplas a estratificação psíquica do homem no Renascimento (Warburg, 2015 [1927], p. 292, tradução nossa⁶).

O estudo das sobrevivências do “primitivo” dependia de uma abertura da história da arte para o campo da antropologia. Peter Burke chegou a considerar Warburg um “precursor” da antropologia histórica (Burke, “History and Anthropology em 1900” In: Guidi; Mann (org.), 1998, p. 27). Em vez de saber se ele foi ou não “precursor” de disciplinas, interessa-nos aqui entender como ele procedia. Sem dúvida, a aproximação da história com a antropologia foi praticada, sobretudo a partir de suas descontinuidades e sobrevivências. Warburg usou a antropologia para deslocar, desfamiliarizar e inquietar, como diz Didi-Huberman, a história da arte.

Será que ele estava lá para estabelecer uma analogia com o Renascimento, com suas festas, suas representações de Apolo e da serpente Píton, seus elementos dionisíacos e pagãos, como pensa Peter Burke? Ou estaria lá para experimentar uma

completa inversão do ponto de vista ocidental e clássico, como pensa Siegrid Weigel? A resposta deveria ser dialética: era na “incorporação visível da estranheza”, segundo a expressão de Alessandro Dal Lago, que Warburg buscava, com certeza, uma base não comum e arquetípica, mas *diferencial* e *comparativa* com as polaridades manifestadas, segundo ele, por todo fenômeno cultural. Mas por que esse objeto era propício para *deslocar o objeto “arte”* tradicionalmente visado pela disciplina da história da arte? Por não ser um objeto, justamente, e sim um complexo – ou um amontoado, um conglomerado, um rizoma – de *relações*. Foi essa, sem dúvida, a razão principal do compromisso apaixonado que Warburg manifestou, durante toda a vida, com as questões antropológicas (Didi-Huberman, 2013 [2002], p. 38).

Warburg realizou leituras de uma série de textos ligados ao campo da antropologia, um campo ainda em formação⁷, e buscou essa interlocução com vários pesquisadores durante sua viagem. Entre eles, provavelmente o encontro mais intenso, ou pelo menos o mais duradouro, foi com Franz Boas, judeu alemão, como ele, que havia migrado para os EUA. Warburg e Boas mantiveram contato por cartas depois do encontro inicial norte-americano. Boas, ao emigrar em 1887, foi o responsável pela interlocução entre uma tradição etnográfica alemã – irmãos Humboldt, Wilhelm Wundt e Adolf Bastian, diretor do Museu Etnográfico de Berlin,

importantes interlocutores para Warburg – e a aflorante discussão americana. Boas foi fundador e professor do departamento de antropologia da *Columbia University* onde formou vários importantes antropólogos, como o pernambucano Gilberto Freyre.

Boas publicou, em 1911, *The mind of primitive men*, considerado um marco na antropologia por ter separado a noção de raça da noção de cultura. O antropólogo já era conhecido como um dos responsáveis, juntamente com o britânico Edward Tylor – que em 1856 também tinha tido sua experiência americana cruzando o México a cavalo⁸ –, pela criação da antropologia cultural, ao menos desde 1896, quando publicou o famoso artigo crítico “*The limitation of the comparative method of Anthropology*”. Boas começou a explorar a ideia de culturas, colocando no plural a noção de cultura que, associada à ideia de civilização, já era usada por Tylor, ao menos desde 1871, data da publicação de seu livro mais conhecido: *Primitive Culture*. Em 1927, talvez já com algum reflexo da interlocução com Warburg, Boas publicou o livro *Primitive Art*. O antropólogo alemão também se interessou – além de sua aproximação da arte e do estudo das relações culturais – pela linguística e por novas formas de exposição etnográfica. Sobretudo em seus projetos museológicos, ele estava claramente buscando também uma interlocução para o campo da antropologia, assim como um desvio da interpretação evolucionista ainda dominante no momento, que via a cultura

como um processo linear e determinista. O termo “primitivo” deixava assim de ser usado como algo inferior – uma etapa que iria do primitivo ao civilizado –, mas sim como algo “primordial”, que sobreviveria em tempos distintos.

Para Didi-Huberman, a própria ideia warburguiana de sobrevivência (*Nachleben*) seria uma apropriação direta de um conceito da antropologia anglo-saxônica: a noção de *survival* (sobrevivência) de Edward Tylor.

A “sobrevivência”, que Warburg invocou e interrogou durante a vida inteira, é, de início, um conceito da antropologia anglo-saxônica. Quando, em 1911, Julius von Schlosser – amigo de Warburg e, em muitos pontos, próximo de sua problemática – recorreu à “sobrevivência” das práticas figurativas ligadas à cera, não empregou o vocabulário espontâneo de sua própria língua: não escreveu *Nachleben*, tampouco *Fortleben* ou *Überleben*. Escreveu *survival*, em inglês, como às vezes acontecia com Warburg. (...) Ao que eu saiba, os comentaristas de Warburg não prestaram atenção a essa fonte antropológica (Didi-Huberman, 2013 [2002], p. 43).

Basta olhar o sumário do livro publicado por Tylor em 1871 *Primitive Culture*, para se perceber o que deve ter chamado a atenção de Warburg. O terceiro capítulo chamava-se precisamente *Survival in Culture*, e o primeiro *The Science of Culture*. Com certeza esse livro de Tylor deve ter interessado

a Warburg, que também escreveu sobre a linguagem dos gestos⁹ e dava importância à observação de detalhes triviais (*trivial details*)¹⁰, outro tema em comum, da vida cotidiana. Para Didi-Huberman (2013, p. 44), a relação da proposta da “Ciência da cultura” de Tylor com a de Warburg (*Kulturwissenschaft*) estava precisamente “no estabelecimento do vínculo particular *entre história e antropologia*. (...) Warburg abriu o campo da história da arte à antropologia, não apenas para que nele fossem reconhecidos novos objetos a estudar, mas também para *abrir seu tempo*”. Talvez essa fonte antropológica não tenha sido considerada pelos comentaristas de Warburg, como observou Didi-Huberman, por Tylor ter sido profundamente marcado pelo selo “evolucionista”, pois, como se sabe, o campo da antropologia moderna, a partir de Boas, se constituiu precisamente a partir da crítica ao chamado “evolucionismo”¹¹.

Apesar de Didi-Huberman¹² ter diferenciado claramente a noção de *survival* em Tylor e em Darwin e, em particular, em Spencer, a leitura do livro de Tylor ainda revela uma certa compreensão bastante comum na época (dominante em Morgan e Spencer) de que a humanidade “evoluiria” de um estágio “primitivo” ou “selvagem” para um estágio de “progresso” ou de “civilização”¹³, com uma hierarquização de valor e uma separação entre “primitivo” e “civilização”, o que ia claramente contra a noção de coexistência de tempos e culturas em Warburg e a própria ideia de palimpsestos.

Didi-Huberman buscou sobretudo diferenciar o forte impacto, em todos os estudiosos da época (meados do século XIX, início século XX), da publicação, em 1859, do livro do naturalista britânico Charles Darwin *On the Origin of Species*, resultado também de uma longa viagem de observação pelo mundo, de uma visão mais simplista da cultura e da história dos “evolucionistas”: linear, sucessiva e progressiva (do pior ou “primitivo” ao melhor ou “civilizado”). A principal diferença estaria na própria noção de tempo ligado à ideia de sobrevivência (*Nachleben*) que só fazia sentido para Warburg se, ao contrário da compreensão redutora dos “evolucionistas”, tornasse mais complexas as noções de tempo histórico e de memória coletiva.

A forma sobrevivente, no sentido de Warburg, não sobrevive triunfalmente à morte de suas concorrentes. Ao contrário, ela sobrevive, em termos sintomais e fantasmiais, à sua própria morte: desaparece num ponto da *história*, reaparece muito mais tarde, num momento em que talvez não fosse esperada, tendo sobrevivido, por conseguinte, no limbo ainda mal definido da “memória coletiva”. (...) Que podemos concluir desse jogo de empréstimos e questões debatidas senão que o evolucionismo produziu sua própria crise, sua própria crítica interna? Reconhecendo a necessidade de ampliar os modelos canônicos da *história* dirigindo-se aos poucos para uma teoria da *memória* das formas – uma teoria feita de saltos e latências,

de sobrevivências e anacronismos, de querer e inconscientes –, Aby Warburg efetuou uma ruptura definitiva com as ideias de “progresso” e de “desenvolvimento” históricos. Jogou o evolucionismo contra ele mesmo (Didi Huberman, 2013 [2002], p. 55 e 57).

Nem Boas nem Tylor foram citados por Warburg em suas anotações para sua conferência sobre o ritual da serpente. O livro que ele citou – que havia sido indicado por Hermann Userer, o filólogo que tinha sido seu antigo mestre de mitologia em Bönn – foi *Mythus und Wissenschaft* (Mito e Ciência, original em italiano de 1879), do italiano Tito Vignoli, estudioso de filosofia, história, linguística e ciências naturais, que também migrou para a antropologia e a psicologia. Warburg se interessou sobretudo pelo que chamou de “modo mítico de pensar” estudado por Vignoli, o que o fez também adentrar no campo da psicologia, campo prioritário de vários estudiosos da então chamada “mentalidade primitiva”.

Warburg também citou outro livro, do campo da arqueologia, que teria sido determinante para sua viagem – em particular para essa transformação dos estudos teóricos em aventuras, e de documentos em experiências – *The Cliff Dwellers of the Mesa Verde, Southwestern Colorado: their pottery and implements*, do arqueólogo sueco Gustav Nordenskiöld, publicado em 1893: “Um livro e uma imagem me deram a base científica e a visão do objetivo de minha viagem.

O livro, que encontrei na *Smithsonian Institution*, era a obra de Nordenskiöld sobre a Mesa Verde (...); o que despertou o desejo de aventura era uma péssima reprodução colorida em formato grande que representava um índio defronte a uma dessas aldeias instaladas na fenda de um penhasco” (Warburg, 2015 [1923], p. 259). Warburg citou o texto do arqueólogo mas o que mais o impactou parece ter sido a relação entre uma imagem, talvez mesmo a relação entre as diferentes imagens da arquitetura primitiva das aldeias indígenas trogloditas nos penhascos, e o texto de Nordenskiöld.

O livro do arqueólogo sueco – que também pode ter sido entendido por Warburg como um tipo de montagem – é de fato impressionante, completamente ilustrado com fotografias deslumbrantes, algumas de página inteira, vários tipos de desenhos e de mapas¹⁴, parecendo mesmo um tipo de Atlas das “aldeias trogloditas” dos povos indígenas. No entanto, Warburg se referia a uma imagem colorida em suas anotações, e as imagens do livro de Nordenskiöld são todas em preto e branco. Provavelmente, bem proustianamente, deveria ser uma imagem de sua memória ou de sonhos. Ainda nas mesmas anotações, ele fez um relato de sua leitura de romances de índios na infância, quando sua mãe estava doente e, na sequência, citou um livro: “chamado *Viagem ao Oeste*¹⁵ (...) O livro tinha ilustrações inglesas vulgares e deixou em minha fantasia, quando eu devia ter dezesseis ou dezessete anos, uma profusão grotesca de elementos da vida

dos pioneiros americanos – e com uma veemência excitante” (Warburg, 2015 [1923], p. 266).

Warburg seguiu exatamente o mesmo itinerário da viagem que o sueco havia realizado em 1891, no mesmo território do mapa da região dos *pueblos* publicado no livro de Nordenskiöld. O mais interessante das anotações de Warburg para a conferência é que ele não reproduz a habitual dualidade nós *versus* eles, de vários discursos etnográficos. Parecia haver uma certa cumplicidade entre o judeu alemão, que estudava a sobrevivência do paganismo antigo no renascimento, e os povos indígenas norte-americanos, talvez mesmo um tipo familiaridade a partir da sobrevivência – “sempre primos”, como a familiaridade que ele havia reconhecido entre Atenas e Oraibi – um sentimento de estranhamento ou de estrangeirismo compartilhado, uma proximidade com a própria concepção indígena singular, “primitiva” (no sentido de “prima” ou primeira, primordial) do mundo e, sobretudo, do tempo palimpséstico. Warburg entendeu e estudou os ameríndios a partir de seu conhecimento prévio da antiguidade e do renascimento e, na volta da viagem, fez o caminho inverso, buscando compreender novamente a relação entre a antiguidade e o renascimento a partir do que aprendeu e experimentou na América indígena.

Em Oraibi, Warburg acreditou que havia observado em primeira mão o que ele tinha adquirido indiretamente, como

historiador, nas margens do passado da Europa. (...) Warburg aplicou o material etnográfico a um passado recente, prefigurando a antropologia da modernidade; solitário entre os historiadores, ele reuniu provas etnográficas não nos livros, mas sim no trabalho de campo. (...) O renascimento da antiguidade pagã (tema de Warburg) e a descoberta da América são simultâneos. Ao amanhecer dos tempos modernos, a Europa só tinha como modelo um mundo passado para poder descobrir, com a América, que os mundos são múltiplos e contingentes (Koerner *In*: Warburg, 2011, p. 46 e 47, tradução nossa).

A aproximação do campo da antropologia por Warburg também se deu de forma bem singular. Não se tratava somente de um “alargamento” do campo da história da arte, mas também da descoberta de outra forma de apreensão, como disse Koerner, desses mundos “múltiplos e contingentes”. Uma forma de apreensão antropológica, um tipo de proximidade de um pesquisador estrangeiro, com relação a outro “estrangeiro” ou “primitivo” (ele também usava o termo entre aspas), completamente diferente, mas com alguns traços familiares reconhecíveis: “primos”. Warburg conseguia colocar em um mesmo plano de observação – uma relação de coexistência do racional moderno com o “primitivo” pagão – a racionalidade moderna que emergia naquele momento com saberes ancestrais: a astrologia, a alquimia ou outros ritos mágicos do paganismo e do xamanismo.

Ao transgredir os diferentes campos disciplinares, ele o fazia também de forma impura, por contaminações. Há traços de vários autores e disciplinas (alguns citados, como já vimos, outros não) em suas principais reflexões: da antropologia clássica (Tylor, Frazer), da história/filologia (Burckhardt, Usener), das ciências naturais (Darwin), da astronomia/astrologia (Boll), da filosofia (Nietzsche, Cassirer), da psicologia (Freud), do pensamento alemão (Lessing, Schiller, Goethe) etc. Segundo Didi-Huberman: “Warburg procedeu, na verdade, como todos os pioneiros: fez uma montagem sumária de um sistema de empréstimos heterogêneos, que desviou de todos os demais pela simples ‘boa vizinhança’” (2013 [2002], p. 56). Warburg via em si próprio um tipo de mistura “impura”, sempre no limiar entre diferentes culturas, e usou a figura do *sismógrafo* para expressar como se sentia, a mesma figura que alguns anos depois, em suas aulas, ele usou para se referir a Nietzsche e Burckhardt.

Mas agora, em março de 1923, aqui em Kreuzlingen, numa instituição fechada, onde me sinto como um *sismógrafo* – feito de peças de madeira vinda de uma planta trazida do Oriente, transplantada nas férteis planícies baixas do norte alemão e inoculada com um ramo italiano – dou enfim vazão aos sinais que vou recebendo (Warburg, 2015 [1923], p. 261, grifo nosso).

Warburg se descreveu como um *sismógrafo*, que seria como um palimpsesto cultural entre o Oriente, a Alemanha

e a Itália. Em 1927, no momento em que montava o *Atlas Mnemosyne*, Warburg tinha um projeto – a que Bingswanger, seu psiquiatra, o conveceu a renunciar – de voltar à América. Em um texto provavelmente ligado a esse projeto *On planned American visit*, ele retoma a figura do sismógrafo-palimpsesto – sempre no intervalo entre culturas, tempos e espaços distintos –, para se referir a si mesmo, retomando essa experiência norte-americana.

Quando lembro a mim mesmo a viagem da minha vida, parece-me que minha missão é funcionar como um **sismógrafo** da alma na linha divisória *entre as culturas*. Colocado por nascimento **entre o Oriente e o Ocidente**, impelido por afinidade eletiva para a Itália, que deve procurar construir para si uma nova personalidade em torno do divisor de águas **entre a antiguidade pagã e o renascimento cristão** do século XV, fui empurrado para a América (...) para ali conhecer a vida em sua tensão entre dois polos, que são a energia natural, instintiva e pagã, e a inteligência organizada (Warburg [1927] In: Michaud, 2013, p. 288, grifos nossos).

Segundo Fritz Saxl, assistente de Warburg por vários anos, “Warburg era devedor da América por ter aprendido a olhar a história europeia com os olhos de um antropólogo. (...) O primeiro renascimento encontrou seus modelos na antiguidade pagã; para ter acesso ao paganismo antigo, não há nada melhor para um historiador do que conhecer um

país pagão”. Saxl cita as experiências de Warburg com os ameríndios para explicar que foi a partir delas que ele teria começado “a compreender os problemas europeus”. (Saxl, “A viagem de Warburg ao Novo México”, In: Warburg, 2011, p. 138, tradução nossa). Numa carta de 1907 endereçada ao pesquisador etnógrafo do *Bureau of American Ethnology*, James Mooney, Warburg expressou sua gratidão aos ameríndios:

Sempre me senti profundamente grato a seus índios. Sem o estudo da cultura primitiva deles, eu nunca teria criado condições para dar base ampla à psicologia do renascimento. Um dia destes vou lhe fornecer uma exposição do meu método, que é inédito, devo dizer, e, como tal, ainda não é reconhecido – como seria de se esperar (Warburg apud Michaud, 2013 [1998], p. 187, grifos nossos).

Em nota de 25 de março de 1923 Warburg escreveu: “Não vivemos outra coisa senão a metamorfose”. No dia seguinte, complementa: “A serpente como símbolo da metamorfose” (Warburg apud Michaud, 2013 [1998], p. 277). A serpente, para os índios Hopi, era o relâmpago que anunciava as chuvas que eles tanto esperavam nessa região árida: o ritual da serpente buscava invocar os relâmpagos e a chuva. Podemos relacioná-lo também ao relâmpago benjaminiano que, como a *madeleine* proustiana, faz com que o “outrora” encontre o “agora”, para formar uma “constelação”. Um presente

tecido por multiplicidades, por contaminações, um palimpsesto temporal de passados que ressurgem como sobrevivências, impurezas do(s) tempo(s). O “método inédito” ao qual Warburg se referia na carta a Moorey era seu Atlas da deusa da memória que foi, sem dúvida, uma decorrência dessa viagem iniciática realizada tantos anos antes. A imagem do palimpsesto deixa clara sua compreensão complexa de tempos coexistentes, que se acumulam, alguns mais visíveis e outros menos, mas que precisavam ser decifrados por uma leitura bem mais atenta. E, de forma aparentemente paradoxal, se faziam mais visíveis exatamente nas sociedades “sem escrita” (ainda consideradas por muitos como “atrasadas”), como as ameríndias.

O palimpsesto é uma imagem arquetípica para a leitura do mundo. Palavra grega surgida no século V a.c., depois da adoção do pergaminho para o uso da escrita, palimpsesto veio a significar um pergaminho do qual se apagou a primeira escritura para reaproveitamento por outro texto. A escassez de pergaminhos nos séculos de VII a IX generalizou os palimpsestos, que se apresentavam como os pergaminhos nos quais se apresentava a escrita sucessiva de textos superpostos, mas onde a raspagem de um não conseguia apagar todos os caracteres antigos dos outros precedentes, que se mostravam, por vezes, ainda visíveis, possibilitando uma recuperação. Essa definição primeira de palimpsesto nos fornece uma chave para os olhos

do historiador, quando se volta para o passado. Há uma escrita que se oculta sob outra, mas que deixa traços; há um tempo que se escoou mas que deixou vestígios que podem ser recuperados. Há uma superposição de camadas de experiências de vida que incitam ao trabalho de um desfolhamento, de uma espécie de arqueologia do olhar, para a obtenção daquilo que se encontra oculto, mas que deixou pegadas, talvez imperceptíveis, que é preciso descobrir (Pesavento, 2004, p. 26).

A ideia do palimpsesto como modelo para operações de memória social. O palimpsesto se apresenta ao intérprete com camadas sucessivas de escrita, o original do qual é mascarado por inscrições subsequentes; seus traços são ocasionalmente visíveis, mas nunca são visíveis em sua totalidade (Rampley, 2000, p. 97).

Enquanto essa radical experiência de alteridade para Warburg entre os ameríndios – que o levou à busca da compreensão do palimpsesto temporal e cultural que, por sua vez, o levou a montar o *Atlas Mnemosyne* – foi realizada em sua juventude (em 1895, aos 29 anos) e durou menos de um ano, a grande experiência de Geddes na Índia durou quase dez anos (de 1914 a 1924), tendo se iniciado já em sua maturidade, aos 60 anos. Mas também foi, de certa forma, iniciática. Geddes já havia viajado muito e morado em várias cidades do mundo – entre 1879 e 1880, no México, viveu

uma experiência traumática, quando esteve doente e perdeu a visão por vários meses – e já possuía um pensamento bem consolidado. Mesmo assim, a estada na Índia também parece ter sido repleta de novas descobertas e complexas decifrações palimpsésticas para o experiente sexagenário. Geddes parece ter se identificado com a cultura indiana a ponto de se misturar a ela, como Warburg com a cultura indígena¹⁶.

A viagem para a Índia, a convite do governo colonial de Madras, a princípio seria para a montagem de sua exposição itinerante sobre cidades (*Cities and Town Planning Exhibition*) e, na sequência, para a circulação desta em várias cidades indianas. Entre a perda do material da primeira mostra e o envio dos painéis para montagem da segunda¹⁷, Geddes permaneceu na Índia perambulando pelos labirintos intermináveis das cidades indianas e fazendo crescer um grande fascínio pelo Outro (vários outros), que ele já havia demonstrado bem antes da viagem, pela cultura indiana e pelas tradições orientais em geral. A guerra na Europa parece ter sido mais uma desculpa do que a verdadeira causa de sua permanência na Índia por tantos anos. Durante esse longo período, Geddes realizou em torno de cinquenta *Reports* (relatórios técnicos/planos) sobre várias cidades indianas. Ele, que havia se aposentado da Universidade de Dundee em 1919, a partir de 1920, após a morte de sua esposa na Índia e de seu filho na guerra, assumiu o cargo de professor de Sociologia e *Civics*, nova cadeira especialmente criada para ele, na Universidade

de Bombaim, onde a segunda mostra sobre cidades ficou, a partir de então, em exposição permanente.

Foi precisamente no momento em que a dificuldade de recomposição era maior, quando a confiança no progresso era interminável, mas dúbia e incerta, que então aconteceu para Geddes encontrar um outro sujeito, portador de sua própria cultura, perene e ainda viva. Foi a Índia. Precisamente nesse ponto, a antiga capacidade de **fascinação pelo outro** e de observação atenta voltou a ajudar Geddes em um esforço de grande respeito e compreensão, para sugerir novos horizontes ao seu pensamento, para animá-lo com novas esperanças (Ferraro, 1998, p. 29, tradução e grifo nossos).

Os *Reports* das cidades indianas são bastante desiguais. Enquanto alguns eram breves relatos de observações e caminhadas pelas cidades, outros demonstravam longos *Surveys*, bem mais abrangentes, que chegavam a uma série de recomendações práticas e a algumas propostas efetivas de planos diretores. Alguns foram encomendados como consultorias, a maioria para *Durbars* ou *Maharajas*, que governavam estados indianos autônomos – como Kapurthala e Balrampur em 1917, Indore, em 1918, e Patiala, em 1922 – e outros, sobretudo no início de sua estada, para governadores coloniais de estados sob jurisdição britânica, como Madras, em 1914 e 1915, e Lucknow, em 1916. Poucos chegaram a ser

publicados na Índia e tiveram alguma circulação, vários se perderam pelas administrações locais. Como vimos, alguns pequenos trechos de dezoito desses *Reports* indianos, produzidos entre 1915 e 1919, foram editados, buscando uma operacionalidade de suas propostas, e publicados por Jaqueline Tyrwhitt na Inglaterra, pela *Lund Humphries & Co*, em 1949. O mais conhecido, que Geddes dizia ser o mais completo, sem dúvida o *Report* do qual mais se orgulhava, foi o *Report to the Durbar of Indore*, publicado em 1918 pela *Holkar State Printing Press* de Indore, em dois extensos volumes, com um total de quarenta e dois capítulos, intitulado *Town Planning towards City Development*. Logo nos três primeiros parágrafos do primeiro capítulo, que parte de suas longas perambulações¹⁸ pela cidade, podemos reconhecer sua prática de *Survey*:

É um grande dia para o estudioso de uma cidade, quando, depois de longas e repetidas peregrinações que são necessárias, ele começa a se familiarizar com o aspecto geral e detalhado da grande cidade ao longo de seus muitos quarteirões. Mas isso ainda não é conhecer a cidade: seus carteiros, policiais e motoristas de *Tonga* devem saber disso tudo e bem melhor. O conhecimento efetivo começa não somente quando conhecemos o nosso caminho através de todo o aspecto cambiante e cinematográfico das ruas, mas também quando entendemos na prática a história do crescimento e do desenvolvimento da cidade, e pela maneira que podemos acompanhá-la desde seus primórdios. Na maioria

das cidades, o centro e seu ponto zero são fácil e rapidamente descobertos, por cruzamentos viários, pontes que atravessam rios, ou por uma feira, um palácio ou um forte, conforme o caso, e com variedades características adequadas de um *Bazaar*. No entanto, apesar da considerável experiência em tais investigações, levei muitos dias explorando e errando por Indore antes de encontrar seu núcleo histórico. Como o nome poderia naturalmente ter me sugerido, este centro histórico é *Juni Indore*. Este é em si mesmo um pequeno labirinto e de alguma intrincância; que rende estudos da cidade junto a seu plano. Primeiro, e ainda central, temos um tipo característico da *Brahmin Street* que é tão comum através da Índia, melhor desenvolvida no sul como “*Agraharan Street*”. Aqui, como onde é possível, vai-se de norte a sul, com os templos atuais em um final, e os resquícios de seus *Ghats* de banho do outro. Uma rua corre de cada lado paralela a esta, a pouca distância atrás de suas casas, para castas humildes e usos seculares. Aqui está de fato o “*the Three Street plan*” tão familiar aos estudiosos de cidades do Ocidente, que sobrevive plenamente, por exemplo, em minha própria cidade universitária e capital eclesiástica de St. Andrews, ou ainda na correspondente cidade-abadia do antigo Canon-Gait, o Westminster de Edimburgo: para resumir um tipo decifrável em várias cidades, entre esses extremos geográficos, **entre Índia e Escócia** (Geddes, 1918, v. 1, p. 1, tradução nossa e grifo nossos).

Enquanto, como vimos, Warburg reconheceu uma estranha familiaridade entre duas cidades de tempos e espaços

distintos, Atenas e Oraibi, Geddes também parece ter reconhecido algum tipo de familiaridade, apesar das claras diferenças culturais, entre Ocidente e Oriente, entre os centros históricos das cidades britânicas e os centros mais tradicionais das cidades indianas, sobretudo entre os *slums* (antigos cortiços) da *Old Edinburgh*, onde morou e praticou intervenções por muitos anos, com os considerados *slums* (antigas favelas) indianos. Entre Indore e Edimburgo: sempre primos?¹⁹

O sentido de “primo”, de mesma origem etimológica que primitivo e primeiro, além da familiaridade, inclui também a ideia de sobrevivência, daquilo que sobrevive de outro tempo. Como fez Warburg, Geddes também recorreu à antropologia britânica e ao trabalho pioneiro de Edward Tylor, em particular à sua ideia de *survival*. Geddes, que também entendia a memória como herança e cultura coletiva, seguiu algumas ideias do livro de Tylor, *Primitive Culture* (1871), sobretudo na visão prospectiva da ideia tyloriana de sobrevivência (*survival*), para compreensão tanto do presente como do futuro. A ideia de cultura de Geddes também seguia literalmente aquela de Tylor²⁰, antropólogo, que ele citou em algumas de suas publicações, como podemos ver novamente no *Report* sobre Indore:

Tanto quanto a diferença biológica entre o método cívico e o ponto de vista aqui defendidos e o precedente (sanitarista), há também outra diferença que emerge, a da antropologia. Enquanto o sanitarista ocidental (e formado em engenharia)

aplica complacentemente sua experiência de cidade industrial inglesa e vitoriana a problemas sanitários indianos, assim como seus colegas de estudos ou missionários em suas correspondentes tradições instrucionais e confessionais, essa segurança complacente é impossível para o urbanista que tenha algo de geógrafo e antropólogo. Pois ele vê as pessoas, de diferentes climas e ambientes, adaptadas ao longo dos tempos passados. Assim, ele chega a seus caminhos, seus hábitos, seus costumes, suas instituições, suas leis, sua moral, suas maneiras, com a atitude naturalista ordinária de observação e interesse interpretativo, e não de superioridade. Ele também busca primeiro aprender, compreender, apreciar, antes de tentar criticar, muito menos de ensinar ou de transformar. A crítica apressada, que tantas vezes aparece no julgamento de alguém sobre as maneiras e costumes do outro – aquela do “sem maneiras e costumes repugnantes”, – não é algo bem pensado, e é aí que a **máxima verdadeira da antropologia surge, como na proposta de Tylor: “quanto mais se conhece alguém, por mais estranho ou simples que seja, mais se respeita este outro, chegando-se mesmo a amá-lo”** (Geddes, 1918, v. 1, p. 73, tradução e grifo nossos).

Geddes buscou também na antropologia de Tylor, além da ideia de sobrevivência e de transmissão da herança cultural, uma postura antropológica de respeito, de empatia e, até mesmo, de cuidado amoroso com o diferente, como base

fundamental para a compreensão do Outro, dos vários outros. Assim, buscou conhecer cidades e culturas outras, “por mais inusitadas ou simples” que fossem, a partir de caminhadas (*Walks*), uma prática sistemática de diferentes tipos de perambulações como forma de penetrar no “labirinto das cidades” indianas.

No *Report* de Madura-Madras, Geddes fala em “*starting by walking*”; no de Lahore, em “*active peregrination*”; já no de Nagpur, em “*repeated perambulation*”; no de Indore, em “*long and repeated peregrination*”. Como mostrou Ferraro (1998, p. 79), “O *Walking* não é somente um substituto econômico e provisório de um conhecimento mais sistemático (...) Mas observar do alto ou conhecer caminhando através do espaço não são só dois momentos distintos do *Survey*.” Explorar corporalmente andando²¹, tateando, perdendo-se, descobrindo os caminhos pelos próprios passos, é uma das únicas maneiras para se apreender de fato labirintos desconhecidos²². Como Geddes escreveu no início do *Report* de Indore:

Devemos prosseguir com destreza para compreender o que é hoje o principal da cidade, em seu desenvolvimento e sua destruição; e assim melhor nos prepararmos para discernir suas possibilidades, também quarteirão por quarteirão, *mohalla* por *mohalla*, assim como em cada rua, caminho, beco, casa por casa (Geddes, 1918, v.1, p. 4, tradução nossa).

No início de todos os *Reports* indianos, pode-se notar essa preocupação em como adentrar e decifrar o “labirinto da cidade antiga”, como ele explica sobre “a ciência do *City Survey*” no *Report* de Kapurtala:

Primeiro, busca-se desvendar o labirinto da cidade antiga e discernir como ele se formou. Embora, como todos os crescimentos orgânicos, isso possa, a princípio, parecer confuso para nossos olhos modernos, que por tanto tempo foram treinados para uma ordem mecânica, gradualmente uma forma mais complexa de ordem pode ser discernida – a ordem da vida em desenvolvimento (Geddes [1917], apud Tyrwhitt, 1949, p. 27, tradução nossa).

Segundo Ferraro (1998, p. 221), o “paradoxo prático do *Survey*”, “observar melhor para poder intervir menos”, levava Geddes a propor intervenções mínimas, de pequenos detalhes, mas com resultados bastante sensíveis, pois “graças à sua perda de tempo, o *Survey* permite que o conhecimento e a boa vontade dos cidadãos possam ressurgir, em uma palavra: sua sabedoria prática secular”. Além do conhecimento local por meio do lento e cuidadoso *Survey*, Geddes também buscava fomentar a cooperação de saberes locais difusos e a participação ativa da população em um trabalho a longo prazo, respeitoso e paciente²³, como ele expõe de forma bem didática no *Report* para Indore:

O conhecimento local e sua compreensão também são essenciais, assim como um tato para lidar com os cidadãos e com os seus requisitos locais e individuais. Apelo social e entusiasmo cívico também são necessários para despertar, bairro após bairro, a vontade de participar das melhorias, ao invés de serem indiferentes, para que em pouco tempo possamos inspirar a cidade como um todo. (...) Para isto são necessários mais do que perícia técnica e atividade especialista, mais do que métodos municipais e de negócios: o urbanista que propõe melhorias para a cidade falha se ele não for também um trabalhador milagreiro para o povo, que pode lhe mostrar seus sinais e maravilhas (Geddes, 1918, v. 2, p. 107, tradução nossa).

Isso para Geddes significa compreensão, que é a palavra que descreve melhor a ação do *Survey*. Compreensão é compreender o outro: o cidadão ativo, com quem o planejador discute diariamente, mas também o sujeito mais marginal, com quem, acima de tudo, o planejador aspira trabalhar. (...) Por esta razão, a compreensão do outro não é simplesmente uma relação abstrata entre os indivíduos pensantes, baseada no reconhecimento mútuo ou de formas comuns de racionalidade: é uma relação entre pessoas e grupos baseada no respeito pelos valores e tradições constitutivas dos próprios grupos (Ferraro, 1998, p. 227, tradução nossa).

Quanto ao plano no seu todo, Geddes acentuou, é mister realizá-lo com a “participação real e ativa” dos cidadãos; advertiu

logo sobre os “perigos do controle municipal vindo de cima” com a decorrente “separação entre sentimento do poder público e sentimento popular e, conseqüentemente, em breve, entre as necessidades e conveniências do poder público e as populares”. (...) Em 1918 [Hall se refere ao *Report* de Indore], Geddes havia antecipado exatamente em meio século a filosofia do planejamento dos anos 1960. O mundo ainda não estava pronto para tanto (Hall, 2016 [1988], p. 361).

Na maioria dos *Reports*, Geddes critica de forma bastante contundente as propostas de modernização “haussmaniana” dos engenheiros sanitaristas e administradores coloniais britânicos que, ao desconhecerem completamente o Outro (os vários outros, os moradores) e sua cultura local, defendiam a simples remoção e demolição de grandes áreas mais tradicionais e culturalmente importantes das cidades, sobretudo onde morava a população mais pobre, com justificativas sanitárias de higiene (sempre do ponto de vista ocidental, europeu).

No *Report* de Balrampur, de 1917, Geddes escreveu: “Já que os esgotos existem para a cidade e não a cidade para os esgotos, só restará ao urbanismo inverter os procedimentos costumeiros da engenharia e começar pelo problema do melhoramento urbano, embora incluindo o sistema de esgotos, é claro, como um de seus muitos fatores”. No *Report* de Madura – Madras, ele expõe a indignação com as demolições

ditas sanitárias: “Começamos andando pelo bairro, e chegamos até a primeira casa condenada para rápida destruição, ela era sólida, decente, mesmo aprazível. Por que então deveria ser demolida?” (Geddes [1915], apud Tyrwhitt, 1949, p. 53, tradução nossa). Como escreveu Paddy Kitchen (1975), “Geddes estava entre os críticos mais barulhentos daqueles que tentaram impor padrões ocidentais nas cidades indefesas do império britânico”²⁴, a biógrafa citou uma carta de Geddes para sua esposa, onde ele explicava contra o que ele lutava no momento:

(...) a autoridade sanitária do governo de Madras, com sua mortífera haussmanização e sua esquálida (Belfast, 1858) preocupação social industrial; a forma como pensa, atua e reforça como sendo o mais “*up-to-date planning*”; e, por causa da menor infração dessas suas linhas retas, ela critica, abusa e atrasa essa pobre municipalidade [ele se referia provavelmente a Bellary, onde redigiu a carta] e, por fim, não só intimida, mas ameaça-a com sua completa extinção (Geddes, apud Kitchen, 1975, p. 257, tradução nossa).

Em todos os *Reports*, ele se opõe aos planos violentos e autoritários de engenheiros sanitaristas coloniais que propunham a destruição sem conhecimento local suficiente, sem ter realizado um detalhado *Survey* que mostrasse as diferentes necessidades e potencialidades locais. Em vários *Reports*

ele conclama a população local para um tipo de despertar (*awakening*) para a necessidade de se pensar a cidade de forma coletiva, reativando um orgulho local e tradicional (*reaweking of old comunal pride*), ele repete em várias passagens que haveria duas escolas de pensamento urbanístico, uma mais popular desde meados do século XIX, modernizadora tecnicista, e outra, que buscaria um conhecimento prévio e, assim, um respeito pela cultura local. Como ele explica no *Report* para o *Maharaja* de Kapurthala de 1917:

Esta escola [de pensamento urbanístico] esforça-se por adaptar-se para satisfazer os desejos e necessidades, as ideias e ideais do lugar e das pessoas envolvidas. Ela procura desfazer o mínimo possível, enquanto busca aumentar o bem-estar das pessoas em todos os níveis, do mais humilde ao mais favorecido. O melhoramento da cidade [*city improvement*] deste tipo é menos dispendioso para ser realizado e produz muito mais satisfação para todos os interessados (Geddes, apud Tyrwhitt, 1949, p. 25, tradução nossa).

Geddes deixa clara sua crítica a uma determinada noção de progresso tecnicista presente nos processos de modernização e ocidentalização das cidades indianas. No *Report* de Cocanada-Madras, por exemplo, ele critica os planos coloniais existentes para a cidade: “é suficiente entender que as pessoas para quem construímos pertencem ao estilo de vida

indiano e que o plano escolhido para eles esteja baseado no estilo de vida europeu, tendo sido desenhado para pequenas famílias europeias. A inadequação é garantida” (Geddes [1915], apud Tyrwhitt, 1949, p. 61, tradução nossa).

Mas Geddes não defendia um simples “laissez-faire” e sim buscava algo intermediário, que seria o “possível” – termo que sempre usava, por vezes substituindo a ideia de futuro, de plano ou de projeto –, alguma coisa entre modernização e tradição, entre ocidente e oriente, entre “*tábula rasa*” e “*laissez-faire*”. Ele falava, brincando, de um “*laissez-moi-faire*”, um tipo de assessoria técnica *avant la lettre* para um urbanismo participativo de interesse coletivo e respeitoso das tradições locais, das diferentes e heterogêneas culturas e tradições que coexistiam (e sobreviviam) e podiam ser reconhecidas no próprio traçado das cidades indianas. Retomando sua tríade adaptada de Le Play – lugar, trabalho e povo (*place, work e folk*) – ele insistiu, em seu *Report* para Madura-Madras, de 1915: “Urbanismo (*town planning*) não é mero planejamento do lugar nem mesmo do trabalho. Se for para ser bem-sucedido precisa ser um planejamento popular (*folk planning*)” (Geddes, apud Tyrwhitt, 1949, p. 22, tradução nossa). E explicou no *Report* de Lucknow: “O plano é, antes de tudo, adaptável.” (Geddes, apud Tyrwhitt, 1949, p. 22, tradução nossa).

Tratava-se de uma proposta necessariamente adaptável, o plano ou projeto era pensado como um processo que deveria ser capaz de se adaptar a mudanças e transformações das

mais distintas, mas também deveria possibilitar e estimular a participação, a aprendizagem com os habitantes, com a cultural local e suas possíveis contribuições ao longo do processo. Também era uma proposta adaptável: propunha-se, ao mesmo tempo, moderna – apesar de crítica à modernização tecnicista e sanitária em curso, preocupava-se com as dramáticas condições de bem-estar e saúde da população – e era respeitosa das diferentes tradições herdadas do passado. O nome dado a seu “método”, em parte para atender também às demandas modernizadoras de seus diferentes contratantes, mas, ao mesmo tempo, para intervir e mudar o menos possível a partir de estudo prévio detalhado (*Survey*), também mantinha essa flexibilidade: *Conservative Surgery*.

O método da *Conservative Surgery*, por outro lado [o *Report Tanjore-Madras* fazia uma crítica ao processo de modernização que expulsa moradores, sobretudo os mais pobres], revela diferentes e encorajadores resultados: primeiro ele prova que a abertura de novas ruas não é necessária, ao alargar um pouco as vias existentes, uma ampla mobilidade já existe; em segundo lugar mostra que, com a adição de alguns lotes vagos e a remoção de poucos dos mais precários e insalubres casebres, essas vias alcançam o ar fresco assim como o saneamento material. (...) O contraste, entre este simples e econômico método de melhorias a partir da conservação e o costumeiro sistema de fatiamento urbano pela abertura de novas vias sanitárias, é

tão extremo que eu me pergunto constantemente como esse sistema sanitário, ao mesmo tempo tão caro e tão ineficiente, pode ter se tornado tão habitual tanto na Índia quanto na Europa. (...) O método conservativo, no entanto, tem suas dificuldades. Solicita um longo e paciente estudo prévio. O trabalho não pode ser feito no escritório, com régua e paralelas, o projeto precisa ser esboçado *in loco*, apesar do cansaço físico após horas e horas de perambulação – geralmente em meio a visões e odores que nem brâmanes nem bretões estariam habituados a suportar (Geddes [1915], apud Tyrwhitt, 1949, p. 44, tradução nossa).

Como vimos, a perambulação como base do *Survey* geddesiano já havia sido praticada em outros contextos, fazendo parte da própria proposta do *Civic* ou *City Survey*. Várias propostas desenvolvidas no “método” da *Conservative Surgery* também já haviam sido “testadas” por Geddes sobretudo em sua experiência de melhoramentos da *Edinburgh Old Town*, centro histórico de Edimburgo, considerado como *slum* por sanitaristas, onde ele morou (*James Court*) a partir de 1886 e, também, em seu plano para Dunfermline (1904): a partir de um meticuloso *Survey* (andando rua por rua e mapeando tudo *in loco*, “casa por casa, árvore por árvore”) propor a preservação de pré-existências, sobretudo daquelas culturalmente relevantes para os moradores, incentivando antigos ou novos usos; intervir somente no que for efetivamente necessário

e sempre após análise detalhada caso a caso, com mínimo de remoções (e deslocamentos sempre bem próximos); criar pequenos e agradáveis jardins²⁵ e espaços públicos com árvores onde fosse possível; e estimular ampla participação da população local em todas as decisões.

O método da *Conservative Surgery*, que trabalhei em anos anteriores em Edimburgo e que já usara em antigas cidades indianas antes disso, envolve mais tempo para *surveys* locais, criando quebra-cabeças (*puzzles*) para o projeto, pois o problema passa a ser conservar. Tanto quanto possível, todos os edifícios devem ser reparados e, na medida do possível, apenas para remover aqueles que não valem mesmo a pena. Permite-se assim comunicações novas e praticáveis, e muitas vezes também locais de construção novos; e acima de tudo, uma área surpreendente de espaços abertos ampliados ou novos, onde se pode plantar árvores e que podem ser usados para brincar ou descansar, e aumentado o espaço para o bem-estar, para abrigar um templo ou santuário (Geddes, 1918, v. 2, p. 117, tradução nossa).

O método da *Conservative Surgery* imaginado e colocado em prática por Geddes seria a própria articulação que permitiria o prolongamento tangível entre elementos de patrimônio e potenciais de projeto, intervindo como um ato de *tuning*, entre preservação e atualização da memória. (...) Se voltarmos ao termo *Conservative Surgery* retomando sua tradução literal

de ‘cirurgia conservadora’ um paradoxo se estabelece entre o termo ‘cirurgia’ – que se aparenta a uma intervenção para modificar o estado das coisas – e o termo ‘conservadora’ que inversamente remete a uma postura estática de conservação. A inscrição inversa de Geddes em uma lógica biológica ativa, nos leva a nos perguntar sobre a diferença entre o próprio ato de conservação e o sentido dado aqui ao termo conservadora. Nós podemos ver assim o sentido de conservadora como aquela que **permite manutenção da vida e a segurança de sua transmissão de geração em geração** (Astaburuaga et alli, p. 113, tradução e grifo nossos).

O grande foco, para Geddes, continuava sendo as transformações da vida em movimento nas cidades. A maior diferença, de fato, foi que Geddes, nas cidades indianas, buscou soluções não eurocentradas, culturalmente mais adequadas por serem calcadas nas tradições locais, na maior parte das vezes não ocidentais. Eram táticas bem simples, delicadas e minuciosas, pequenas intervenções sempre realizadas *in loco*, algumas bem singelas, mas que trariam benefícios e melhorias para os moradores como, por exemplo, usar lixo orgânico para adubar jardins tanto públicos quanto privados, plantar árvores frutíferas (para sombrear e alimentar a população) e incentivar hortas urbanas no espaço público ou, ainda, a proposta de preservação dos antigos tanques e lagos artificiais tradicionais das cidades indianas que

estavam sendo demolidos pelos sanitaristas coloniais por serem focos de mosquitos transmissores de doenças. Geddes, usando seus conhecimentos de biologia e de zoologia, propunha simplesmente a colocação de peixes e patos, predadores naturais das larvas de mosquitos, para limpar as águas dos tanques e assim preservá-los, tendo em vista que estes mantinham papel importante de natureza tanto cultural – sobretudo para banhos e ritos religiosos – quanto funcional, para evitar alagamentos, armazenar água reutilizável e, sobretudo, amenizar o calor das regiões tropicais.

Em termos habitacionais, Geddes também defendia a intervenção mínima, a cooperação e a solidariedade, incentivava a autoconstrução, o cuidado coletivo (*nursering*) e auxílio para as melhorias, que seriam feitas paulatinamente (*construction in progress*) pelos próprios moradores das pequenas casas expansíveis (*small but growing homes*). Como explicou Mumford, Geddes introduziu um tipo de urbanismo fundado sobre “o tempo, a paciência, o cuidado amoroso do detalhe, a inter-relação atenta entre passado e futuro, a insistência na escala humana e nas aspirações humanas (...) e na infinita disponibilidade de deixar uma parte essencial do processo de planejamento para aqueles que estão intimamente coimplicados: os usuários finais, os cidadãos”. (Mumford, apud Ferraro, 1998, p. 269, tradução nossa)

Como se sabe, esse “método” geddesiano reemergiu no campo do urbanismo, mais de meio século após essa

experiência indiana, a partir de diferentes propostas de arquitetos e urbanistas. Um deles foi John Turner, cuja experiência peruana também foi iniciática (1957-1965)²⁶. Turner praticou o “método” geddesiano com novo nome: no lugar de “conservative surgery” ele chamava sua prática de “neighborhood upgrading” ou “slum upgrading” (melhoria de bairro/favela). Outro, bem próximo de Turner, foi o “antropoteto” fluminense Carlos Nelson Ferreira dos Santos, em suas experiências que ficaram conhecidas no Brasil como “urbanização de favelas” (como em Brás de Pina, 1968). Destaca-se também o arquiteto egípcio Hassan Fathy, também próximo de Jaqueline Tyrwhitt na ocasião de sua experiência na Grécia com Doxiadis e dos encontros e publicações “Ekistics”. Fathy buscou atualizar técnicas construtivas orientais vernáculas, que ele chamou de “*Architecture for the Poor*” (1969). Além desses citados, vários outros atualizaram ideias geddesianas – sobretudo para fomentar a crítica aos excessos racionalistas do movimento moderno homogeneizadores e ocidentalizantes, como já vimos com o Team X nos anos 1950 –, como os chamados “advocacy planners” e demais defensores do urbanismo conhecido como “participativo”, sobretudo a partir dos anos 1960.

Não caberia aqui o detalhamento dessas questões mais técnicas do “método” urbanístico de Geddes²⁷, Giovanni Ferraro já fez esse trabalho de forma exemplar no livro *Rieducazione alla speranza: Patrick Geddes planner in India* (1998),

em que ele demonstra a ideia do plano ou projeto geddesiano exposto nos *Reports* como um jogo colaborativo, paciente e prudente no labirinto urbano das cidades indianas²⁸. Nosso interesse é somente mostrar o que mais parece tê-lo fascinado na Índia: uma compreensão, tida por vezes como um tipo de epifania, das cidades indianas como palimpsestos ancestrais, ao mesmo tempo temporais e culturais.

Cidades como palimpsestos: um conjunto de diferentes e, por vezes, contraditórias ou conflituosas, camadas de tradições culturais das mais variadas, de dialetos diferentes, de sobrevivências de tempos distintos, que coexistiam em um mesmo espaço urbano de forma multiestratificada. Muitas dessas tradições vernaculares derivavam de diferentes usos e rituais religiosos de ordens bem distintas. Vários templos de diferentes religiões locais – hindus, budistas, jainistas, sikhs, etc. – coexistiam nessas cidades, por vezes também com mesquitas e igrejas, sempre intimamente ligados à vida dos bairros – com variadas festas, feiras e procissões – e também, a seu traçado urbano. Geddes ficou deslumbrado com a descoberta do que ele chamou de “cidades-templo” (*Temple Cities*, 1919).

Geddes era claramente um defensor das tradições e sobrevivências locais, chegando mesmo a criticar o evento em que conheceu Mahatma Gandhi, a “*Hindi Conference*” em Indore, presidida pelo próprio líder hindu, por esta “reproduzir o costumeiro e ordenado ritual de qualquer congresso

britânico”, terminando por perguntar “Por que não investigar de verdade nessas reuniões linguísticas, indo mais a fundo em suas próprias tradições sobreviventes e rememorações?”²⁹ No entanto, essa defesa não era como a de alguns especialistas do patrimônio histórico e cultural ocidentais que buscam valores artísticos e históricos externos a seu uso e contexto sociocultural. Como explicou Ferraro, “O leitor pode medir por si mesmo a distância que separa Geddes das posições contemporâneas em relação ao patrimônio e conservação. Ele trazia um imperativo de conservação da cidade que era a preservação de um **palimpsesto**, de um entrelaçamento de diferentes documentos entregues à interpretação das gerações futuras” (1998, p. 82, tradução e grifo nossos). O conhecimento espacial empírico pelo caminhar não estava separado da memória de seu passado. O labirinto espacial também era um labirinto temporal, como já vimos, um palimpsesto urbano. Segundo Ferraro (p. 86, tradução nossa), “Explorar o labirinto da cidade com o *Survey* significa redescobrir a herança (*heritage*), material e imaterial, que está ali depositada.”

É uma visão sinóptica que se volta para o passado e para o futuro, abrangendo as cidades reais e as cidades possíveis. É uma forma moderna, porque consciente, da relação da cidade com seu passado, com sua evolução. Especialmente na Índia de *heritage* imemorial e permanentemente viva. Na Índia, o

planning se revela muito mais que uma técnica para o arranjo de objetos e seu desenvolvimento no espaço, como uma linguagem para a expressão material da cultura, à qual é atribuída a função de cada época de colocar em circulação uma herança que a modernidade dia a dia corrói e confina em uma tradição inatingível. Eis o grande sonho indiano de Geddes: finalmente, reunir a cidade do trabalho cotidiano e o claustro do conhecimento em um único processo, capaz de despertar a memória do passado para nutrir seu futuro. Sonho que inspira e dá suporte a todos seus *Reports* (Ferraro, 1998, p. 117, tradução nossa, os grifos com termos em inglês são do texto original)³⁰.

Ao contrário de visões patrimonialistas formalistas de especialistas que elegem uma época, uma camada ou substrato temporal, em detrimento de outras, Geddes buscava uma visão sinóptica heterocrônica para decifrar, mas ao mesmo tempo manter, o próprio palimpsesto urbano, com todas as suas impurezas, misturas e contaminações. Ele buscava identificar, com a fundamental ajuda dos habitantes, a partir de suas diferentes perambulações pela cidade, as sobrevivências do passado que ainda estivessem sendo usadas, que permanecessem vivas (mesmo na memória) ou em estado de latência, e que fossem culturalmente importantes para a sociedade local. A sua defesa da preservação – de bens culturais tanto materiais quanto imateriais – dependia diretamente

do sentido dessas sobrevivências e latências, naquele tempo presente, para a sua população local, assim como de onde ele fazia suas propostas de intervenções e melhorias, mas também de sua capacidade de transmissão de uma determinada herança social (*Social Inheritance*). Como explicou Volker Welter em seu livro *Biopolis, Patrick Geddes and the City of Life*:

A cirurgia conservadora (*Conservative Surgery*) preserva a herança construída adaptando-a às “exigências do presente”. Segundo Geddes, os edifícios históricos devem ser usados para mantê-los vivos e garantir o funcionamento da cidade como fonte de transmissão do patrimônio cultural e social. (...) O interesse de Geddes não é manter ruínas românticas para a diversão dos turistas ou como inspiração para artistas. Em vez de encontrar uma contradição entre preservar uma casa antiga e degradada e elevar as condições de vida de seus habitantes a um nível higiênico moderno – que poderia exigir uma escolha entre manter o antigo ou erguer um novo prédio – Geddes busca alcançar os dois ao mesmo tempo (Welker, 2002, p. 118, tradução nossa).

A proposta era complexa, mas não necessariamente contraditória – como o que propôs, mais de meio século após, Robert Venturi com sua proposta de *both/and* (ambos/e), em *Complexity and Contradiction in Architecture* (1966) –, trata-se, para Geddes, de ser moderno sem ser funcionalista

tecnicista, de ser atento ao passado e à preservação cultural sem ser passadista. Uma proposta “os dois ao mesmo tempo”, como escreveu Welker, – característica singular que não permitiu Choay, como vimos, classificar Geddes nem como progressista nem como culturalista, já que ele apresentava características de ambos – pode ser vista como uma forma complexa de pensar o tempo, bastante próxima do pensamento warburguiano, que não vê mais uma dualidade entre o antigo e o novo, entre “conservadorismo” e “progresso”, mas sim uma coexistência possível, conflituosa, impura e contaminada de ambos, ao compreender e respeitar a cidade como um palimpsesto de diferentes tempos, com diferentes camadas de sobrevivências. Nessa passagem do *Report* de Indore, Geddes explicou essa complexa questão da coexistência de temporalidades distintas:

A Cidade Passada, Presente e Possível está, assim, sendo decretada e com uma vida social incessante, depois de muito tempo ocultos de nós – por nuvens filosóficas, por fumaça industrial, por pó-de-batalha ou por nossas próprias quatro paredes – de fato, por tudo isso em medida variável. Suas fases passadas ainda são discerníveis, na verdade ainda estão ativas. Seus atuais aspectos são a resultante de todos esses passados, e aqui muito de bom, embora também muito de mal, que o otimismo de um ponto de vista é frustrado pelo pessimismo do outro, e até no pensamento dominante esse último predomina

principalmente. Não é de admirar, portanto, que o homem prático se afaste do passado, para se concentrar em fazer o que cai à mão no presente. No entanto, no rosto e na forma da cidade, vistos até no seu pior, ainda com o nascer do sol, não há sinais reais de envelhecimento; mas sim de retorno de juventude e com suas possibilidades manifestas e latentes. Então, como cidadãos, nós carregamos o misto de Fardo e Herança do passado da nossa cidade; e em muitos – às vezes em todos – estes caem como inércia, duplamente restritivos. Ainda em outros – digamos, em vez de outros estados de ânimo – esses se unem como impulso – e, assim, dor e esperança juntas, nos guiam e acenam (atraem). Em ambos os casos, estamos agindo em nossa cidade, tal como ela em nós; daí, chamamos essas predominâncias alternativas de “Conservadorismo” e “Progresso” (Geddes, 1918, v. 2, p. 184, tradução nossa).

Para Geddes, o futuro da cidade, seu devir, era sempre o possível e este futuro possível estaria inevitavelmente latente em seu presente, nas “preciosas sementes”³¹ do passado ainda ativas – como na *Nachleben* warbuguiana –, mas escondidas, exigindo uma investigação cuidadosa (*Survey*) para serem captadas, encontradas e decifradas. A partir do *Survey*, o passado poderia emergir no próprio tecido urbano da cidade do presente, do cotidiano, como “sementes” que guardariam enigmáticas memórias e pistas do futuro. Longe de uma leitura passadista, tratava-se de um futuro possível a partir do

passado ainda vivo no presente, eram os rastros do futuro em latência que deveriam ser detectados, captados pelo “sismógrafo muito sensível” atento aos mais leves abalos mnêmicos. Mais uma vez, Geddes buscava rastrear a vida em movimento, no que ele chamou de “vitalidade do passado”.

Tudo isso é a arte de olhar a cidade: a cada vez uma **observação minuciosa** dos lugares, mas também uma preocupação com as condições concretas da vida, que só a experiência direta pode apreender; a **escuta paciente** das pessoas ali presentes, mas também um esforço para dar voz àqueles que, **do passado**, ainda carregam sua contribuição silenciosa para a vida da cidade, e para imaginar aqueles que silenciosamente pedem o **direito de falar do futuro** (Ferraro, 1998, p. 84, tradução e grifos nossos).

Essa compreensão da coimplicação dos diferentes tempos da vida da cidade nos leva a compreender melhor também a dimensão prospectiva de seus *Reports* – de apresentação de possibilidades de planos e sugestões projetuais – sempre intimamente ligadas ao exercício preliminar e paciente de *Survey*, a partir dos *Walks*. O *Survey* era seu instrumento para reconhecer esses diferentes tempos que ainda coexistiam no presente das cidades, e os possíveis (futuro) já estariam sendo decifrados desde então; por isso, não poderia haver separação entre *Survey* do passado, no e do presente, e “plano” de futuro, como nos “diagnósticos” ainda hoje descolados dos

“projetos”. Nos *Reports*, não há separação clara entre *Survey* (presente e passado) e proposta de planos de futuro (possível), esses estão necessariamente coimplicados, como os diferentes tempos nos palimpsestos urbanos.

Quais foram os resultados de nosso estudo (*Survey*) de *Juni Indore, Ara Bazar Indore e Fort Indore*? (...), são resultados vitais; e não simplesmente pela compreensão e respeito do passado e de nossas heranças materiais a partir dele. O que há agora de desenvolvimentos mais recentes, em nossos tempos modernos? (...) Em resumo, não devemos concordar, a partir do *Survey* desta antiga cidade tripartida de bem antes de nós (...) até que um paciente *Survey* os redescubra (...) são cada um e todos, na verdade, muito em grande parte do nosso próprio tempo moderno (...) Mas quando isso é visto e admitido, não devemos considerar como muito barato, até mesmo superficial e equivocado, esse orgulho próprio e recente do “progresso”, esse desprezo pelo passado, que há tanto tempo predomina na crítica do Ocidente e dos educados no Ocidente (*western-educated*)? **Agora é hora de discernir a genuína vitalidade do passado**, e de apreciar novamente os valores que perduram em suas cidades antigas, cada qual uma grande e digna herança do passado (Geddes, 1918, v.1, p. 9, tradução e grifo nossos).

Trata-se de uma forma bastante singular de entender a cidade indiana como um tipo de palimpsesto espacial, cultural, mas também temporal, onde diferentes tempos

– presentes, passados e futuros – coexistiam como diferentes camadas de diferentes heranças culturais e sociais (*Social Inheritance*), mais ou menos visíveis, mas decifráveis a partir de uma observação muito atenta, com devido respeito antropológico, em particular aos menores detalhes, como um tipo de exploração arqueológica de diferentes camadas, ou estratos, temporais das cidades, coexistentes mas permanentemente em movimento.

Um tipo de exploração estratigráfica, uma investigação da espessura e da sucessão de diferentes estratos temporais do palimpsesto urbano³², estratos que não são simplesmente superpostos, mas que se interpenetram e se movimentam, abrindo, assim, pequenas brechas que possibilitam a emergência de sobrevivências latentes em suas camadas mais profundas. Para identificar os pequenos movimentos das camadas e estratos, de natureza distinta, que possibilitavam vislumbrar e decifrar as latências e sobrevivências, a exploração seria um tipo de sismologia de tempos e ritmos temporais, algo próximo do que, muito mais tarde, em 1981 (no tomo 3 da *Critique de la vie quotidienne*), Henri Lefebvre denominou de “Rythmanalyse”³³.

Ainda no *Report* de Indore, Geddes, ao enfatizar “a dignidade e o interesse desse Indore ancestral”, critica a forma de entendê-lo em:

(...) seu aspecto estático; de ver as coisas fixadas como estão agora, mas não mais em movimento, e muito deixando a vida ativa e mudando para o ocupado mundo moderno de fora e além. (...) O que sobrevive só é mantido por herança (*inheritance*), ainda que à mercê das circunstâncias modernas” (Geddes, 1918, v.1, p. 135).

Essa compreensão dos tempos em movimento e sobreposições palimpsésticas de Geddes se aproxima do que já vimos em Warburg: sua busca de um “primitivo” (primo) perdido se misturava com a busca, proustiana, de um outro “tempo perdido”.

Mas, nesta busca dos tempos e espaços perdidos, o historiador deve olhar o passado em **palimpsesto** da urbis em busca não só de formas e funções que sobrevivem e que se apresentam, explícitas e visíveis, ao pesquisador. É preciso ressuscitar o implícito e o invisível à superfície, desenterrando aquilo que não mais se vê: o sugerido, o intuído e pressuposto, o transformado, o desaparecido e o lacunar, o ausente. A cidade, enquanto espaço construído, é também significado, valor e entendimento que teve um dia seu sentido construído e fixado por homens. Tais sentidos do passado **são como que enigmas ou segredos que é preciso decifrar**, pois fizeram daquele espaço um lugar – um espaço dotado de sentido – que tinha a sua inteligibilidade em correspondência histórica com tempo. E,

no passado, os homens pautavam sua conduta por outros princípios e sentimentos diferentes dos nossos. Todas essas facetas da materialidade construída do passado, que se desdobram em sociabilidade e sensibilidade, se apresentam ao historiador de hoje como um **palimpsesto**, a embaralhar sinais e a confundir sentidos (Pesavento, 2004, p. 27, grifos nossos).

Sandra Pesavento também propôs a compreensão, pelo historiador, da cidade como um palimpsesto; no entanto, com outro objetivo: “reconstruir” uma narrativa histórica ao “resgatar” vestígios do passado da cidade, como fazem vários conservadores do patrimônio. Essa ideia de “reconstrução”, obviamente, vai contra qualquer ideia de contaminação impura, onde não pode haver qualquer possibilidade ou interesse por um resgate puro ou “original”, uma vez que todas as camadas já foram devidamente contaminadas, no processo, umas pelas outras, como no próprio palimpsesto.

No caso de Geddes, o interesse pelo passado sempre vislumbrava um futuro possível, um futuro que já estaria presente nos resquícios do passado, um devir como um possível. Tratava-se de uma escavação do passado, no presente, que visava uma prospecção de futuro, ou futuros, de projeções possíveis (projetos e planos). Apesar dessa diferença fundamental de objetivo, em Pesavento há um sentido próximo ao de Geddes no que diz respeito ao trabalho de decifrar ou “desfolhar” diferentes camadas temporais distintas, ainda

vivas na cidade, mesmo que sem o intuito de reconstruí-las ou resgatá-las, uma proximidade também dos procedimentos warbuguianos de “fazer história”, sobretudo com relação ao “método” da montagem-desmontagem-remontagem, também defendido pela historiadora:

Se a cidade é, como unidade de espaço e tempo, um **palimpsesto**, ela é sedimentação da vida, o que equivale dizer, ela é acumulação de significados superpostos e cambiantes. (...) O historiador que se dispõe a mergulhar no **palimpsesto** da cidade, em busca dos seus sentidos mais arcaicos, precisa enfrentar o desafio da pequenez e da insignificância. Ver, no cotidiano, um elemento de novidade e encontrar, no banal, a possibilidade do extraordinário, eis a chave para poder chegar às camadas mais profundas do **palimpsesto**. Posto em relação com elementos de outras camadas – ou de outras cidades em **palimpsesto** –, cada caco do passado pode revelar-se, ele também, em fonte de conhecimento para uma época. Para resgatá-los, a esses vestígios sedimentares das cidades superpostas, não conhecemos outro método senão este, de **contínua montagem e desmontagem**, hipertrofiando a capacidade interpretativa do historiador, para que possa ir de um espaço e de um tempo a outro, vendo mesmo, em uma cidade, outras cidades... (Pesavento, 2004, p. 30, grifos nossos).

Como já vimos, Warburg não só declarou Nietzsche e Burckhardt como “sismógrafos muito sensíveis”, “receptores

de ondas mnêmicas (...) cujas bases tremem quando eles recebem e transmitem as ondas [de choque, de memória]” (Warburg, 1927 apud Didi-Huberman 2013 [2002], p. 108), mas, também, quando de sua internação em uma instituição psiquiátrica, se disse “um sismógrafo – feito de peças de madeira vinda de uma planta trazida do Oriente, transplantada nas férteis planícies baixas do norte alemão e inoculada com um ramo italiano (...) dou enfim vazão aos sinais que vou recebendo.” Um sismógrafo-palimpsesto cultural, como aquele que encontrou junto aos Hopi em Oirabi, uma mistura sempre “impura”, no intervalo entre diferentes culturas. Warburg ainda retomou novamente essa figura do sismógrafo para se referir à sua iniciática experiência ameríndia entre diferentes culturas: “Quando lembro a mim mesmo a viagem da minha vida, parece-me que minha missão é funcionar como um **sismógrafo** da alma na linha divisória entre as culturas” (Warburg [1927] In: Michaud, 2013, p. 288, grifo nosso). Benjamin, em seu texto sobre as afinidades eletivas em Goethe, compara a figura do crítico à de um paleógrafo:

As obras que se revelam duradouras são justamente aquelas cuja verdade está profundamente incrustada em seu teor factual, então os dados do real da obra apresentam-se, no transcurso dessa duração, tanto mais nítidos aos olhos do observador quanto mais vão se extinguindo no mundo. Mas, com isso, e em consonância com a sua manifestação, o teor factual

e o teor de verdade, que inicialmente se encontravam unidos na obra, separam-se na medida em que ela vai perdurando, uma vez que este último permanece oculto, enquanto aquele se coloca em primeiro plano. Consequentemente, torna-se cada vez mais uma condição prévia para todo crítico vindouro a interpretação do teor factual, isto é, daquilo **que chama a atenção e causa estranheza**. Pode-se comparar esse crítico ao **paleógrafo** perante um pergaminho cujo texto desbotado recobre-se com os traços de uma escrita mais visível, que se refere ao próprio texto. Do mesmo modo que o **paleógrafo** deveria começar a leitura desta última, também o crítico deveria fazê-lo pelo comentário (Benjamin (1922), 2009, grifos nossos).

Geddes, também como um sismógrafo, buscava captar entre camadas de tempos e culturas distintas os sinais mais longínquos, ainda vivos: aquilo “que chama a atenção e causa estranheza”, como escreveu Benjamin das movimentações dos substratos temporais mais profundos nas cidades, assim como das menores sobrevivências de culturas tradicionais locais que ainda estivessem em latência. Como um paleógrafo, buscava decifrar, a partir dos passados ainda vivos no presente, os palimpsestos culturais e temporais urbanos, sempre contaminados pela própria vida em movimento, como ele mostrou em seus diferentes *Reports* indianos.

A figura do palimpsesto urbano também foi usada décadas depois por alguns autores, muitas vezes de forma crítica,

como por Benedito Lima de Toledo em seu estudo sobre as transformações da cidade de São Paulo, segundo ele “três cidades em um século”:

A cidade de São Paulo é um palimpsesto – um imenso pergaminho cuja escrita é raspada de tempos em tempos, para receber outra, de qualidade inferior, no geral. Uma cidade reconstruída duas vezes sobre si mesma, no último século. Uma cidade capaz de gerar um parque como o Anhangabaú, um dos mais belos centros de cidade das Américas, para destruí-lo em poucas décadas, e sem necessidade, apenas por imediatismo e imprevidência. Capaz de criar uma Avenida Paulista, única por sua posição na cidade e insubstituível em sua elegância, para aos poucos destruí-la minuciosa e repassadamente. E, sem remorso (Toledo, 1981, p. 67).

Sem referência a Geddes, essa ideia também emergiu algumas vezes como crítica ao movimento moderno pelos chamados “pós-modernistas”. Andreas Huyssen, por exemplo, a usou para qualificar Berlim no momento da queda do muro – visto como uma cicatriz, o que gerou um intenso debate sobre sua preservação ou apagamento – quando também teriam sido reveladas, de uma só vez, as mais diferentes camadas urbanas de tempos heterogêneos que ficavam atrás do muro, para berlinenses tanto de um lado quanto do outro. Huyssen deixou bem claro que não se tratava exatamente de

uma metáfora linguística mas sim mnêmica, voltando claramente a questão para as camadas de memória e os rastros materiais do passado histórico no presente, que ele chamou de passados presentes³⁴.

O que está emergindo agora é a noção mais intrigante de Berlim como **palimpsesto**, um texto de cidade diferente que está sendo reescrito enquanto o texto anterior é preservado, os traços são restaurados, rasuras documentadas, tudo isso resultando em uma teia complexa de marcadores históricos que apontam para a continuidade da vida heterogênea de uma cidade vital que é ambivalente com relação tanto a seu passado construído, quanto a seu futuro urbano. (...) Basear-se em seu descentramento histórico como um espaço arquitetônico e urbano mantendo a **cidade como um palimpsesto de muitos tempos e histórias** diferentes pode, na verdade, ser preferível à noção de uma Berlim centralizada (...) Berlim como **palimpsesto** implica vazios, ilegibilidades e rasuras, mas também oferece uma riqueza de traços e memórias, restaurações e novas construções que marcarão a cidade como espaço vivido” (Huyssen, 2003, p. 84, grifos nossos).

Geddes também não olhava só para os passados ou para o presente das cidades, ele também pensava o próprio processo de plano ou projeto como devires possíveis, processos necessariamente prospectivos que misturam os diferentes tempos

das cidades e estariam relacionados às transformações por contaminações urbanas em camadas sucessivas, que eram compreendidas a partir dos *Surveys*. O plano é também pensado como um palimpsesto a ser decifrado que, além de reunir resquícios passados e presentes, também já vislumbraria visões de futuro(s), memórias do porvir, como ele escreve em *Cidades em evolução*: “A arquitetura da cidade não é mais do que a expressão cambiante deste grande processo [histórico, atual e com vistas ao futuro], e o seu *plano* não é mais do que seu registro, ou melhor, é o **palimpsesto**” (1994 (1915), p. 119, [substituímos a tradução de *plan* por plano e não planejamento], grifo nosso). Não há qualquer distinção para Geddes entre a apreensão (*Survey*) e o plano possível, ambos fazem parte de um mesmo processo e estão fortemente coimplicados.

Ao pensar a cidade como um palimpsesto que se formaria processualmente por contaminações entre camadas que se mesclariam, o grande interesse do plano ou projeto geddesiano – ao contrário de qualquer resgate ou reconstrução memorialística de um “original” perdido ou de qualquer forma purista de “conservação”, que prioriza um único tempo, ou ainda de *tabula rasa*, que também busca eliminar a complexidade temporal – está exatamente em compreender as mais diferentes movimentações do palimpsesto urbano, decifrar os diversos abalos e contaminações entre diferentes estratos, entre camadas temporais e culturais distintas, buscando atualizá-las.

Geddes aproximou assim o papel do urbanista (necessariamente generalista) ao do sismógrafo, ou ainda ao do paleógrafo, aquele que deve decifrar os palimpsestos urbanos, ao mesmo tempo culturais e temporais. Como vimos, tanto Warburg quanto Geddes também procederam como sismógrafos e paleógrafos sensíveis, que buscaram detectar, captar mas também decifrar as ondas mnêmicas, os diferentes abalos, os lampejos intermitentes, os reflexos longínquos e ancestrais da movimentação constante entre as mais diferentes camadas temporais e culturais sobreviventes, que formam complexos palimpsestos a partir de contaminações das mais variadas.

Notas

- ¹ A versão mais fiel parece ser o manuscrito que se encontra em Londres nos arquivos do Instituto Warburg caixa 93, de difícil leitura. Arriscamos uma tradução um pouco diferente: “É um velho livro para folhear. Atenas – Oraibi – todos primos”. A tradução em português parece já ter se inspirado na alusão ao texto mais conhecido de Goethe no Fausto, quando Mefistófeles descobre que os demônios da “Noite clássica de Walpurgis” se parecem com seus homólogos alemães (as bruxas de Harz): “Um livro velho aqui folheio: Do Harz à Hélade (Grécia antiga), sempre primos! (*Es ist ein altes Buch zu blättern: Von Harz bis Hellas immer Vettern!*)”.

- ² Usamos a tradução das notas para o português publicadas no livro de Michaud, *Aby Warburg e a imagem em movimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013. Tradução Vera Ribeiro (anexo “Aby Warburg: Recordações de uma viagem à terra dos pueblos”, p. 253). Essas anotações, por serem manuscritos rasurados, diferem muito na sua compreensão em publicações distintas.
- ³ Usamos a tradução das notas para o português publicadas no livro Warburg, A. *Histórias de fantasma para gente grande*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Tradução Lenin Bicudo Bárbara (“Memórias da viagem à região dos índios pueblos na América do Norte”, p. 258).
- ⁴ As fotografias de Warburg nos EUA foram publicadas pelo Instituto Warburg no livro organizado por Benedetta Guidi e Nicholas Mann, *Photographs at the frontier. Aby Warburg in America 1895-1896*. Londres: Merrel Holberton/ The Warburg Institute, 1998.
- ⁵ Ludwig Binswanger relatou toda a história clínica de Warburg. Esses relatos e as cartas entres os dois foram publicados no livro *La guérison infinie*. Paris: Payot, 2007 (original em italiano de 2005). Otto Bingswager, tio de Ludwig, tinha sido o psiquiatra de Nietzsche e, como sabemos, o tratamento não correu bem, o caso foi publicado em *Friedrich Nietzsche: Chronik und Bildern und Texten*. Munique: Hanser, 2000. O bailarino e coreógrafo russo, Vaslav Nijinsky estava internado na clínica no mesmo momento que Warburg. A loucura, no caso de Warburg, pelos relatos autobiográficos, parecia por vezes um excesso de lucidez, algo quase

premonitório, uma vez que seus maiores temores – ele temia por sua família – aconteceram efetivamente durante a 2ª Guerra, sobretudo com o extermínio de judeus. No retorno da clínica psiquiátrica, quando retomou seus trabalhos (em particular o Atlas da memória) ele se referia a si mesmo como aquele que retorna, como um espectro que retornava dos mortos.

- ⁶ O texto original, no Instituto Warburg, tem como título “Do arsenal ao laboratório” (*Vom Arsenal zum Laboratorium*), são 16 folhas datilografadas com várias correções e ajustes, é datado de 29 de dezembro de 1927. A versão francesa está em Warburg, A. *Fragments sur l'expression*. Paris: L'Écarquillé, 2015 (livro organizado por Susanne Müller).
- ⁷ É importante notar que, no final do século XIX, o campo da antropologia ainda estava em constituição tanto na Europa como na América. Algumas datas de fundação de associações nesse campo nos ajudam a entender melhor o contexto: *Ethnological Society of London* (1843); *Société d'Anthropologie de Paris* (1859), *Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* (1869), *American Anthropological Association* (1902).
- ⁸ Esta experiência resultou em seu primeiro livro: *Anahuac: or, Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern* (Anahuac: ou, México e mexicanos, antigo e moderno), publicado em 1861.
- ⁹ Ver Edward Tylor (1865) “The Gesture Language” In: *Researches into the Early History of the Mankind and the Development of Civilization*. London: John Murray, 1870. Traduzido para português em *Ponto*

Urbe, nº 4, Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP. São Paulo: 2009.

- ¹⁰ “Progresso, degradação, *sobrevivência*, renascimento e modificação são, todos eles, aspectos da conexão que liga a complexa rede da civilização. Basta uma olhada nos *detalhes triviais* para nos pormos a pensar o quanto somos nós realmente seus originadores e o quanto somos apenas os transmissores e modificadores dos resultados de eras muito antigas. Olhando à nossa volta, nos ambientes em que vivemos, podemos verificar o quanto aquele que conhece apenas o seu tempo pode ser capaz de corretamente compreendê-lo. Aqui está a madressilva da Assíria, ali a flor-de-lis de Anjou, uma cornija com uma sanca grega em volta do teto; o estilo de Luis XIV e seu antecessor, a Renascença, partilham o mesmo espelho. Transformados, deslocados ou mutilados, esses elementos de arte ainda carregam suas histórias plenamente estampadas; e, se a história ainda mais antiga é menos fácil de ser lida, não vamos dizer que, porque não podemos discerni-la claramente, então não existe história ali” (Tylor [1871] “A ciência da cultura” In: Castro, C (org.), *Evolucionismo cultural, textos de Morgan, Tylor e Fraser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 40, tradução de Maria Lúcia de Oliveira).
- ¹¹ “É forçoso constatar, entretanto, que a ideia de sobrevivência nunca recebeu muito boas críticas – e não apenas na história da arte. Na época de Tylor, acusava-se a *survival* de ser um conceito *muito estrutural* e abstrato, um conceito que escapava a qualquer exatidão e qualquer verificação factuais. A objeção positivista consistia em

perguntar: como vocês fazem para datar uma sobrevivência? (...) Hoje a *survival* mais seria acusada de ser um conceito *muito pouco estrutural*: um conceito, resumindo, marcado pelo selo *evolucionista*. E, por isso, fora de época e fora de uso: em suma, um velho fantasma cientificista característico do século XIX” (Didi-Huberman, 2013 [2002], p. 51).

- ¹² “Impõe-se um esclarecimento suplementar: no momento em que Tylor entra nesse jogo de referências, o vocábulo *survival* ainda não foi elaborado. Mesmo que o debate sobre a evolução constitua seu horizonte epistemológico geral, a ideia de sobrevivência se constituirá em Tylor de um modo claramente independente das doutrinas de Darwin e Spencer. Enquanto a seleção natural falava de 'sobrevivência do mais apto' [*survival of the fittest*], garantia de novidade biológica, Tylor abordou a sobrevivência pelo ângulo inverso, dos elementos culturais mais 'inaptos e impróprios' [*unfit, inappropriate*], portadores de um passado acabado e não de um futuro evolutivo. (...) O pivô do mal-entendido provém justamente da ideia de sobrevivência. Somente na quinta edição de seu livro, Darwin fez intervir a expressão spenceriana 'sobrevivência do mais apto' (...) A ideia de que essa lei possa concernir ao mundo histórico ou cultural é de Spencer, não de Darwin, que via na civilização, antes, uma forma de nos opormos à seleção natural – de nos 'desadaptarmos'” (Didi-Huberman, 2013 [2002], p. 54 e 55).
- ¹³ “Essa condição primitiva hipotética corresponde, em considerável medida, à das tribos selvagens modernas que, apesar da diferença

e distância entre si, têm em comum certos elementos de civilização que parecem resíduos de um estado anterior da raça humana em geral. Se essa hipótese for verdadeira, então, apesar da contínua interferência da degeneração, a tendência central da cultura, desde os tempos primevos até os modernos, foi avançar, a partir da selvageria, na direção da civilização” (Tylor (1871) “A ciência da cultura” In: Castro, C. (org.), *Evolucionismo cultural, textos de Morgan, Tylor e Fraser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 42, tradução de Maria Lúcia de Oliveira).

- ¹⁴ Consultamos a versão em inglês (tradução de D. Lloyd Morgan), mas publicada em Estocolmo em 1893 pela P.A. Norstedt & Söner, Royal Printing Office, provavelmente a mesma edição a que Warburg se referiu.
- ¹⁵ Warburg se refere ao livro *Adventures in the Apache Country*, de John Browne, trazido para o alemão em 1871: *Abenteuer im Apachelande*.
- ¹⁶ Michaud explicou que a identificação de Warburg com o pensamento indígena, não seria: (...) “apenas o modelo experimental de uma formação histórica, mas também, e mais profundamente, por essa própria ambivalência, o duplo do historiador que o reconstituiu. A analogia já não é entre duas culturas postas sob uma mesma luz, mas entre o estudioso e o próprio objeto de seu saber”. (2013 [1998], p. 191).
- ¹⁷ Como já vimos, o navio que transportava todo o material da exposição para Índia foi afundado por um navio alemão, e a mostra foi totalmente perdida no Oceano Índico. Com a ajuda de sua família

e amigos na Grã-Bretanha, o material para uma segunda mostra foi rapidamente coletado e enviado para a Índia para ser exposto em várias cidades indianas.

- ¹⁸ Naveeda Khan, no artigo “Geddes in India: town planning, plant sentience and cooperative evolution” insistiu no caráter corporal, e em movimento constante, dessas perambulações em Indore: “But Geddes’s walk through the city of Indore was also an exercise in developing a vantage point on the city. It sought a view from the city from of the perambulating viewer whose sight radiated from a moving point. Such a perspective emphasized a constantly changing field of vision, bringing different subjects and activities in and out of focus, helping to see how the city served microneeds, such as a desire for congregation or individual exclusion. It also allowed an insightful viewer, such as an enlightened town planner, to acquire a bodily sense of the movements and blockages imposed by the city.”
- ¹⁹ Ver nota 1. “Um livro velho aqui folheio: De Atenas a Oraibi, sempre primos!” (Aby Warburg, 2015 [1923], p. 255).
- ²⁰ Já no primeiro parágrafo do primeiro capítulo de seu livro *Primitive Culture*, publicado em 1871, Tylor expôs sua definição de cultura: “CULTURE or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society. The condition of culture among the various societies of mankind, in so far as it is capable of being

investigated on general principles, is a subject apt for the study of laws of human thought and action” (1920 [1871], p. 1).

- ²¹ Desenvolvemos a questão do andar pela cidade, em particular as diferentes errâncias urbanas, em *Elogio aos errantes* (2012). Sobre a questão, ver também *Walkscapes*, o caminhar como prática estética (2013) de Francesco Careri. O grupo de pesquisa coordenado por Careri na Università de Roma Tre se chama Laboratório de *Arti Civiche* (Artes Cívicas), como uma homenagem à *Civics* geddesiana (a proposta foi feita por Giorgio Piccinato, também professor em Roma Tre; Careri ainda não conhecia os trabalhos de Geddes quando criou sua primeira disciplina inteiramente a pé, caminhando pela cidade). Em livro mais recente, escreveu Careri (2017): “A urbanística [o urbanismo] nasce, portanto, a pé, de uma forma labiríntica e participativa, um método deambulatório que permite ler e transformar as cidades, cujo produto não é uma visão abstrata e zenital de mapas coloridos estáticos, em zonas funcionais, mas um relato fenomenológico evolutivo, descrito de um ponto de vista horizontal, colocado em movimento graças ao caminhar por entre as dobras da cidade: o *Survey walk*” (p. 96).

- ²² Desenvolvemos a questão do labirinto, sobretudo das favelas cariocas, no segundo capítulo do livro *Estética da ginga* (2001). Ferraro chegou também a considerar as narrativas dos próprios *Reports* geddesianos como labirintos textuais: “Perché alla fine la forma che i *Repports* assumono rinvia continuamente a quella della città che esplorano: nel labirinto del testo il cammino del cittadino/lettore

non è meno avventuroso del cammino del planner nel labirinto della città. Solo la parola sembra a Geddes capace di condurvi per mano il cittadino/lettore: strumento duttile per piegarsi alla molteplicità di sfumature e di accenti richiesti dall'interpretazione della città, e insieme coinvolgente per chiamare alla sua trasformazione" (Ferraro, 1998, p. 109).

- ²³ Geddes acreditava que a cooperação já fazia parte da cultura indiana, o que ele chamava de "*web of social solidarity, this estimable civic unit!*" (Madras report), como mostra esta passagem do Report de Indore (v.1, p. 173): "Aqui cada comunidade tem inúmeras ligações, de antiguidade e força, de sangue e crença, de casta e ocupação e, ligadas com essas, a tradição da ação coletiva (...) Eu acredito que esses grupos compactos que compõem a cidade indiana podem se organizar e levar a cabo grandes esquemas de habitação, bem mais facilmente e com mais sucesso que nós, indivíduos espalhados do ocidente, temos conseguido fazer" (Tradução nossa).
- ²⁴ Apesar das contundentes críticas à administração colonial presentes em boa parte de seus Reports, um livro recente com uma leitura crítica dita "pós-colonial", baseado principalmente em fontes secundárias, busca retratar Geddes, de forma imprudente para não dizer leviana, como um colonialista que exercia um "urbanismo colonial", simplesmente por ele ter sido um escocês que trabalhou em colônias britânicas (Índia e Palestina) durante o período colonial. Uma simples observação do círculo mais próximo de amigos indianos de Geddes, como o cientista Jagadish Chandra Bose e o

poeta Rabindranash Tagore, assim como seu encontro e correspondência com Mahatma Gandhi, já deixariam clara a inconsistência dessas críticas ditas “pós-coloniais”. Noah Hysler-Rubin, a autora do livro *Patrick Geddes and Town Planning, a critical view* (Londres, Routledge, 2011), talvez por estar muito preocupada com os discursos do “*up-to-date planning*” (como dizia Geddes em suas críticas às modernizações haussmanianas de sua época propostas para as cidades indianas), como o chamado “urbanismo pós-colonial”, parece não ter percebido o enorme respeito à alteridade presente nas diferentes propostas urbanas de Geddes para as cidades indianas, nem a grande complexidade daquela época (1ª Grande Guerra), atribuindo-lhe, assim, valores bem posteriores, no que poderíamos chamar de uma impropriedade histórica. De maneira totalmente oposta, mas também historicamente bastante questionável, o pensamento indiano de Geddes chegou até mesmo a ser considerado como “pré-pós-colonial” por Astaburuaga, Chaudier e Tixier: “Dans une époque coloniale où l’occidentalisation culturelle était de mise, Geddes pense, d’une façon qui pourrait être interprétée comme **pré-postcoloniale**, la microéconomie locale, l’importance et les rôles des métiers manuels, le respect des religions et de lieux de culte, vertebres des quartiers.” (grifo nosso), Astaburuaga, A.; Chaudier, E.; Tixier, N., “Mémoire du futur, from old roots to new shoots, Patrick Geddes in India (1914-1924)” In: *Patrick Geddes en héritage*, n° 167 de *Espaces et sociétés*, 4/2016, p. 107.

- ²⁵ Geddes se via, e via o próprio urbanista (*planner*), como um jardineiro cuidadoso, um urbanista que cuidava (“*take care for*”) das

cidades como o jardineiro cuidadoso com seus jardins. A imagem do jardineiro cuidadoso, é recorrente em seus textos, como em *Ideas at War* (1917), escrito com Gilbert Slater da Universidade de Madras: “we must regard the world not as something to be administered and exploited, but as something to be cared for, as a gardener converts a waste patch into an oasis of beauty and fertility” (...) “Reconstruction [o texto era sobre os efeitos da guerra], however, is a matter of detail. It calls not only wide plans and assertive action, but also for the particular care of this village and that little hamlet” (p. 193 e 170).

- 26 “I was invited to work in Peru by Eduardo Neira, a Peruvian architect who had studied urban and regional planning at the University of Liverpool, and for whom Geddes was (and is) a prophet – one especially relevant to the contemporary Third World because of his profound understanding of the relationships between contexts, culture, and urban form. Geddes seemed much more relevant than Le Corbusier and the CIAM, the organization established to propagate the causes of modern architecture; but it was only after living and working in Peru that I began to articulate the dissatisfaction shared with so many contemporaries. (...) Geddes own work, in Scotland, in India, and elsewhere, led another way, even though we could not see the goal. Geddes’ method, clearly enough, was to involve himself as closely as he could with all people concerned, especially with those who were suffering most from the consequences of urban dysfunctions and blight” (Turner, 1972, p. 124).

²⁷ Temos um projeto de organização de uma antologia de textos de Geddes com Alessia de Biase (LAA/CNRS), que recentemente publicou (com Albert Levy e Maria Castrillo Ramon) um dossiê na revista “Espaces et Sociétés” dedicado ao pensamento de Geddes (4/2016). Pretendemos traduzir e publicar a antologia em português e francês uma vez que, tanto no Brasil quanto na França, ainda não encontramos boas traduções de textos geddesianos. Na introdução deste dossiê especial, sobre a herança de Geddes, podemos ler sobre a questão da herança: “La capacité à faire un choix conscient et innovant dans la transmission d’un héritage s’oppose à l’explication évolutionniste qui fonde l’hérédité: l’héritage ne représente pas le poids subi du passé, mais une sélection continue et consciente opérée volontairement en fonction du futur. Ce choix intentionnel du futur, non casuel et non subi, est aussi, pour Geddes, la base même de sa pensée sur l’évolution humaine et par conséquent sur la ville” (p. 11).

²⁸ “Rinunciando alla semplice applicazione dell’autorità, i piani geddesiani affidano la loro efficacia alla persuasione e all’educazione. Da questa scelta fondativa tra autorità e persuasione derivano il tono eloquente dei *Reports* e la stratificazione ridondante della loro struttura argomentativa. Ma deriva soprattutto la scelta della prudenza come prima virtù del planner. (...) La sua idea era sempre di fare uso dell’esistente e di pianificare nel modo meno costoso. (...) Questa prudenza, che mira a mobilitare le motivazioni suggestive più che le risorse materiali, impronta tutta la struttura dei piani geddesiani, costruiti di esempi e incentivi assai più che

di comandi e divieti. È una altra presa di distanza di Geddes. Di fronte alle pratiche contemporanee del *town planning* in Occidente, in cui l'efficacia del piano è affidata essenzialmente a norme di *zoning*. Geddes esibisce un sorprendente disinteresse per gli aspetti più esplicitamente normative del planning. (...) Da qui soprattutto la metafora che sempre ricorre per descrivere il funzionamento del piano: quella del gioco. L'immagine del piano come gioco è simmetrica a quella della città come labirinto: compito del piano essendo proprio di chiarificare e districare la massa labirintica della città, trasformandola in una scacchiera in cui le mosse dei diversi attori e il loro effetti diventino riconoscibili e in qualche misura prefigurabili. (...) Il piano è un gioco. Questa definizione recorrente nei *Reports* geddesiani sta a significare che l'attività del planner è solo uno dei tanti ruoli nell'intrincato '*game of life*' che si recita sul vasto '*chessboard of life*' della città. E come in ogni altro gioco, il risultato del gioco del piano dipende dall'interazione tra le mosse di tutti i partecipanti" (Ferraro, 1998, p. 174).

- ²⁹ Seguem trechos da carta de Geddes a Gandhi com algumas dessas críticas: "Dear Mr Gandhi, As President not only of the Hindi Conference here, but I presume until the next one opens, permit me the frank and friendly criticism, which you of all men will least deny is within the rights of membership-constructive criticism moreover! Now though I don't know Hindi, I know the value of vernaculars; and I have observed, and asked others about the meeting. (...) it was really *perfect* English. Hindi apart, and as a Conference, it might have been in London or Manchester, for any

political, social or cultural purpose. For these was proper succession of decorous speeches, by the proper persons, in the proper tone, and with the proper conviction. But surely your real problem was not simply to reproduce the customary and orderly ritual of every British Congress? (...) Conference has yet given English a thought, or seen need for that. Yet at Stratford-on-Avon they play Shakespeare. But your theatres were silent. No sign of Tulsi Das. The Hindi Literature Exhibition was excellent; save that people were not allowed to touch the books. (...) Why not enquire such a real Language-meetings, and thence more fully into your own surviving and remembered traditions?" (Geddes apud Kitchen, 1975, p. 284). Gandhi respondeu agradecendo as críticas, mas a correspondência entre eles não foi muito frequente, como foi por exemplo com Rabindranath Tagore, que se tornou amigo da família Geddes, amizade que durou até sua morte em Montpellier, como mostra o livro organizado por Bashabi Fraser, *A meeting of two minds, Geddes Tagore letters*, Visva-Bharati University Press, 2004. Tagore, poeta indiano, agraciado com prêmio Nobel de literatura em 1913, escreveu no prefácio (*forehand*) da única biografia sobre Geddes publicada antes de sua morte, de autoria de Amelie Fries (*The Interpreter Geddes, the man and his Gospel*, publicada em 1928): "What so strongly attracted me in Patrick Geddes when I came to know him in India was, not his scientific achievements, but, on the contrary, the rare fact of the fullness of his personality rising far above his science. Whatever subjects he has studied and mastered have become vitally on with his humanity. He has the

precision of the scientist and the vision of the prophet; and at the same time, the power of the artist to make his ideas visible through the language of symbols. His love of Man has given him the insight to see the truth of Man, and his imagination to realize in the world the infinite mystery of life and not merely its mechanical aspect" (Tagore apud Fries, 1928, p. xiii).

- ³⁰ Em outro trecho, Ferraro também usa a imagem do palimpsesto urbano: "Questa relazione circolare tra il guardare e il sapere del cittadino e quelli del planner alimenta una relazione di apprendimento reciproco mai concluso che motiva e sostiene la realizzazione del piano. Trai il cittadino che scrive la città con sua azione quotidiana, e il planner che la legge nella sua survey professionale, si stringe una circolarità inversa a quella tra il planner che scrive il piano e il cittadino che lo legge. Anche la scrittura del planner è possibile solo perché la sua lettura ripercorre il **palinsesto della città**, ovvero di un testo che è stato scritto dalle generazioni che si sono susseguite, e offre il risultato della sua interpretazione alla lettura ulteriore di nuovi cittadini" (p. 224, grifo nostro).

- ³¹ "For the great heritage of the past is now seen no longer in terms of venerable memories alone, to be jealously conserved in our college cloisters as alleviations and escapes from a mechanical, monetary, and militarist present world; but as the cumulation and example of all high past achievements, and as yielding **precious seed**, which again may be blended with our own, and this towards perfections surpassing either" (Geddes, 1918, v. 2, p. 9, grifo nostro).

- ³² Astaburuaga, Chaudier e Tixier também abordaram a questão do palimpsesto urbano em Geddes, de forma um pouco distinta, mais ligada à questão territorial e material do que à temporal e imaterial, como é o nosso foco principal a partir da herança cultural: “Le *survey geddesien* est une étape essentielle qui permet de capter puis d’interpréter l’épaisseur du territoire, cette stratification temporelle qui ne cesse de se modifier e d’évoluer par l’apport successif de nouvelles strates. L’interprétation de ce **palimpseste urbain** construit pour Geddes un cadre et un récit pour comprendre et relire le territoire afin de pouvoir y intervenir. Le décodage et la compréhension de ce palimpseste composent un stratigraphie urbaine originale car elle n’est pas basée sur des couches temporelles, mais sur des éléments de nature diferente: le sol, le végétal, l’eau, l’air, le bâti des différentes périodes, les éléments d’ambiances relevées, les anciens usages et les actuels, la valeur symbolique des lieux et les éléments de mémoire orale que Geddes énonçait comme *social heritage*.” “*Mémoire du futur, from old roots to new shoots*, Patrick Geddes in India (1914-1924), Astaburuaga, A.; Chaudier, E.; Tixier, N. In: *Patrick Geddes en héritage*, número 167 de *Espaces et sociétés*, 4/2016, p. 111 (grifo nosso).
- ³³ O livro “*Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance de rythmes*” só foi publicado em 1992, logo após a morte de Lefebvre, por René Lourau (então assistente de Lefebvre em Nanterre).
- ³⁴ Em seu livro “*Present pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*” de 2003.