

5

Evolucionismos

Ao estudarmos a “formação” da antropologia americana, somos levados a crer que, no fim do século XIX, suas raízes estavam ainda demasiado próximas da tradição européia para permitir uma diferenciação clara. Segundo George Stocking Jr., “o ano conhecido como a entrada dos estudos acadêmicos americanos na maioridade é 1904 [ano do Congresso de Artes e Ciências de St. Louis]¹ (...) e a antropologia americana estava àquela altura no meio de uma transição incompleta” (2004:39). Talvez seja significativo que Saxl tome como equivalentes os termos “antropólogos americanos” e “americanistas” (2003:159-168), imprecisão que nos lembra o fato de que estamos a tratar de um texto escrito em 1929 sobre um evento de 1896 (ou seja, se a definição de uma escola americana na época era algo problemática, na década de 1920, possivelmente, já se pudesse discernir certos traços característicos...). Ou, quem sabe, apesar do tom objetivo que apreendemos quando lemos “antropologia americana”, Saxl estivesse se referindo a um movimento mais vago e amplo (por exemplo, os ideais e objetivos de certos antropólogos americanos, ou uma *antropologia possível* apenas na América)? David Freedberg reforça esse ponto quando diz:

“Aqueles eram os anos dourados do incomparável *Annual Reports of the Bureau of American Ethnology* –incomparáveis em parte pelo entusiasmo associado à descoberta etnográfica de culturas antigas ainda sobrevivendo em meio ao progresso da América moderna” (2004:570).

¹ Congresso “que contou com a presença de muitos dos principais intelectuais do mundo” (STOCKING Jr. 2004:39).

Aqui devemos a Didi-Huberman e sua obra *L'image survivante*, ainda que indiretamente, um passo importante de nossas investigações, pois foi seu conhecido ensaio de aproximação entre Aby Warburg e Edward Burnett Tylor –a princípio de uma diluição histórica desapontadora para nossos propósitos– o que de fato proporcionou o vislumbre da primeira etapa mais positiva de nosso trabalho.² Como se sabe, o pesquisador francês buscou vincular o conceito de sobrevivência de Tylor [*survival*] ao de Warburg [*Nachleben*], numa crítica direta à menção de Saxl à idéia de *arquétipo* (“foi uma viagem em busca de arquétipos” [2003:151]), supostamente remetendo a James Frazer. A princípio, portanto, mais um desvio, permanecendo intacta a questão da antropologia americana, que não apenas Saxl mas o próprio Warburg citaria tão enfaticamente:

“(…) Cyrus Adler, Mr. Hodge, Frank Hamilton Cushing e sobretudo James Mooney (assim como Franz Boas em Nova York), pioneiros da pesquisa sobre os indígenas, que me abriram os olhos sobre o *significado universal* da América pré-histórica e selvagem [*Cyrus Adler, den Herren Hodge, Frank Hamilton Cushing und vor allem James Mooney (mit Franz Boas in New York), Pioniere der Eingeborenen-Forschung, die mir die Augen für die weltumfassende Bedeutung des prähistorischen Amerika und ‘wilden’ Amerika öffneten*]” (1998:254, tradução nossa).

Didi-Huberman, no entanto, prefere partir da influência capital de *Primitive Culture* (1871), obra que levaria a etnologia, “no fim do século XIX, [a ser] comumente chamada ‘a ciência de Mr. Tylor’” (2002:52). Mas acrescenta cautelosamente:

“A notoriedade de uma obra, ainda que imensa como nesse caso, certamente não é suficiente para garantir a condição de fonte teórica. É no estabelecimento de uma conexão particular *entre história e antropologia* que está o ponto de contato entre a *Kulturwissenschaft* de Warburg e a *science of culture* de Tylor” (2002:52, tradução nossa).

E qual seria essa conexão? Aqui é necessário um exame atento para tornar claro nosso futuro ponto. A primeira comparação proposta é que ambos estariam

² Cf. capítulos “*Nachleben* ou l’anthropologie du temps” (2002:51-60) e “Destins de l’évolutionnisme, hétérochronies” (2002:61-70) (versão inglesa em forma de artigo como “The Surviving Image: Aby Warburg and Tylorian Anthropology”, OXFORD ART JOURNAL n.25, pp.59-70).

empenhados em superar a oposição entre “um modelo evolutivo que exige a *totalidade da história* e certa *atemporalidade* creditada à antropologia”:

“Warburg abriu o campo da história da arte à antropologia, não apenas por reconhecer nela novos objetos de estudo, mas sobretudo por esta ‘abrir o tempo’. Tylor, por sua vez, efetuava uma operação rigorosamente simétrica: começava por afirmar que o problema fundamental de toda ciência da cultura [*science of culture*] era o de seu desenvolvimento [*development of culture*]; que esse desenvolvimento não era redutível a uma lei da evolução formulada no modelo das ciências naturais; e que o etnólogo apenas poderia compreender o que ‘cultura’ significa através da história e mesmo da arqueologia, pesquisando documentos antigos [*antiquarian relics*], de pouco interesse atualmente (...) Warburg não discordaria desse princípio metodológico de ‘desatualidade’: o que faz sentido em uma cultura é frequentemente o sintoma, o impensado, o anacrônico. Já estamos no tempo fantasmático [*fantomal*] das sobrevivências” (2002:52, tradução nossa).

O conceito de sobrevivência, que se afirmaria posteriormente por ser uma “solução dialética para tal nó temporal” (nesse caso, resultante da divisão dos modelos históricos “divididos entre os de progresso [*progression*] e os de degeneração [*retrogression*]”), na verdade, teria surgido numa obra anterior, escrita com base numa experiência de *viagem* (“uma viagem ao México, precisamente” [2002:54]).³ Nela, segundo o pesquisador francês, testemunhamos a constante surpresa de Tylor diante do “jogo vertiginoso do tempo na *superfície-presente* de uma cultura”, até sua conclusão de que “o presente é tecido por passados múltiplos” (2002:55). Após essa breve referência retorna-se ao capítulo introdutório de *Primitive Culture*, de onde é tirada a seguinte passagem:

“Progresso, decadência, sobrevivência, renascença, modificação, são todas formas de conexão que ligam partes da complexa rede da civilização. Basta um rápido olhar sobre detalhes triviais de nossa vida cotidiana para percebermos em que medida somos seus criadores e em que medida apenas transmitimos e modificamos a herança dos séculos anteriores. Aquele que conhece apenas sua própria época é incapaz de se dar conta do que vê olhando o interior da sua própria casa. Aqui a ‘madressilva’ da Assíria, ali a flor-de-lis de Anjou; uma sanca com uma cornija à grega no teto; o

³ Cf. *Anahuac* de TYLOR (1861).

estilo Luís XIV e o da Renascença dividem o espelho. Transformados, deslocados ou mutilados, esses elementos artísticos guardam a marca de sua história; e se, sobre objetos mais antigos, a história por trás é mais difícil de ler, nós não devemos concluir que ela não existe” (1958:17-18, tradução nossa).⁴

A interface com o pensamento de Warburg é aqui estabelecida através da afinidade “não-essencialista” ou “não-arquetípica”⁵, pois ambos compreenderiam o fenômeno da cultura em termos de “sintoma, exceção e deslocamento”. Sua “permanência, força e poder” residiriam justamente nesse caráter tênue, subconsciente, característico das sobrevivências. Naturalmente a afinidade seguinte aponta para o interesse de Warburg pela categoria da *superstição* (cf. seu “A adivinhação pagã e antiga nos escritos e imagens na época de Lutero” [1920]1990) que, conforme explica o próprio Tylor, foi evitada apenas devido à forte carga pejorativa do termo: daí a necessidade de introduzir a palavra *sobrevivência*, “destinada a designar o fato histórico [subjacente]” (*apud* Didi-Huberman 2002:57)⁶.

Ainda seguindo o tênue rastro da “conexão particular” entre Warburg e Tylor, curiosamente, o autor resolve recorrer ao *Ensaio sobre a Dádiva* de Marcel Mauss para fechar seu argumento. Para ele, Mauss teria se valido do conceito de *sobrevivência* (no capítulo “Sobrevivência desses princípios [da troca de dádivas] nos

⁴ [Progress, degradation, survival, revival, modification, are all modes of the connection that binds together the complex network of civilization. It needs but a glance into the trivial details of our own daily life to set us thinking how far we are really its originators, and how far but the transmitters and modifiers of the results of long past ages. Looking round the rooms we live in, we may try here how far he who only knows his own time can be capable of rightly comprehending even that. Here is the ‘honeysuckle’ of Assyria, there the fleur-de-lis of Anjou, a cornice with a Greek border runs round the ceiling, the style of Louis XIV, and its parent the Renaissance share the looking-glass between them. Transformed, shifted, or mutilated, such elements of art still carry their history plainly stamped upon them; and if the history yet farther behind is less easy to read, we are not to say that because we cannot clearly discern it there is therefore no history there]. Para versão francesa, cf. DIDI-HUBERMAN 2002:56.

⁵ FRAZER, por exemplo, segundo DIDI-HUBERMAN, ainda enxergaria as sobrevivências como “confusão entre magia e lógica” (2002:62).

⁶ Cf. TYLOR (1958:71-72): “Such a proceeding as this would be usually, and not improperly, described as a superstition; and, indeed, this name would be given to a large proportion of survivals, such for instance as may be collected by the hundred from books of folk-lore and occult science. But the term superstition now implies a reproach, and though this reproach may be often cast deservedly on fragments of a dead lower culture embedded in a living higher one, yet in many cases it would be harsh, and even untrue. For the ethnographer’s purpose, at any rate, it is desirable to introduce such a term as ‘survival’ simply to denote the historical fact which the word ‘superstition’ is now spoiled for expressing”.

direitos antigos e economias antigas”) justamente para apontar o justo valor das instituições sociais de sociedades ditas “primitivas”. Segue-se a uma citação de Mauss (“não há sociedade conhecida que não tenha evoluído, [pois] os homens mais primitivos possuem um imenso passado por trás deles: a tradição difusa, a sobrevivência, desempenham um papel, mesmo entre eles”) uma alusão a sua famosa conclusão de que “é possível estender essas observações [sobre os primitivos] a nossas sociedades” (2003:294), posta por Didi-Huberman nos seguintes termos: “ou seja, uma história tão complexa que poderia muito bem ser a nossa” (2002:62).⁷

Resumidamente, portanto, temos uma tentativa de compatibilização da antropologia tyloriana –para Didi-Huberman, excessivamente associada a um evolucionismo de matriz darwinista ou spenceriana (etapas evolutivas, *survival of the fittest*)– num mais denso relativismo histórico-cultural que, por sua vez, associamos a um período posterior da história da antropologia. Obviamente o caráter inusitado desse ensaio não escapa ao autor, que empreende a seguir uma crítica à introdução da igualmente célebre *Antropologia Estrutural* de Claude Lévi-Strauss, por este “decididamente querer conceder apenas a Franz Boas uma reflexão profunda sobre a historicidade das sociedades primitivas” (2002:64). Pois para Didi-Huberman, a noção de sobrevivência de Tylor foi construída de modo “manifestamente independente” das doutrinas de Darwin e Spencer⁸:

“Ainda que o debate sobre a evolução constitua seu horizonte epistemológico geral (...) onde a seleção natural apontava a ‘sobrevivência’ do mais adaptado (...) Tylor abordava, sob ângulo inverso, a sobrevivência dos elementos culturais mais ‘inaptos

⁷ “Uma parte considerável de nossa moral e de nossa própria vida permanece estacionada nessa mesma atmosfera em que a dádiva, obrigação e liberdade se misturam. Felizmente, nem tudo ainda é classificado exclusivamente em termos de compra e venda. As coisas possuem ainda um valor sentimental (...) Restam ainda pessoas e classes que mantêm os costumes de outrora e quase todos nos curvamos a eles” (MAUSS 2003:294).

⁸ Cf. prefácio da segunda edição: “It may have struck some readers as an omission, that in a work on civilization insisting so strenuously on a theory of development or evolution, mention should scarcely have been made of Mr. Darwin and Mr. Herbert Spencer, whose influence on the whole course of modern thought on such subjects should not be left without formal recognition. This absence of particular reference is accounted for by the present work, arranged on its own lines, coming scarcely into contact of detail with the previous works of these eminent philosophers.” Essa referência é sem dúvida pouco explicativa e algo ambígua e, na verdade, as respeitosa e esquivas palavras de TYLOR podem ser tanto as de um discípulo dos “einentes filósofos” mais voltado para a pesquisa de campo, como as de um revisionista.

e inapropriados' (*unfit, inappropriate*), portadores antes de um passado confuso que de um futuro evolutivo" (2002:65, tradução nossa).

Mas a crítica direta de Lévi-Strauss (referindo-se explicitamente a Tylor) sobre o método de "retalhar as culturas em elementos isolados por abstração" e de tratar costumes e artefatos "como espécies que devem ser estudadas da mesma maneira como os naturalistas estudam as dos animais ou vegetais" (1970:18), permanece, a nosso ver, sem uma resposta satisfatória.⁹ Porém, após essa breve excursão, eis que surge –ainda que em negativo– a figura de um representante autêntico da antropologia americana, e seguido de um problema cuja investigação parece certamente promissora: as proposições de Didi-Huberman parecem querer relativizar, conforme foi dito, o "horizonte evolucionista" das investigações de E.B. Tylor, mas, para além do argumento de Lévi-Strauss, devemos logicamente atentar para aquele formulado pelo próprio Boas.¹⁰ A menção a Mauss, por exemplo, num contexto de relativismo cultural e historicismo, parece-nos muito mais segura quando associada não a Tylor, mas a Boas, que já em 1889 dizia:

"Ao utilizar a expressão 'povos antigos' sem maiores esclarecimentos espero que não tenha deixado a impressão que estamos lidando com povos que vivem num estado original de simplicidade e de naturalidade (...) Ao contrário: não devemos esquecer que até um povo antigo tem uma longa história atrás de si (...) nenhum desses povos está livre de regras convencionais" (Boas 2004[1889]:93-94).

(Margarida Moura faz questão de assinalar que "a etnografia de Boas [do *potlatch* kwakiutl] teria sido indispensável à elaboração do *Ensaio sobre a dádiva*" [2004:42].)¹¹

⁹ Sendo apontada apenas a aparente contradição de LÉVI-STRAUSS ao conceder ao pesquisador inglês o lugar de fundador de uma "etnologia que tira sua originalidade da natureza inconsciente dos fenômenos coletivos" (DIDI-HUBERMAN 2002:64). O trecho completo seria: "Que a etnologia tire sua originalidade da natureza inconsciente dos fenômenos coletivos já resultava, se bem que de modo ainda *confuso* e *equivoco*, de uma fórmula de Tylor" (LÉVI-STRAUSS 1970:35, ênfases nossas).

¹⁰ Além do livro organizado por STOCKING Jr., faremos uso também de "As limitações do método comparativo" (1896), "Os métodos da etnologia" (1920), "Alguns problemas de metodologia nas ciências sociais" (1930), "Raça e progresso" (1931), "Os objetivos da pesquisa antropológica" (1932) –cf. BOAS 2005.

¹¹ Cita Mauss: "Sobre o potlatch, Boas nada escreveu de melhor do que a seguinte página: 'o sistema econômico dos índios da colônia britânica é amplamente baseado no crédito assim como o dos povos

Mas aqui talvez nos adiantemos pois é preciso levar em consideração a afirmativa de Stocking Jr. sobre uma antropologia americana (no início do século XX) ainda “em transição” (a rigor, assinala o autor que até hoje “discute-se se devemos falar de uma ‘escola Boas’” [2004:15]). De qualquer forma, não nos parece aceitável, diante do fato que *L’Image Survivante* não apresenta nenhuma referência direta de Warburg a Tylor¹², o estabelecimento de uma suposta afinidade efetuada através de passagens selecionadas como que em busca de um sentido de inspiração mais subjetivo (como o atribuído a “quem conhece apenas sua própria época é incapaz de se dar conta do que vê no interior de sua própria casa”) estaria provavelmente melhor representado nos escritos de Novalis, Hölderlin e, certamente, nos de Goethe (“Aquele que de três milênios/ não sabe prestar contas,/ vive nas trevas, a mercê/ dos dias que passam”)¹³ –como aliás fez Gombrich, de forma primorosa, na sua interpretação dos conceitos (fundamentais para Warburg) de polaridade e compatibilidade (cf. 1992:280). Resulta difícil crermos que a relação de Warburg com a antropologia residisse em tais afinidades, quando sabemos que estava justamente a fugir da “tendência estetizante”, em busca da “arte biologicamente necessária” (e sob pena de “converte-se à medicina”!). Diante dessas afirmações seria bastante imprudente e mesmo contra-intuitivo diluirmos, sem uma razão clara para tanto, a intenção de Warburg de buscar recursos científicos adequados para uma investigação mais objetiva da arte, e que na América, de alguma forma, os obteve através de determinada experiência.

civilizados. (...) Contrair dívidas, de um lado, pagar dívidas, do outro, isso é o potlatch (...) Convém compreender claramente que um índio que convida os amigos e vizinhos a um potlatch, o qual, aparentemente, desperdiça os resultados acumulados de longos anos de trabalho, tem em vista duas coisas que só podemos reconhecer como sensatas e dignas de louvor. Seu primeiro objeto é pagar dívidas. Isso é feito publicamente, com muita cerimônia e à maneira de uma autenticação em cartório. Seu segundo objeto é colocar os frutos de seu trabalho de tal forma que obtenha o maior proveito tanto para si quanto para os filhos. Os que recebem presentes nessa festa, os recebem como empréstimos que utilizam em seus empreendimentos em curso, mas, após o intervalo de alguns anos, é preciso retribuí-los com juros ao doador ou a seu herdeiro.’ (...) [eis] uma idéia bastante exata do funcionamento da noção de crédito no potlatch” (MAUSS, 2003:236).

¹² Apenas uma conexão através de Julius von SCHLOSSER, “amigo de Warburg e próximo em muitos pontos, de sua problemática” (2002:51).

¹³ Do *Fausto* [*Wer nicht von dreitausend Jahren/ Sich weiß Rechenschaft zu geben,/ Bleib’ im Dunkeln unerfahren/ Mag von Tag zu Tage leben*]. Sobre o papel de GOETHE no pensamento de Warburg cf. sobretudo *Aby Warburg* (GOMBRICH 1970), onde a seleção de citações ao longo de toda obra busca atribuir-lhe uma função decisiva de orientação geral.

A despeito da visão de Didi-Huberman de que o “destino do evolucionismo” foi “segmentar o fluxo do tempo”, logicamente é possível enxergar, mesmo num Tylor, o modelo limitado pelas “ciências naturais” que, na ótica de Lévi-Strauss, parte de uma abordagem “enumerativa e etapista” (cf. Moura 2004:164). Para Margarida Moura, por exemplo, o diferencial entre Tylor e Boas fica evidente na comparação das respectivas definições de cultura (na de Boas como uma função mais interna e integradora).¹⁴

Obviamente é preciso relativizar as críticas a Didi-Huberman, lembrando que o objeto de sua obra *não é a viagem*, mas o (tempo) “fantasmático”, que ocupa *ab initio* a função de eixo estrutural em sua obra: é de vestígios e do direcionamento sistemático da atenção para essa noção ou dimensão conceitual, que encontramos sua aplicabilidade na questão warburgiana. Por isso é necessário um tão longo percurso –alternadamente com Tylor, Burckhardt, Nietzsche, Darwin, Freud, Binswanger, e por fim, com Vischer, Carlyle e Vignoli (além de, negativamente, com Panofsky, Gombrich e Cassirer)–, de forma que afinidades, precárias isoladamente, quando justapostas assumam gradualmente um caráter qualitativo e, finalmente, propositivo.¹⁵ O escopo do presente trabalho obriga-nos a buscar decididamente uma via principal de acesso que, por essa mesma razão, deverá seguir em sentido inverso do estudo citado acima. Devemos buscar fatos e implicações mais diretamente relacionados a um dado específico e, se possível, efetuar uma aproximação ou “ponto de contato” entre Aby Warburg e determinada antropologia. Nossa ênfase, pois,

¹⁴ Para TYLOR: “Cultura ou civilização, tomados em seu sentido etnográfico amplo, é o todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, direito costume, e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade. A condição de cultura entre as várias sociedades da humanidade, na medida em que é capaz de ser estudada em princípios gerais, é um assunto apto para o estudo das leis do pensamento e da ação humanos. Do mesmo modo, a uniformidade que tão amplamente perpassa a civilização é devida em grande medida à ação uniforme de causas uniformes, ao passo que seus vários degraus podem ser entendidos como estágios de desenvolvimento e evolução, cada um sendo a consequência de uma história prévia, na iminência de dar sua parte propriamente dita no compartilhamento da história do futuro.” Já para BOAS: “Cultura pode ser definida como a totalidade das reações e atividades mentais e físicas que caracteriza a atividade dos indivíduos que compõe um grupo social, coletiva e individualmente, em relação ao ambiente natural, a outros grupos, aos membros do próprio grupo e a cada indivíduo consigo próprio. Ela também inclui os produtos destas atividades e seu papel na vida dos grupos. Contudo a mera enumeração desses vários aspectos da vida não constitui cultura. Ela é mais. Seus elementos não são independentes, eles têm uma estrutura” (*apud* MOURA 2004:163-164).

¹⁵ Para o autor a aproximação mais abrangente e fecunda parece se dar na relação WARBURG—FREUD, permeando toda sua obra a idéia de *cultura como sintoma*.

deverá inevitavelmente incidir sobre características próprias da antropologia americana e seus expoentes em termos teóricos e/ou metodológicos.

Antes disso, nosso olhar de relance para o romantismo alemão levanta ainda outra questão sobre a obra de Didi-Huberman: a transposição feita com demasiada facilidade das barreiras entre as culturas anglo-saxônica e germânica. Pode-se ignorar o peso específico na época de um termo como *Leben* –associado à idéia de “vivência” [*Erlebnis*]¹⁶ e, finalmente, a toda uma *Lebensphilosophie*¹⁷ –, presente no conceito de “sobrevivência” [*Nachleben*] de Warburg? De fato, Edgar Wind já repreendera Gombrich nesse sentido por não explorar suficientemente uma expressão em especial “que Warburg gostava de escrever e falar, ‘*das bewegte Leben*’ [a vida em movimento], a qual definia sua paixão dominante” (1997:184). Já no campo da etnologia, ao invés de Tylor, por que não o berlinense Adolph Bastian, por exemplo, cuja importância é explicitamente reconhecida no prefácio da primeira edição de *Primitive Culture*¹⁸ (ademais um dos mestres de Franz Boas)? Gombrich já dissera que “seria inconcebível que um discípulo de Lamprecht não fosse influenciado por esse enérgico defensor do *trabalho de campo* a serviço da psicologia cultural”

¹⁶ “A pesquisa do surgimento da palavra ‘vivência’ [*Erlebnis*] na escrita alemã conduz ao surpreendente resultado de que, diferentemente de ‘vivenciar’ [*Erleben*], somente se tornou usual nos anos 70 do século XIX” (GADAMER 2002:117[66]) [...] “foram o tom antecipador de um protesto contra a moderna sociedade industrial que, no início do nosso século [XX], fizeram ascender as palavras de ordem ‘vivência’ e ‘vivenciar’ a um tom quase religioso. A influência de NIETZSCHE e de BERGSON atuou nessa direção. Mas também um ‘movimento espiritual’ como o que envolveu Stefan GEORGE e o filosofar de Georg SIMMEL (...) testemunham a mesma coisa (2002:121-122[69]). Este último, por exemplo (que, segundo Gadamer [2002:130], “não somente acompanhou a ascensão da palavra ‘vivência’ até se tornar uma expressão da moda, mas que, em boa parte, foi disso corresponsável”), escreveria: “A história da filosofia revela o fato peculiar, e não exatamente digno de elogio, de que sua intenção de atentar mais profundamente à vida deixou lacunas no que diz respeito a alguns dos elementos mais importantes da vida. À parte observações ocasionais, a filosofia nada nos diz sobre o conceito de destino; nada sobre a estrutura enigmática daquilo que chamamos de ‘vivência’” (cf. 1971[1921]:235, tradução nossa). Mesmo uma famosa “contra-tendência” pode facilmente ser verificada em “A ciência como vocação” [*Wissenschaft als Beruf*] de WEBER: “Se alguém tem aspirações científicas é algo que depende de um destino que nos está oculto e, além disso, de certos ‘dons’. Na base desta verdade indubitável originou-se uma atitude, muito popular, por razões bem compreensíveis, entre a juventude, de auto-rendição a alguns ídolos, de cujo culto encontramos exemplos em todas as esquinas e em todos os jornais. Tais ídolos são a ‘personalidade’ e a ‘vivência’. Ambos estão estreitamente ligados: predomina a idéia de que a segunda contribui a primeira, a cuja essência pertence. As pessoas atormentam-se por ‘acumular vivências’ –pois isso faz parte do estilo de vida peculiar de uma personalidade– e, se não o conseguirem, devem ao menos se comportar como se tivessem recebido esse dom da graça” (2005[1917]:10-11).

¹⁷ Cf. MARÍAS 2004:419-435, “A filosofia de nosso tempo”, parte II (“A Idéia da Vida”).

¹⁸ Onde Tylor reconhece sua dívida em relação à “dois tratados em especial: *Mensch in der Geschichte* do Professor Adolph BASTIAN, de Berlim, e *Anthropologie der Naturvolker*, do Professor WAITZ, de Marburgo” (cf. TYLOR 1958:6).

(1992:94). Todavia, tendo em vista nosso objetivo mais específico, voltaremos nossa atenção para os professores com os quais Warburg teve contato direto, mais precisamente os originais Karl Lamprecht e Hermann Usener, cujas respectivas visões sobre arte e mitologia clássica, conforme invariavelmente indica nossa bibliografia, marcaram seus anos de estudante em Bonn (1886-1889).

Usener, que era filólogo de formação, ensinava história da religião sempre “tratando mitos, imagens e formas linguísticas em termos antropológicos” (cf. Forster 1999:7), “tentando explicar a existência do mito investigando funções e disfunções da linguagem” (cf. Gombrich 1992:75). Já vimos que, para Saxl, Warburg viajou “como aluno de Usener”, e que sua preocupação na abertura da conferência em amenizar seu tom científico parece vir justamente da falta de fundamentação “no plano filológico”, por “não conhecer a língua dos índios” (2003:58-60).

Lamprecht, por sua vez, desenvolvia em seus cursos “um método histórico não-ortodoxo baseado em idéias da psicologia”, com interesse voltado sobretudo para os problemas de “transição de um período para outro” (Forster 1999:8). Uma recorrente afinidade metodológica com esse antigo professor –conforme vimos no experimento de Keams Canyon– nos induz a atribuir certa prioridade a esse vínculo. Quem sabe uma luz sobre esse distante personagem possa nos fornecer a prometida aproximação da experiência da viagem?