

1

O papel do discípulo

O caráter violento da linguagem frequentemente nos extravia.

Franz Kafka

Qual o justo papel da viagem de Aby Warburg à América nos anos de 1895-1896¹ no desenvolvimento de sua obra? Acreditamos ser possível chegar indiretamente a questões importantes se nos mantivermos fiéis a essa pergunta inicial. Comentadores os mais variados atribuem ao evento um papel decisivo e nisso parecem antes de tudo seguir o próprio Warburg; as referências de fato acumulam-se e cremos que todas poderiam ter partido do seguinte escrito, aparentemente inequívoco, presente nas notas da famosa conferência de 1923 (portanto quase trinta anos após o evento)²:

“Eu não fazia idéia de que após minha viagem à América a relação orgânica entre arte e religião dos povos primitivos apareceria com tanta clareza que eu passaria ver nitidamente a identidade, ou melhor, a indestrutibilidade do homem primitivo, que permanece eternamente o mesmo através de todas as épocas, de forma que eu pude demonstrar que ele era tanto um órgão da Renascença florentina como, mais tarde, da Reforma na Alemanha” (1998:254-255, tradução nossa).

¹ Setembro de 1895 a maio de 1896 (para cronologia cf. MICHAUD 1998:21-22).

² Originalmente chamada “Imagens do território dos Pueblos na América do Norte” [*Bilder aus dem Gebiet der Pueblo Indianer in Nord-Amerika*], foi apresentada em Kreuzlingen, na clínica de Ludwig Binswanger, onde Warburg estava internado desde 1921 devido a graves problemas mentais. Seu texto mais tarde passaria a ser conhecido como “o ritual da serpente”.

A interpretação dessa passagem toma um rumo aparentemente ainda mais objetivo quando nos baseamos em fonte, a princípio, das mais seguras: Fritz Saxl, seu primeiro discípulo e sucessor na direção da Biblioteca Warburg³ (a famosa K.B.W. [*Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*]). Num curto texto lido poucos meses após a morte de Warburg no XXIV Congresso de Antropologia Americana, intitulado “A viagem de Warburg ao Novo-México”, Saxl formulou uma questão, para nós, fundamental:

“Quando morreu, Aby Warburg (...) estava mergulhado nos preparativos do XXIV Congresso de Antropologia Americana. Aguardava-o ansioso e, ao oferecer acolhê-lo em sua biblioteca, esperava poder pagar uma dívida antiga. Desde sua viagem aos Estados Unidos, em 1896, que teve um papel determinante na sua *vida*, se sentia profundamente grato aos etnólogos americanos. Essa relação, a princípio, não é evidente. Uma visita rápida à biblioteca permite constatar que são poucos os livros consagrados a assuntos antropológicos, e em sua coleção de fotos também não há muitas relacionadas ao tema. Com sua divisão em quatro seções: 1. História da arte, 2. História das religiões, das ciências naturais e da filosofia, 3. História da língua e da literatura e 4. História política e social, essa biblioteca parece inteiramente voltada para o estudo da história geral da civilização (...) De fato, a biblioteca ajuda a resolver problemas específicos, um deles –o principal– é saber de qual maneira a Antiguidade influenciou as culturas medievais e modernas dos países mediterrâneos. (...) *O que a antropologia da América tinha a fazer lá, e porque o fundador da biblioteca considerava absolutamente necessário levá-la em conta?* (...) Creio que a melhor explicação que poderíamos dar vem a descrever a evolução pessoal de Warburg. Não se trata de uma questão somente de biografia, pois o desenvolvimento da biblioteca acompanhou o da personalidade de Warburg e de suas idéias. (...) E Warburg foi grato à América por ter lhe ensinado a ver a história da Europa com olhos de antropólogo” (2003:149-150, tradução e ênfases nossas).

Esse mesmo texto, apesar de reverentemente citado em praticamente toda bibliografia consultada sobre a viagem de Warburg, não mereceu até hoje uma análise aprofundada. Aparentemente justifica-se tal omissão: como veremos, é de um didatismo que soa um tanto datado, como uma tentativa de introduzir um autor hoje

³ A qual já havia assumido anteriormente entre 1919 a 1924, durante a crise mental de Warburg.

bastante comentado, tema de sucessivos trabalhos acadêmicos; e nas poucas vezes que isso ocorre, já dentro de uma perspectiva mais crítica e atual⁴, é para contestar uma de suas passagens⁵, apontada como um dos equívocos típicos da “tradição” consolidada pelo Instituto Warburg⁶ (cf. Didi-Huberman 2002). Tal viés crítico pode ser sintetizado da seguinte forma: tais autores, herdeiros diretos do legado da Biblioteca Warburg, seriam responsáveis por uma compreensão (ou aplicação) deturpada dos objetivos (ou métodos) do fundador. Nesse ponto Hans Belting não poderia ser mais explícito:

“Aby Warburg teria desenvolvido uma antropologia das mais importantes, no que diz respeito a imagens (tanto imagens da cultura ocidental quanto além), se não tivesse sido interrompido por sua saúde e drasticamente reduzido ao nível de uma iconologia nos termos de Erwin Panofsky e de Edgar Wind, os quais desagregaram a parte mais perigosa de sua visão inicial, transformando suas idéias em um mero método de prática da história da arte” (2005:67).

Não podemos aqui nos aprofundar nessa questão, no entanto, em relação a Saxl, cabe questionarmos se poderia ser incluído nessa, assim chamada, tradição. Pois se é verdade que trabalhou em colaboração estreita com Erwin Panofsky, o mesmo inegavelmente se deu em relação a Warburg.⁷ Digamos apenas que um olhar mais atento logo revela uma tradição em si problemática ao constituir-se *negativamente*, ou

⁴ Associada sobretudo a Didi-Huberman: “(...) *la voix la plus forte est venue de France avec la parution, en 2002, de L’image survivante: Histoire de l’art et temps des fantômes selon Aby Warburg, ouvrage de Didi-Huberman. (...) Prolongeant une ligne de pensée déjà développée dans* *Devant l’image: Question posée aux fins d’une histoire de l’art (1990) et* *Devant le temps: Histoire de l’art et anachronisme des images (2000), Didi-Huberman s’attaque à ce qui constitue, selon lui, la tradition dominante de l’écriture sur l’art, qui s’enracine dans l’humanisme de Giorgio Vasari et triomphe dans l’optimisme anthropologique néo-Kantien de Panofsky. Dans L’image survivante, Didi-Huberman dénonce un gauchissement systématique de la pensée de Warburg par l’institution universitaire”* (cf. WOOD 2008).

⁵ Referente a aplicabilidade do termo “arquétipo” (remetendo a J.G. FRAZER) às investigações de Warburg na América (“Foi uma viagem em busca de arquétipos” [SAXL 2003:151]), questão que retomaremos mais à frente.

⁶ Além de Saxl, representada por autores como Erwin PANOFSKY, Edgar WIND, E.H. GOMBRICH e Michael BAXANDALL.

⁷ Spyros Papapetros é irônico em sua resenha de *L’Image Survivante*: “*Perhaps by ‘iconographic’ association, the reprimand also falls on Saxl, from whom Warburg was inseparable during the last fifteen years of his life*” (PAPAPETROS 2003:172). Ainda sobre Saxl foi levantada a questão mesma de um “limite intelectual”: “*Warburg apparently referred to Saxl as ‘Saxl à vapeur’ (...) one cannot but sense traces of a certain categorization of Saxl as somewhat insubstantial and too restless, perhaps, to be a thinker of any great depth*” (LIPPINCOTT 2001:155).

seja, autores fortemente ligados ao Instituto Warburg mas que, por razões *posteriormente* levantadas, “não seriam estritamente warburgianos”. No mais suas abordagens diferem nitidamente (cf. Ginzburg 1990:41-93); tome-se como exemplo Edgar Wind que, com sua dura crítica à biografia de Warburg escrita por E.H. Gombrich, obviamente desempenha um papel ambíguo nesse cenário (cf. Wind 1997:181-192). É possível que boa parte dessas críticas esteja equivocada quanto ao “papel do discípulo” e, acima de tudo, que esteja a esquecer o evidente efeito divulgador –no melhor sentido do termo– desempenhado por esses mesmos autores que, em maior ou menor medida, sempre indicaram ou deixaram margem para tomarmos a figura de Warburg como a matriz complexa de onde nasce não apenas a disciplina iconológica. Entre outras possíveis⁸, podemos citar a famosa passagem de Gombrich:

“Sem dúvida o mais relevante de sua biografia intelectual é a sugestão de Warburg de que suas teorias e investigações estavam relacionadas com elementos muito pessoais (...) a personalidade de Warburg constitui uma parte tão importante da nossa história e de nossa disciplina que não permite que a ignoremos. Digamos, para concluir, que é tarefa do historiador confrontar-se tanto com a inegável subjetividade de sua visão histórica como com o efeito que esta teve para transformar a teoria e a prática da investigação histórica da arte” (1992:281-282, tradução nossa).

Sobre as fortes reações a *Aby Warburg. Uma Biografia Intelectual* (1970), fonte do trecho acima, é forçoso reconhecermos que –de Wind a Michaud– elas se confundem com o próprio *revival* dos estudos sobre Warburg após 1970 (sobre um dos mais conhecidos já foi dito acertadamente que suas colocações são “tanto *sobre*

⁸ Entre elas, obviamente, a já citada sobre “o desenvolvimento da biblioteca [ter acompanhado] o da personalidade de Warburg e de suas idéias” (SAXL 2003). De PANOFSKY, menos explícitas, nos ocorre a conclusão com referência crítica a Winckelmann, típica de Warburg: “O sistema da pintura e escultura gregas define formas típicas do caráter e comportamento das criaturas vivas, principalmente o homem. E não só a estrutura e o movimento do corpo humano, mas também as emoções (...) Nietzsche tinha razão ao afirmar que a alma grega longe de ser ‘nobre simplicidade e calma grandeza’ é dominada por um conflito entre o ‘dionisíaco’ e o ‘apolíneo’. Todos esses estados foram reduzidos, para usar uma expressão favorita de Warburg, a ‘fórmulas de *pathos*’ [*Pathosformeln*] (...)” (2001:349); e, ainda, sobre a dimensão antropológica da visão warburgiana: “A reintegração dos temas clássicos nos motivos clássicos, que parece ser característica da renascença italiana (...) não é somente uma ocorrência humanística como também *humana*. Um elemento importante daquilo que Burckhardt e Michelangelo chamavam ‘a descoberta tanto do mundo quanto do homem’ (...)” (2001:87), etc.

Warburg como *contra* Gombrich”⁹). E se não nos parece em si censurável que autores após estudarem determinado mestre voltem o conhecimento adquirido para interesses, conforme alegado, mais “instrumentais”¹⁰, certamente não o seria em relação a um “método” cujos riscos e efeitos foram tão fortemente sentidos na personalidade do próprio fundador (o tom reverente de Wind é acompanhado pela advertência):

“Embora conhecesse os perigos da empatia excessiva e da recordação demasiadamente apaixonada, exercitou essas capacidades perdulariamente. Tendo penetrado fundo, como testemunha da história política contemporânea, no espírito de todo um feixe de decisões calamitosas que deixaram a comunidade das nações em frangalhos, esse ‘bom europeu’ perdeu o juízo em 1918 e levou seis anos para se recuperar” (1997:188-189).

Portanto, o cultivo de um “senso de distância”, exemplificado pela conferência de 1923 (tida por alguns como “prova” de sua recuperação mental), parece igualmente caracterizar um “legado warburguiano” (cf. Steinberg 1995:109); mas entre a bibliografia crítica raramente consta o tópico de uma “distância mais apropriada”¹¹. Poder-se-ia ainda perguntar: quando o assunto é a própria obra de Warburg, podemos acusar tais autores de interpretá-la de forma parcial ou deturpada? Em parte a resposta é positiva (e aqui obviamente não nos aprofundaremos nos “desvios” efetuados)¹², mas nesse ponto não vamos além de um truísmo, já que a dificuldade de qualificar tal obra sem dúvida permanece entre os comentadores mais atuais. Georges Didi-Huberman, por exemplo, o reconhece explicitamente:

“Temos aí um sábio método para a história da arte? (...) Warburg permanece, como todos os fantasmas, difícil de ser seguido” (2002:506, tradução nossa).

⁹ “Indeed, one has the impression that Didi-Huberman’s book is written as much for Warburg as against Gombrich. For every point in Gombrich’s book one can find the opposite (...)” (PAPAPETROS 2003:173).

¹⁰ Não falaremos sobre as deturpações mais graves, “não desprovidas de má-fé”, como diria Didi-Huberman, que requereriam um estudo à parte.

¹¹ Para possível exceção cf. PINOTTI, “La giusta distanza dell’immagine: Simmel, Benjamin, Warburg”, in Mazzocut-Mis (org.), *Immagine, forma e stile*, Milão: Mimesis, 2000, pp. 115-134.

¹² Cf. DIDI-HUBERMAN 2002:91-102 (“L’exorcisme du *Nachleben*”) e WOODFIELD 2001:261 [“If one is going to look for the inventors of the fictional Warburg method, one couldn’t do much worse than turn to Fritz Saxl and Erwin Panofsky (...)”].

Mas nem tão “fantasmático” que não possamos apreender essa nova tendência interpretativa como um contraponto ou complemento à perspectiva do homem que “buscava manter a razão num mundo cada vez mais complexo e irracional” (Mosse *apud* Steinberg 1995:68), agora mais próxima do paradoxo da “simultaneidade do primitivo e do racional, da ambivalência dolorosa” (Koerner 2003:52). De nossa parte, partilhamos fundamentalmente do sentimento de Ulrich Raulff sobre o *Ritual da serpente* –“a última palavra acerca desse texto caleidoscópico não foi dada” (1998b:66)– e, de forma mais geral, concordamos com a opinião de Susanne Langer (2006:17) sobre todo paradoxo genuíno estar destinado a se tornar um “desafio filosófico direto que”, conforme enfatiza, “não se remedia lançando mão do conceito de polaridade” (como, com frequência, se faz atualmente em relação a Warburg).¹³

Desse prisma é que vemos surgir em torno do legado warburguiano, ao invés da opacidade incapacitante, uma multiplicidade de pontos de vista: ora enfatizado seu caráter de erudição *vivida* ou esoterismo¹⁴ (cf. Wind [1971]1997), ora interpretado como modelo de ciência interdisciplinar e potencial “síntese terapêutica” entre ciência e arte¹⁵ (cf. Agamben [1975]1999). Mais recentemente, sua visão do conhecimento histórico tem sido tratada como uma abertura para uma temporalidade inconsciente, da ordem do “sintoma” e do “patológico” (*le temps fantomal* de Didi-Huberman [cf. 2002]¹⁶); conteria também, em germe, projetos de autênticas antropologias da memória (cf. Severi 2003) e da imagem (cf. Belting 2005); ou ainda, já numa espécie de revés crítico, uma justaposição de métodos, historicamente relevante, mas que dificilmente poderia constituir *um método* e, conseqüentemente, uma tradição promissora enquanto ciência histórica da arte (cf. Woodfield 2001, onde

¹³ Pois, “a relação entre seus pólos não é realmente polar, uma relação de positivo e negativo” (cf. LANGER 2006:17-18).

¹⁴ WIND (cf. 1997:188) chega inclusive a mencionar a firme crença de Warburg de que sua enfermidade mental era uma vingança de “demônios” (Warburg vinha se dedicando ao estudo da *demonologia* antes da crise).

¹⁵ “Only this science would allow Western man, once he has moved beyond the limits of his own ethnocentrism, to arrive at the liberating knowledge of a ‘diagnosis of humanity’ that would heal it of its tragic schizophrenia (...) it is likely that such a science will have to remain nameless as long as its activity has not penetrated so deeply into our culture as to overcome the fatal divisions and false hierarchies separating not only human sciences from one another but also artworks from the studia humaniora and literary creation from science” (AGAMBEN 1999:100).

¹⁶ Enfatizando as definições de Warburg para sua obra como “história de terror para adultos” (*apud* Gombrich 1992:267) ou uma “dialética de monstros” (*apud* Gombrich 1992:236).

é proposto considerarmos negativamente a veia retórico-teatral de Warburg –e mesmo o termo *serendipity*– ao lidarmos com o “fictício método warburgiano”¹⁷.

Essa lista de referências obviamente não busca ser exaustiva quanto aos possíveis pontos de vista sobre o historiador, serve apenas para indicar os longos desvios percorridos e, finalmente, para justificar nosso retorno a Fritz Saxl. A mesma simplicidade e despreensão que diante das múltiplas e crescentes implicações atribuídas à obra de Warburg levam seu texto a ser deixado de lado muito rapidamente, podem hoje ser vistas como um diferencial positivo e, anacronicamente, renovador. Pois quando lidamos com o passado torna-se essencial que o impulso investigativo parta de uma base sólida, algum *dado* que, na medida em que é esclarecido, torna possível a apreensão do contexto histórico mais geral.¹⁸ Acreditamos, obviamente não sem risco, que é isso o que Saxl nos oferece. Portanto, adiante devemos considerar, pela condição privilegiada do autor –como observador e colaborador próximo–, “A viagem de Warburg ao Novo-México” como uma espécie de mapa antes de entrarmos “nesse perigoso labirinto”, para usarmos as palavras de Gombrich.

Poder-se-ia perguntar ainda sobre outras três fontes amplamente conhecidas e, possivelmente, até mais óbvias ao partirem do próprio Warburg. Teríamos primeiramente as anotações de historiador em seus diários pessoais sobre sua estadia na América (chamados por Warburg de *Ricordi*). Transcritas por Benedetta Cestelli Guidi e Dorothea McEwan, referem-se sobretudo a questões cotidianas, de caráter prático (estadia, clima, alimentação, saúde) ou a impressões sobre o ambiente social, além de outros detalhes que, ao menos no momento, dificilmente seriam-nos úteis. Nas palavras de McEwan, “os utilizava como notas a serem usadas em sua correspondência, [são] complicados e difícil de ler; Warburg multiplica as abreviações, (...) geralmente escrito às pressas ou antes de dormir, [etc.]” (2003:135).

¹⁷ Essa via, motivada por um forte ceticismo em relação aos *resultados* obtidos pelas investigações de Warburg no campo da história da arte, parece, na verdade, retomar os passos de GOMBRICH (cf. “Los logros de Warburg vistos en perspectiva” [1992:283-297]).

¹⁸ Sobre a escolha de métodos e método de escolhas, citamos de passagem o prefácio de *Sobrados e Mucambos*: “A ‘humildade diante dos fatos’ (...) ao lado do sentido mais humano e menos doutrinário das coisas, cada vez se impõe com maior força aos novos franciscanos que procuram salvar as verdades da História, tanto das duras estratificações em dogmas, como das rápidas dissoluções em extravagâncias de momento” (FREYRE 1936).

Descartada também sua não publicada correspondência pessoal, teríamos logicamente a própria conferência e, por fim, suas notas.¹⁹ As condições especiais da palestra ocorrida em Kreuzlingen já foram lembradas²⁰, mas não dependem unicamente delas a desnorteante variedade de sentidos que possui. Como bem disse Raulff no magistral epílogo do *Schlangenritual*:

“A conferência de Aby Warburg é uma construção com várias portas de acesso: de acordo com a escolha a paisagem muda, mudam os caminhos e as bifurcações, e surgem novas encruzilhadas. Ao longo da leitura, vislumbram-se conexões biográficas e intelectuais novas, assim como uma multidão de correntes espirituais, sociais e políticas da época. Devo dizer: *das épocas*, posto que a conferência abarca desde sua gênese até sua versão definitiva, praticamente três décadas” (2004:73, tradução nossa).

Verdade que em toda sua obra a pesquisa histórica aparece fortemente marcada por uma poética, mas na conferência esse viés se acentua –sendo sem dúvida relevante que Warburg nunca tenha tido a intenção publicá-la²¹–; o texto é bem conhecido: aquilo que é anunciado como uma sequência de imagens de uma viagem feita pelo autor vinte e sete anos atrás entre os índios Pueblos do Novo-méxico e Arizona (apenas *acompanhada* de “comentários sobre a mente primitiva”), gradualmente passa a oscilar entre ensaio etnológico e uma aguda interpretação da cultura e/ou mentalidade humanas. Mas uma interpretação assumidamente precária em razão do eixo histórico escolhido: o vasto e paradoxal *simbolismo da serpente*; diante dele a

¹⁹ Cf. “Notes inédites pour la conférence de Kreuzlingen sur ‘le Rituel du serpent’” (in: MICHAUD 1998).

²⁰ Sobre as notas da conferência temos: “*Estas notas no deben considerarse como los ‘resultados’ de una inteligencia superior y mucho menos como resultados científicos, sino como confesiones desesperadas de un buscador de salvación que revelan el vínculo inexorable por el que la lucha ascendente de la mente queda ligada a la urgencia de proyectar causas corporales. El problema más interno sigue siendo la catarsis de esta urgencia abrumadora de buscar causas perceptibles. (...) Las imágenes y las palabras están concebidas como una ayuda para los que me sigan en el intento de conseguir claridad y, de este modo, superar la tensión trágica entre la magia instintiva y la lógica discursiva. Son las confesiones de un esquizoide (incurable) depositadas en los archivos de los médicos del alma*” (GOMBRICH 1992:214).

²¹ Cf. carta a Saxl: “*Je vous demande impérativement de ne montrer à personne sans ma autorisation le manuscrit de la conférence (...) Cette atroce convulsion d’une grenouille décapitée ne pourra être montrée qu’à ma chère épouse, certains passages au Dr Embden et à mon frère Max, ainsi qu’au Pr Cassirer. Je prierais aussi ce dernier de prendre connaissance des fragments commencés en Amérique, s’il en a le temps. Mais absolument rien de ces choses doit être imprimé*” (WARBURG 2003:58).

busca por linearidade, e mesmo inteligibilidade parece permeada ou dirigida por um processo esteticamente autônomo. Quem sabe nosso objetivo último seja aproximarmo-nos da *dinâmica* de tal texto –mas certamente desorientador seria partir dele!

Já as notas da conferência contrastam com esse tipo de construção ou processo por sua surpreendente clareza, a ponto de Gombrich poder dizer que “são a formulação mais explícita de todas suas idéias gerais” (1992:205). Como veremos, caberá sempre a elas um papel decisivo na evolução de nossa pesquisa mas, por ora, lembremos que nosso objetivo é meramente o significado do evento-viagem em seus pressupostos e desdobramentos mais imediatos, e, para esse fim, sua utilidade é bastante limitada. Mas sobretudo, diferentemente do que ocorre com a maior parte do texto de Saxl, seu propósito *não coincide* com o nosso. Enfim, valorizando essas fontes como material de apoio (e faremos uso de ambas), julgamo-nas seguramente inadequadas para um propósito de orientação mais geral.²²

Permanecendo pois com “A viagem de Warburg ao Novo-México”, nosso primeiro passo será tentar esclarecer sua coerência interna, sempre buscando apoio em bibliografia suplementar para elucidar detalhes ou lacunas dessa “estrutura mínima”, por assim dizer, de Fritz Saxl. Citaremos a seguir de forma um tanto extensa para, a partir dos fragmentos, formarmos uma idéia próxima do conjunto na íntegra.²³ À já citada e instigante introdução segue-se uma brevíssima explanação sobre os primeiros trabalhos de Warburg (com sua firme objeção à doutrina da *tranquil grandeur* derivada de Winckelmann) e sua questão crucial: “O que significava a Antiguidade para a Renascença?”

“Seu interesse se limitava a um período relativamente curto, mas que lhe parecia ser um dos mais importantes da história da humanidade: as últimas décadas do século XV, apogeu do que chamamos primeira Renascença, época de Botticelli, Pollaiuolo e Ghirlandaio. (...) No século XV o termo ‘clássico’ não significava ‘nobre simplicidade e serena grandeza’: eis a hipótese fundamental de Warburg. (...) Que

²² Teríamos ainda as fotografias da viagem, sem dúvida registros documentais, porém –haja vista nossa busca por estabilidade–, por ora, não vemos como poderíamos utilizá-las para *dar início* a uma análise sem cairmos num subjetivismo pouco promissor (assim como no caso da conferência). Para um enfoque artístico recente cf. performance/ vídeo instalação de Joan JONAS, *The Shape, the Scent, the Feel of Things* (primeira exibição em 2004).

²³ Também a sequência estabelecida buscou ao máximo manter a do conjunto original.

significava então? (...) Um de seus méritos, me parece, foi ter recorrido nessa questão à antropologia americana. Warburg passou um ano (entre 1895 e 1896) nos Estados Unidos. Foi uma viagem em busca de arquétipos” (2003:151, tradução nossa).

Após breve referência a antigos professores, logo passa a referir-se a “duas experiências” decisivas ocorridas na América:

“Warburg não era apenas aluno dos historiadores da arte Justi e Janitschek, mas também de Usener, isto quer dizer que procedia de uma corrente de pesquisa em história das religiões que –como Frazer na Inglaterra– se esforçava por compreender textos antigos e a origem da religião grega e romana baseados no paganismo ainda existente. Foi portanto como aluno de Usener que ele foi à Santa Fé, Albuquerque e à região da Mesa Verde. Os especialistas do Instituto Smithsonian se mostraram totalmente dispostos a aconselhá-lo e apoiá-lo em suas pesquisas (...) *Duas experiências* em território indígena sobretudo deixaram-lhe uma impressão profunda; à luz delas que ele começaria a entender os problemas europeus. Ele assistiu a rituais festivos indígenas, a danças que expressavam manifestamente sentimentos religiosos; observaria igualmente a maneira como se formam e se transmitem os símbolos” (2003:153, tradução nossa).

Em seguida, de forma inusitada, diz que sua atenção voltou-se particularmente para “a serpente como símbolo do raio”, interesse de alguma forma despertado “durante a viagem”:

“Porque o raio é representado sob forma de serpente, e como tal forma simbólica se constitui? Tal foi sua primeira questão; e a segunda: em que medida a imagem ‘serpente’ pode permanecer viva, uma vez que tomou forma? Ainda estaria presente [entre os nativos americanos] ou a influência européia já predominava?” (2003:153, tradução nossa).

Temos então um vislumbre antecipado de respostas. Warburg, diz, “começava a entender a criação do símbolo” como um ato de “emancipação intelectual”:

“Tomado de medo, o índio busca compreender o fenômeno fugaz do raio comparando-o a uma serpente, a qual ele é capaz de manipular concretamente. Mais: as duas entidades se fundem –e o que é notável é que eles omitem o ‘como’ que

separaria os dois elementos da comparação: para ele o raio *é* a serpente. (...) Em outras palavras: um símbolo serve para circunscrever um medo sem forma. Surgem de sentimentos de terror e perigo, e o homem os utiliza para se defender contra o desconhecido” (2003:153-154, tradução nossa).

Só teremos algo próximo de uma descrição dessas experiências quando realizadas já a título de *verificação*: “para verificar [se] o poder do símbolo da serpente [ainda persistia]”. Ainda assim, uma única é citada, aquela em que Warburg pede a um professor de uma “escola anglófona” que conte a seus alunos indígenas uma “estória de tempestade” e que, ao fim, peça-lhes que a *ilustrem*.

“Como era de se esperar, a maioria das crianças representou o raio de forma esquemática; mas, dos catorze alunos, dois desenharam ainda o símbolo indestrutível da serpente (...) como seus ancestrais costumavam fazer no *kiva* [espaço sagrado dos Hopi] (...)” (2003:154, tradução nossa).

Ao relembrar os rituais ou festividades testemunhados por Warburg, Saxl vê necessidade em citar novamente antigos mestres, nesse caso Jacob Burckhardt. Através dele que Warburg “já conhecia bem as festas ‘paganizantes’ da Renascença florentina” mas

“Após seu retorno da América, as veria com um olhar diferente (...) como herdeiras das danças que viu na Mesa Verde. Compreendeu que o significado destes jogos pagãos reside na sua tonalidade em última instância religiosa. Começou a entender porque a primeira Renascença percebeu na Antiguidade clássica um sentimento mais agudo do movimento e porque, baseada no modelo clássico, a vida manifestou uma atmosfera de exuberância e festividade. A redescoberta da Antiguidade (...) expressa na arte e na vida através de gestos intensos, correspondia a uma renovação de formas carregadas de expressividade que têm sua origem em sentimentos e desejos humanos dos mais profundos” (2003:154-155, tradução nossa).

Seguem-se considerações supostamente mais definitivas que, no entanto, vêm em fragmentos repetitivos, de tom algo protocolar²⁴:

²⁴ É provável que um protocolo estivesse mesmo sendo seguido –como vimos, o texto foi lido no Congresso de Antropologia Americana na K.B.W, realizado logo após a morte de Warburg.

“Em grande parte, foi graças às *experiências* que Warburg recolheu nos territórios indígenas, onde lhe foi mostrado a significação do *símbolo* da serpente e seu potencial de sobrevivência, que ele se tornou o historiador das imagens simbólicas que o Velho Mundo criou e que se perpetuam na Europa moderna (...) Uma das figuras mais características do início da Renascença é Judite com a cabeça de Holofernes –a ‘caçadora de cabeças’, como a chamava Warburg. Nela reconheceu o modelo pagão das mênades descontroladas de Dionísio. Vemos aqui muito claramente a que ponto os fenômenos americanos e europeus são próximos, e compreende-se como Warburg fundamentou sua interpretação da arte baseado em suas *experiências* entre os índios. As formas simbólicas se constituem no mais profundo das *experiências* humanas: a serpente é o símbolo do raio, a ‘caçadora de cabeças’ da mulher liberada que triunfa sobre o homem. Estes símbolos têm o poder de condensar o medo e a angústia em uma figura. E, como de um mesmo movimento, eles emergem das profundezas e se estruturam, sobrevivem nesse meio estranho que Warburg e outros chamaram de memória coletiva. A serpente-raio ainda vive entre as crianças índias americanizadas; a mênade reaparece na Renascença florentina como uma figura cristianizada, uma fórmula herdada da Antiguidade clássica para expressar uma emoção interior das mais violentas” (2003:155-156, tradução e ênfases nossas).

[...]

“Pouco importa a variedade de meios pelos quais estas fórmulas expressivas se estabelecem e circulam nas diferentes culturas: o processo de fabricação e de transmissão é o mesmo na Europa e na América. É somente sob esse ângulo que podemos compreender porque a ‘Antiguidade’ representava, na Florença do século XV, um sentimento de vida mais elevada e uma força de expressão artística” (2003:157-158, tradução nossa).

Para Saxl, definitivamente, esse passaria a ser o eixo das pesquisas posteriores de Warburg, que “ultrapassariam o domínio da história da arte” e, por fim, se voltariam para a “adivinhação pagã” durante a época da Renascença:

“Estudou o retorno das idéias da Antiguidade tratando da ligação entre indivíduo e cosmo, e a influência que os espíritos dos planetas e os demônios que habitam todo o universo exercem sobre os homens. (...) Mas nessa época mais tardia de sua vida, Warburg não se dedicaria mais à psicologia dos povos primitivos. Buscava

esclarecer o alcance das idéias do mundo antigo no século XV e compreender sua influência sobre os indivíduos; esforçava-se por determinar as etapas do caminho que estas haviam percorrido até serem introduzidas na Espanha medieval e na Itália renascentista” (2003:151, tradução nossa).

Referindo-se a seu célebre *Lutero*²⁵ como “o exemplo mais surpreendente e esclarecedor de todos”, diz:

“Martinho Lutero nasceu no dia 10 de novembro de 1483. Ele mesmo não tinha a menor dúvida a esse respeito (...) Havia no entanto uma grande controvérsia [baseada na astrologia] sobre a data de nascimento de Lutero [em razão da busca por uma configuração astral ‘adequada a um profeta’]. Para um *americanista*, esse tipo de olhar sobre a realidade é talvez menos desconcertante que para um historiador da Reforma; pois os homens ditos primitivos consideram frequentemente que os fatos da experiência têm uma importância secundária [...] Aqui podemos ver quanto Warburg, o explorador da história européia, aprendeu na América. Graças às *experiências* que fez pôde reconhecer a existência de uma dupla verdade: para o homem da Renascença assim como para o índio, existem dois domínios relativamente independentes um do outro: o mundo da *experiência* racional e o da magia. E quando eles entram em conflito, a verdade mágica pode superar a dos fatos, mesmo na Europa do século XVI” (2003:159-168, tradução e ênfases nossas).

Progressivamente o autor confirma –de forma pouco explicativa mas curiosamente didática em sua circularidade– a idéia, para nós, fundamental: seria difícil exagerar a importância da viagem para Warburg (tanto assim que, conforme assinalou Philippe-Alain Michaud, podemos facilmente ser levados a subestimar sua produção antes do evento)²⁶, e nela coube à *antropologia americana* um papel chave. De fato, todo o texto é permeado pelo pressuposto de que na América o historiador consolidou parte essencial de suas posições teóricas através das “experiências americanas” ocorridas sob orientação de certos “etnólogos americanos”, levando-nos

²⁵ Cf. “La divination païenne et antique dans les écrits et les images à l’époque de Luther” (WARBURG 1990:247-294).

²⁶ Cf. nota do editor (WARBURG 2003:156). Posteriormente consideraremos a possibilidade de apontar uma diferença fundamental entre a produção warburgiana anterior e posterior a 1896.

a pensar em algo como uma “formação tardia”.²⁷ Mas onde se apresentaria mais claramente tal formação? Já próximos do fim do texto vemos essa resposta aparentemente se afastar; o que se segue é uma breve ponte com *A forma conceitual no pensamento mítico*, obra de 1922, onde Cassirer “descreve as modalidades características do pensamento associativo”:

“Essa estrutura, onde a associação substitui o pensamento conceitual, é a mesma da astrologia quando relaciona um planeta com uma divindade, atribui-lhe certas qualidades ou efeitos, como calor ou umidade, e finalmente a certos metais ou ofícios, certas doenças ou períodos da história. Warburg tentou compreender histórica e psicologicamente o que Cassirer buscava descrever no campo da filosofia” (2003:160, tradução nossa).

Por último, a inevitável menção a 1923: quando Warburg, “em uma de suas conferências mais emocionantes”, tentou demonstrar “o parentesco entre a atitude mental européia e a dos indígenas”.

“Ele segue o rastro do símbolo da serpente desde os Zuñis, passando pelo *Laocoonte*, até a história bíblica da serpente de bronze [Números, XXI, 7-10] considerada como símbolo do sacrifício de Cristo. Após falar dos motivos ornamentais dos índios pueblo e da dança *humiskachina*, ele apresenta a famosa dança das serpentes onde os índios levam as serpentes em suas bocas durante o ato ritual. Aqui as serpentes não são mais sacrificadas. Através do mimetismo eficaz da dança, elas se transformam em mensageiros que, enviados aos mortos, sob forma de raio provocam as chuvas” (2003:161, tradução nossa).

Ao fim do texto resta-nos ainda a questão: porque Saxl menciona apenas mestres e autores a princípio em nada “americanos”? Teriam sido os americanos necessários apenas em questões de ordem mais prática ou estratégica?... Mas isso não seria ir contra a sugestão recorrente de uma afinidade mais profunda –ademais, reforçada pela viva correspondência que, como veremos mais adiante, Warburg manteve após a viagem com alguns deles–? Ora, se tal contato fecundo realmente ocorreu, o passo seguinte mostra-se igualmente claro: investigando mais a fundo as

²⁷ Na época Warburg já havia concluído sua tese sobre BOTTICELLI (1891), conforme veremos a seguir.

proposições acima, devemos buscar estabelecer uma convergência historicamente segura entre teorias, metodologias e/ou objetivos mais gerais de ambos; e é o próprio Saxl quem insistentemente nos conduz a buscar vestígios dessa convergência no que chama vagamente de “experiências americanas de Warburg”.