

O lugar do *primitivo* no Instituto Warburg: Frances Yates entre a história da arte e a antropologia (1964)

Lucas Augusto Pietra¹

 0009-0004-4952-7046

Como citar:

In: ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ARTE, 17, 2023. **Atas do XVII Encontro de História da Arte**. Campinas: IFCH/UNICAMP, n. 17, 2023.

DOI: 10.20396/eha.17.2023.11717

Resumo

Este trabalho analisa a obra "Giordano Bruno and the Hermetic Tradition" de Frances Yates (1964), enfocando seu uso da noção de *primitivo* enquanto dispositivo de alteridade. Yates desafia a visão tradicional sobre Bruno na história das ciências, inserindo-o na história da arte e da cultura renascentista através da magia e da astrologia hermética. O uso do *primitivo* liga-se diretamente a obra de Aby Warburg e a sua metodologia (Kulturwissenschaft), a qual apresentava um forte vínculo com a época nascente antropologia. O objetivo é examinar os usos do conceito, reconstruindo a abordagem de Yates em relação ao legado de Warburg e seus interlocutores, como Franz Boas, Lévy-Bruhl e Tito Vignoli.

Palavras-chave: Historiografia da Arte. Primitivo. Frances Yates. Aby Warburg. Antropologia.

¹ Mestrando em História da Arte pela Universidade Federal de São Paulo. Orientação: Prof. Dr. Cássio daSilva Fernandes. Contato: pietra.lucasaugusto@gmail.com.

Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, de 1964, é o principal trabalho da carreira de Frances Yates. Dos argumentos desenvolvidos por ela nesse livro, tem destaque a importância que o hermetismo teria tido para a cultura renascentista e, posteriormente, para o início da modernidade. Seu ponto de partida é a crítica ao lugar que Giordano Bruno ocupava em uma história evolucionista do pensamento racional por meio de sua forte relação com as tradições mágico-ocultistas.

Yates prossegue em sua argumentação reavaliando as origens da revolução científica ao atribuir-lhe caracteres oriundos das práticas pagãs da renascença. Logo, para ela Bruno estaria fortemente ligado às tradições ocultistas, sendo mais bem descrito como “um hermetista [...] um mago ferrenho para quem o heliocentrismo copernicano anunciava o retorno da religião mágica”². Essa perspectiva sobre Bruno demarcava uma oposição àquela que o havia tornado:

[...] célebre nas histórias do pensamento e das ciências não só por (Bruno) ter aceito a teoria copernicana, mas pelo maravilhoso salto da imaginação com que concatenou a ideia da infinitude do universo às teorias de Copérnico [...] Bruno povoou esse seu universo infinito com inúmeros mundos, que se moviam todos no espaço infinito – rompendo, assim, o universo fechado de Ptolomeu, e dando início a concepções mais modernas.³

Mais adiante, ela se vale dos trabalhos de Koyré para afirmar que “Bruno não é de modo algum uma mente moderna”⁴. No entanto, ao tratar das bases das contribuições de Bruno para o desenvolvimento da ideia de universo infinito, acaba por conjecturar acerca desse “outro” *modus operandi* não moderno, aproximando-se de uma perspectiva que enfoca a descontinuidade contra um princípio evolutivo da razão Ocidental supostamente presente no início da época moderna.

Ao caracterizar a fronteira entre a modernidade e o Renascimento através do binômio magia e ciência, Yates evidencia os termos que envolveriam tal passagem, a saber, a mudança de perspectiva do homem para com o mundo e para com a natureza. Destituindo as ideias de Bruno dos caracteres caros à modernidade, Yates discorre sobre essa forma de pensamento outro, anterior e basilar para a revolução científica, cujo núcleo era a relação simbólica, participativa e mágica para com a natureza.

² YATES, Frances (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge, 2007, p.450- 451.

³ “(Bruno) is chiefly celebrated in histories of thought and of science, not only for his acceptance of the Copernican theory, but still more for his wonderful leap of the imagination by which he attached the idea of the infinity of the universe to his Copernicanism, an extension of the theory which had not been taught by Copernicus himself. And this infinite universe of his, Bruno peopled with innumerable worlds all moving through the infinite space—thus finally breaking down the closed mediaeval Ptolemaic universe and initiating more modern conceptions.” Ibidem. p. 242.

⁴ Ibidem. p.44.

Ao restituir a origem e o funcionamento da magia renascentista em relação ao desenvolvimento científico, Yates se ampara fortemente na noção de *primitivo* enquanto um recurso construtor de alteridade. Seu uso, no que lhe concerne, esteve intimamente relacionado aos estudos gestados no Instituto Warburg ao longo do século XX, instituição onde ela passou a maior parte de sua trajetória acadêmica e reelaborou sua perspectiva sobre Giordano Bruno.

Nesse sentido, é preciso situar o trabalho de Yates no ambiente intelectual em que suas hipóteses amadureceram. O estudo de Giordano Bruno remonta a uma preocupação partilhada por Edgar Wind e Aby Warburg. Na correspondência trocada entre os dois em 1928, figura a tentativa de explicar o “panteísmo revolucionário” de Bruno por meio da cosmologia antiga, bem como a coexistência de aspectos “racionalis” e “irracionalis” em suas obras.⁵

O envolvimento de Yates com o que Wind e Warburg chamavam *The Giordano Bruno Problem* tem início em 1938, quando manifestou a Edgar Wind seu interesse por Giordano Bruno. Wind responde à declaração de Yates de que o italiano “teria morrido como um mártir da ciência moderna”, incentivando-a a examiná-lo de forma interdisciplinar, com foco na relação entre as alegorias de Bruno e as tradições místicas do Renascimento.⁶

O impacto de Wind na interpretação de Yates sobre Giordano Bruno e sobre o Renascimento foi significativo, visto que é de fato o programa esboçado por ele que encontramos em *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. O hermetismo surge em seu trabalho como sustentáculo das ideias de Bruno que diziam respeito ao heliocentrismo copernicano, apoiado, principalmente, no *Corpus Hermeticum*.

Com isso, fica privilegiado o predomínio do aspecto mágico-ocultista sobre o racionalista, sobretudo, no que concerne à configuração da relação para com a natureza. No caso específico do Renascimento, o movimento se dá nos termos de uma reorientação da “visão de mundo”, marcada pela ascensão dos aspectos mágicos, em consonância com a redescoberta da antiguidade pagã:

O mundo antigo, incapaz nos seus últimos momentos de fazer avançar a ciência grega, voltou-se para o culto religioso do mundo e também para os ocultismos e magias que o acompanhavam, expressos nos escritos de “Hermes Trismegisto”. O aparecimento, nesses tempos, do ideal do mago era, na palavra de Festugière, uma retirada da razão em direção ao oculto. O mesmo autor compara o aparecimento do ideal de mago da Renascença a uma retirada semelhante do intenso racionalismo do escolasticismo medieval. Durante os longos séculos da idade média, progrediram as tradições racionalistas da ciência grega, tanto no ocidente quanto no mundo árabe. Eis por que,

⁵ BRANCA, Bernardino. ‘The Giordano Bruno Problem’: Edgar Wind’s 1938 Letter to Frances Yates. *The Edgar Wind Journal*, Milan, Vol.1 (Oct. 2021), pp. 13-14.

⁶ YATES, Frances (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, op. cit. p.4.

quando “Hermes Trismegisto” e tudo quanto ele significava foram redescobertos na Renascença, o retorno do oculto, dessa vez, estimulou a ciência genuína.⁷

No entanto, para os fins dessa demonstração, a transição que nos interessa, ponto fundamental da narrativa de Yates, é a do Renascimento para o mundo moderno, caracterizado pelo advento da ciência. Dessa forma, a revolução científica, ao menos em um primeiro momento, teria ocorrido “mais por uma transformação sistemática das perspectivas intelectuais do que por um acréscimo do equipamento técnico”⁸. Ainda em seus próprios termos, “houve uma nova orientação da vontade em direção ao mundo”⁹ de maneira tão enfática que as atividades dos magos, como Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, John Dee ou mesmo Botticelli marcariam o início dos empreendimentos científicos.

Na origem da remodelação psicológica do homem, da reorientação de sua vontade operativa proposta por Yates, se expressa uma nova dinâmica perante a natureza, exemplificada pelas atividades desempenhadas pelos magos renascentistas movidos principalmente pelo hermetismo. Assim, Giordano Bruno, o principal exemplo entre os letrados por ela avaliados, é realocado na história do pensamento. Ainda que igualmente importante para aquilo que seria o “início da modernidade”, ele deixaria de pertencer ao panteão dos precursores da ciência, doravante integrando uma perspectiva não moderna, recoberta por aspectos *primitivos*.

O percurso de Yates para tratar da mudança de uma perspectiva “ocultista” para uma “racionalista” se liga a fatores estruturais evidenciados por ela ao falar em uma “transformação sistemática das perspectivas intelectuais” e em uma “nova orientação da vontade em relação ao mundo” para explicar as mudanças iniciadas pelos magos renascentistas. O desenvolvimento dessa lógica recorre ao ocultismo, manifesto nas relações mágico-simbólicas propostas pelo hermetismo, para definir de maneira mais clara a posição antagônica ao modelo, ou melhor, ao polo “racionalista”:

Não obstante, estaria incompleta a história do aparecimento da ciência moderna sem a história da sua fonte geradora; a reação de Mersenne só se pode entender se

⁷ “The late antique world, unable to carry Greek science forward any further, turned to the religious cult of the world and its accompanying occultisms and magics of which the writings of “Hermes Trismegistus” are an expression. The appearance of the Magus as an ideal at this time was, as Festugière has said, a retreat from reason into the occult. The same writer compares the appearance of the Magus ideal in the Renaissance as similarly a retreat from the intense rationalism of mediaeval scholasticism. In the long mediaeval centuries, both in the West and in the Arabic world, the traditions of rational Greek science had made progress. Hence, it is now suggested, when “Hermes Trismegistus” and all that he stood for is rediscovered in the Renaissance, the return to the occult this time stimulates the genuine science.” YATES, Frances (1964). **Giordano Bruno and the Hermetic Tradition**, op. cit. pp. 449-450.

⁸ Ibidem, p. 448.

⁹ “Behind the emergence of modern science there was a new direction of the will towards the world.” Ibidem. p. 492.

compreendermos contra o que ele reagia; a volta do pêndulo à racionalidade deve ser vista no contexto renascentista da revivescência do oculto.¹⁰

A leitura da dinâmica cultural formulada nesses termos remete diretamente aos escritos de Aby Warburg.¹¹ Os momentos em que Warburg trata da polaridade cara a Yates são inúmeros, como, por exemplo, ao discutir a tensão entre os elementos fundamentais da expressividade humana a partir das diretrizes apolíneas e dionisíacas. No entanto, a correlação temática e metodológica entre dois que se mostra mais profícua está nas reflexões de Warburg sobre as ditas “culturas primitivas”.

Um momento forte dessa perspectiva está nos escritos oriundos de uma palestra ministrada em 1923. Em momentos distintos da exposição, Warburg traz à tona ideias que atravessam a lógica da argumentação de Yates, sobretudo quanto ao estabelecimento da posição dos índios *pueblos* em um quadro mais amplo das formas com que os humanos se orientam no mundo:

Essa justaposição de civilização lógica e causalidade mágica (causalidade essa encarnada de modo fantástico [?]) indica o peculiar estado misto e de transição em que se encontram esses índios *pueblos*. Eles já deixaram de ser o homem apanhador realmente primitivo, para quem inexiste qualquer atividade referida a um futuro consecutivo, mas não são ainda o europeu realmente acomodado na tecnologia, que aguarda os sucessos futuros — quer venham pela regularidade orgânica, quer pela mecânica. Os *pueblos* estão a meio caminho entre a magia e o logos, e seu instrumento (com o qual se orientam) é o símbolo.¹²

A posição dos indígenas estudados por Warburg evoca pontos por meio dos quais Yates viria a definir a transição ocorrida entre o Renascimento e a modernidade, com o “primitivo” descrevendo uma das extremidades do sistema.

Em outras duas oportunidades ele emprega os mesmos termos para definir as matrizes de organização do mundo pela humanidade. A primeira está relacionada à problemática que estruturaria sua investigação sobre os nativos — “em que medida podemos observar os traços característicos essenciais

¹⁰ “Nevertheless, the history of the emergence of modern science is incomplete without the history of that from which it emerged; Mersenne’s reaction cannot be understood without understanding of what he was reacting from; the swing of the pendulum back towards rationalism needs to be seen in the context of the Renaissance revival of the occult.” YATES, Frances (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. op. cit., p. 452

¹¹ Apesar de não terem se conhecido pessoalmente, pode-se perceber a ligação entre Warburg e Yates para além das remontagens argumentativas e dos objetos comuns de análise. A importância do legado de Warburg, nesse sentido, pode ser medida, também, com base nos relatos da própria Yates quanto ao valor de seus escritos para o trabalho da historiadora. Logo no início de *A Arte da Memória*, por exemplo, texto que sucedeu a *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, Yates, ao dedicar o trabalho a Gertrud Bing, agradece-a pela interlocução para com as ideias de Warburg. Idem (1966). *A Arte da Memória*. Trad. Flávia Bancher. Campinas: Unicamp, 2007, pp. 14-15.

¹² WARBURG, Aby. *Histórias de Fantasma para Gente Grande*: Escritos, Esboços e Conferências. Trad. Lenin Bicudo Bárbara. São Paulo, Companhia das Letras, 2015. s/p.

da humanidade pagã primitiva?”¹³ Mais à frente, ele mobiliza o mesmo elemento como um modo de explicar os percursos da cultura:

No final, uma visada nas manifestações semelhantes do paganismo europeu deve nos levar à questão: em que medida essa visão de mundo pagã, tal como ainda sobrevive entre os *pueblos*, nos fornece um parâmetro para os processos de desenvolvimento que vêm do paganismo primitivo, passam pelo homem do paganismo clássico e chegam à modernidade?¹⁴

Emily Levine, ao comentar os escritos de Warburg, discorre acerca da polaridade entre o primitivo e a modernização, principalmente no que tange à busca pela compreensão dos gestos nas imagens através da tensão entre essas duas categorias. Para ela, esse interesse de Warburg remete diretamente ao contato com disciplinas diversas, como a numerologia, o ocultismo e, principalmente, à época nascente antropologia.¹⁵ A interdisciplinaridade nas abordagens de Warburg está estruturada pela *Kulturwissenschaft* que entendia praticar, cujo ponto de partida, fronteiro por definição, permite compreender o espaço privilegiado ocupado pela antropologia nas operações referentes à história da cultura.

A interlocução de Warburg com os saberes antropológicos foi apontada por uma diversidade de estudiosos que, a partir dos anos 2000, momento importante para a retomada dos estudos sobre sua herança intelectual, começaram a se voltar para o legado crítico de suas obras. Carlo Severi, por exemplo, aponta como os conhecimentos antropológicos, sobretudo os ligados à “diferença cultural” e à “linha divisória”, foram decisivos para estruturar seus estudos da cultura renascentista para além das análises formais da história da arte de sua época.¹⁶

Cássio Fernandes, ao revisitar o problema da mudança de estilo na arte do Renascimento para Warburg, observa o interesse pela antropologia através de suas interações com a obra de Tito Vignoli, *Mito e Scienza*¹⁷, à época de sua estada na Universidade de Bonn, entre 1886 e 1889.¹⁸ A leitura do trabalho de Vignoli se deve à mediação de um de seus professores mais apreciados no período, Hermann Usener,

¹³ WARBURG, Aby. **Histórias de Fantasma para Gente Grande**: Escritos, Esboços e Conferências. Trad. Lenin Bicudo Bárbara. São Paulo, Companhia das Letras, 2015. s/p.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ LEVINE, Emily J. Aby Warburg and Weimar Jewish Culture: Navigating Normative Narratives, Counternarratives, and Historical Context. In: ASCHHEIM, Steve; LISK, Vivian. **The German-Jewish Experience Revisited**. De Gruyter, Jerusalem, 2015, p. 117.

¹⁶ SEVERI, Carlo. Warburg anthropologue ou le déchiffrement d'une utopie. De la biologie des images à l'anthropologie de la mémoire. **L'Homme**. Revue française d'anthropologie, n° 165, 2003, pp. 78-79.

¹⁷ VIGNOLI, Tito. **Mito e scienza**. Milano: Fratelli Dumolard, 1879.

¹⁸ FERNANDES, Cássio. Aby Warburg e o problema da mudança do estilo na arte do Renascimento. **Figura**: Studies on the Classical Tradition. Vol 5/1, 2017, pp. 77-78.

que, em uma resenha do livro de Vignoli, de 1881, chamava à atenção dos alunos para os estudos sobre as crenças, mitos e religião nas sociedades “primitivas”.

No entanto, o arcabouço conceitual referente ao tema das “culturas primitivas” pode ser mais bem estabelecido por meio do contato com outros intelectuais na virada do século XIX para o XX. Tal interlocução, como afirma Fritz Saxl no XXIV Congresso de Antropologia Americana, surge com a viagem aos Estados Unidos, a mesma em que percorreu as comunidades indígenas do Sul do país e que originou o texto de 1923, mencionado anteriormente.

Warburg visitara a *Smithsonian Institution*, sede do *Bureau of American Ethnology*, em Washington, e lá esteve com Frank Hamilton Cushing, conhecido pela metodologia antropológica do “observador participante” e por suas pesquisas entre os *Zuñi* e *pueblos* do Novo México. Warburg menciona ainda James Mooney, etnólogo da comunidade *Cherokee*, que àquela época habitava as planícies do sudeste norte-americano.

Em seguida, Warburg seguiu para Nova Iorque, onde esteve com Franz Boas em momento significativo para a Antropologia estadunidense. Em 1896, Boas saía da curadoria do museu da *Smithsonian Institution* e se dirigia à Costa Leste para assumir a curadoria das coleções etnográficas do *American Museum of Natural History*. Nesse mesmo ano ele apresentou a famosa conferência no encontro da *American Association for the Advancement of Science*, em Buffalo, na qual criticou a chamada “escola antropológica evolucionista”, lançando as bases de uma antropologia cultural.¹⁹

Em *Aby Warburg et l'image en mouvement*, Philippe-Alain Michaud introduz a relação entre Boas e Warburg exatamente quando, segundo ele, Warburg teria “percebido que poderia revitalizar a história da arte ao abri-la à antropologia”, ao passo que se opunha a uma “história da arte estetizada”, afastada de suas “funções religiosas”.²⁰ A ideia que os aproxima aqui não é outra senão o conceito de “cultura total” – *Gesamtkultur* – pela qual Boas postula que cada objeto oriundo de uma dada cultura só teria sentido caso visualizado na condição de parte integrante de uma coletividade significativa, abrangendo desde os fenômenos mentais de um grupo até os físicos em um determinado momento. Para Warburg, trata-se da conjugação de dois aspectos que deveriam ser observados de forma conjunta em trabalhos de história da arte – forma e conteúdo –, fosse em recortes referentes aos estudos sobre a cultura indígena ou sobre a arte do Renascimento.

¹⁹ BOAS, Franz. As limitações do método comparativo em antropologia. In: BOAS, F. **Antropologia Cultural**. (Org.: Celso Castro) Rio de Janeiro: Zahar, 2004, pp. 25-39.

²⁰ MICHAUD, P.A. **Aby Warburg and the Image in Motion**. Trad. Sophie Hawkes. New York, Zone Books, 2007, p. 178.

A partir do retorno de Warburg dos Estados Unidos no mesmo ano, ele e Boas mantiveram uma correspondência que levaram o historiador da arte a, ainda em 1927, “imaginar fundar uma ciência que combinaria suas respectivas disciplinas.”²¹ Baseado na correlação entre os dois, nota-se como os trabalhos do antropólogo auxiliam na compreensão do “primitivo” enquanto um dispositivo de alteridade histórico-antropológico, em seus movimentos iniciais, e, conseqüentemente, em seu desenvolvimento até os anos 1960. Tomemos, por exemplo, uma de suas obras mais famosas, *A Mente do Ser Humano Primitivo*, publicada em 1911. Nela, Boas, ao evidenciaras múltiplas formas de teorizar o desenvolvimento cultural, afirma que “todo o problema da evolução cultural se reduz, portanto, ao estudo das condições psicológicas e sociais que são comuns à humanidade e aos efeitos dos acontecimentos históricos e do meio ambiente natural e cultural.”²²

O trecho destacado situa-se mais precisamente na tentativa de Boas em negar a importância da “raça” enquanto categoria imprescindível para pensar os determinantes do desenvolvimento cultural da humanidade. Para isso, ele retoma uma série de outros trabalhos que igualmente dispensam essa categoria, como os de Lucien Lévy-Brühl. No entanto, o que mais chama à atenção nessa colocação são os termos utilizados por Boas para esquematizar os elementos pelos quais o desenvolvimento cultural, seja dos povos ditos “primitivos” ou “modernos”, evocam, ainda que de forma não linear, diretamente aqueles utilizados por Yates para definir o núcleo da passagem do renascimento ocultista para a modernidade científica.

Por fim, há um último autor a referenciar para estabelecer a importância da antropologia para o desenvolvimento das concepções de Warburg a despeito da ciência da cultura. Trata-se do anteriormente mencionado Lucien Lévy-Brühl, cuja correlação mais conhecida para com Warburg corresponde à menção do historiador da arte sobre a “lei de participação”. A referência concernia aos sentidos de causalidade entre as comunidades ditas “primitivas” na conferência apresentada em 1925, em memória de Franz Boll, sobre o tema da *Sphaera Barbarica*.²³ Nas palavras de Warburg:

Na sociologia, fala-se hoje de uma lei básica, da *loi de participation* [lei de participação], que seria especialmente característica das funções anímicas dos homens primitivos. Quem considera a economia astrológica dos almanaques só pode constatar que, pelo contrário, tanto esse intercâmbio falacioso entre a metáfora e a designação da coisa, como o da confusão da designação da coisa com o sujeito que

²¹ “The art historian and the anthropologist were to begin a correspondence after Warburg returned to Europe, and in 1927 Warburg still imagined founding a science that would combine their respective disciplines.” MICHAUD, P.A. Op.cit., 2007, p. 178.

²² BOAS, Franz. *A Mente do Ser Humano Primitivo*. Petrópolis, Editora Vozes, 2011, p. 28.

²³ WARBURG, Aby. A influência da *Sphaera Barbarica* sobre as tentativas de orientação no Cosmos no Ocidente. Em memória de Franz Boll. In: WARBURG, Aby. *Histórias de Fantasma para Gente Grande: Escritos, Esboços e Conferências*. Trad. Lenin Bicudo Bárbara. São Paulo, Companhia das Letras, 2015. s/p.

julga, nunca poderá se mostrar com nitidez maior do que no caso da doutrina astrológica.²⁴

Partindo do conceito Durkheimniano de “representações coletivas”, Lévy-Brühl propõe a “lei de participação” enquanto forma reguladora de dois traços de uma mesmopropriedade que compunham a mentalidade primitiva, o fato de serem pré-lógicas e místicas. Assim, enquanto o fato de serem caracterizados como pré-lógicos diz respeito à maneira como as “representações sociais” estariam conectadas – em pré-ligações –, dizê-las místicas marcaria a natureza do conteúdo dessas “representações.” A “lei de participação” seria, logo, o fundamento da mentalidade primitiva, visto que sustentaria sua indiferença à contradição, bem como a conexão participativa entre os seres:

Consideremos, antes de tudo, essas ligações em si mesmas e pesquisemos se elas não dependem de uma lei geral, fundamento comum dessas relações místicas que a mentalidade dos primitivos apreende tão frequentemente entre os seres e os objetos. No entanto, há um elemento que jamais falta nessas relações. Em formas e graus diversos, todas implicam em uma “participação” entre os seres ou os objetos, ligados numa representação coletiva. É por isso que, na falta de uma expressão melhor, eu chamarei de Lei de Participação o princípio próprio da mentalidade “primitiva” que rege as ligações e as pré-ligações dessas representações. [...] Eu diria que, nas representações coletivas da mentalidade primitiva, os objetos, os seres, os fenômenos, podem ser, de uma maneira incompreensível para nós, ao mesmo tempo, eles mesmos e outra coisa diferente. De uma maneira não menos incompreensível, eles emitem e recebem forças, virtudes, qualidades, ações místicas, que se fazem sentir fora deles, sem deixar o local onde estão.²⁵

Ao lançar mão da “lei de participação” Warburg correlacionava os fundamentos das práticas mágico-astrológicas renascentistas com o funcionamento da mentalidade “primitiva”, definida em 1910 em *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*²⁶, porém com referências ao texto de 1922, quando o tema é retomado – *La Mentalité Primitive*.²⁷ Ela, portanto, auxiliava na formulação dos elementos que, para Warburg, subjaziam a transição entre o medievo e a época moderna, levando-o a perceber o Renascimento enquanto uma época de transição, cuja expressão, encarnada na transformação dos saberes astrológicos em termos astronômicos, estaria marcada pela passagem de uma mentalidade pré-lógica, regida pela lei de participação, para uma lógica, caracterizada por uma descontinuidade entre sujeito e objeto.

²⁴ Ibidem.

²⁵ LÉVY-BRUHL, Lucien (1910). *As Funções Mentais nas Sociedades Inferiores*. Trad. Souza Campos. Teodoro Editor: Niterói, 2018, s/p.

²⁶ Idem.

²⁷ Idem, (1922). *La Mentalité Primitive*. Édition Flammarion, Paris, 2010.

Sabe-se que as circulações astrológicas e suas respectivas transformações entre a antiguidade pagã o Renascimento eram um problema histórico central para Warburg. Esse eixo de reflexão representava, para ele, “a possibilidade de compreender a restauração da Antiguidade como uma tentativa (talvez não sedutora do ponto de vista estético, mas que nos ata ainda mais profundamente ao humano) de liberar a personalidade moderna do encanto da prática mágica helenística”.²⁸ Nesse sentido, a astrologia possuía uma dupla valência: se, por um lado, era testemunha de uma retomada dos conhecimentos clássicos pelo Renascimento de forma consideravelmente expandida, congregando uma diversidade de textos pagãos oriundos de diferentes tempos e localidades, também consistia numa ferramenta fundamental para o ser humano, a orientação frente ao universo.

Em suma, nota-se como os trabalhos antropológicos da virada do século XIX para o XX, mediados pela obra do próprio Aby Warburg, mostram-se relevantes em dois níveis. Primeiro, a análise desses escritos fortalece a importância das discussões sobre as culturas “primitivas” na formação de Yates. Segundo, demonstra um caminho para a avaliação desse conceito no período em que redigiu *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*.

Referências bibliográficas

- BOAS, Franz (1911). **A Mente do Ser Humano Primitivo**. Trad. José Carlos Pereira. Petrópolis, Editora Vozes, 2011.
- BOAS, Franz (1927). **Arte Primitiva**. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, Editora Vozes, 2014.
- BOAS, Franz. As limitações do método comparativo em antropologia. In: BOAS, F. **Antropologia Cultural**. (Org.: Celso Castro) Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BRANCA, Bernardino. ‘The Giordano Bruno Problem’: Edgar Wind’s 1938 Letter to Frances Yates. **The Edgar Wind Journal**, Milan, Vol.1 (Oct. 2021), pp. 12-38.
- FERNANDES, Cássio. Aby Warburg e o problema da mudança do estilo na arte do Renascimento. **Figura: Studies on the Classical Tradition**. Vol5/1, 2017, pp. 71-101.
- LEVINE, Emily J. Aby Warburg and Weimar Jewish Culture: Navigating Normative Narratives, Counternarratives, and Historical Context. In: ASCHHEIM, Steve; LISK, Vivian. **The German-Jewish Experience Revisited**. De Gruyter, Jerusalem, 2015.
- LÉVY-BRUHL, Lucien (1910). **As Funções Mentais nas Sociedades Inferiores**. Trad. Souza Campos. Teodoro Editor: Niterói, 2018
- LÉVY-BRUHL, Lucien (1922). *La Mentalité Primitive*. Édition Flammarion, Paris, 2010. SEVERI, Carlo. Warburg

²⁸ WARBURG, Aby. A influência da *Sphaera Barbarica* sobre as tentativas de orientação no Cosmos no Ocidente. Em memória de Franz Boll. In: WARBURG, Aby. **Histórias de Fantasma para Gente Grande: Escritos, Esboços e Conferências**. Trad. Lenin Bicudo Bárbara. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

anthropologue ou le déchiffrement d'une utopie. De la biologie des images à l'anthropologie de la memoire. **L'Homme. Revue française d'anthropologie**, nº.165, 2003, pp. 77-128.

MICHAUD, P.A. **Aby Warburg and the Image in Motion**. Trad. Sophie Hawkes. New York, Zone Books, 2007.

SEVERI, Carlo. Warburg anthropologue ou le déchiffrement d'une utopie. De la biologie des images à l'anthropologie de la mémoire. **L'Homme. Revue française d'anthropologie**, nº.165, 2003, 77-128.

VIGNOLI, Tito. **Mito e scienza**. Milano: Fratelli Dumolard, 1879.

WARBURG, Aby. **Histórias de Fantasma para Gente Grande**: Escritos, Esboços e Conferências. Trad. Lenin Bicudo Bárbara. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

WARBURG, Aby; MAINLAND, W. F. A Lecture on Serpent Ritual. **Journal of the WarburgInstitute**. Vol. 2, No. 4 (Apr., 1939), pp 277-292.

YATES, Frances (1966). **A Arte da Memória**. Trad. Flávia Bancher. Campinas: Unicamp, 2007.

YATES, Frances (1964). **Giordano Bruno and the Hermetic Tradition**. London: Routledge, 2007.