

la rivista di **en**gramma
aprile **2023**

201

**21 aprile 1923.
Il rituale del serpente**

La Rivista di Engramma
201

La Rivista di
Engramma

201

aprile 2023

21 aprile 1923.
Il rituale
del serpente

a cura di
Silvia De Laude e Monica Ferrando

direttore

monica centanni

redazione

sara agnoletto, maddalena bassani,
asia benedetti, maria bergamo, elisa bizzotto,
emily verla bovino, giacomo calandra di roccolino,
olivia sara carli, concetta cataldo,
giacomo confortin, giorgiomaria cornelio,
mario de angelis, silvia de laude,
francesca romana dell'aglio, simona dolari,
emma filipponi, anna ghiraldini, ilaria gripa,
laura leuzzi, vittoria magnoler, michela maguolo,
ada naval, alessandra pedersoli, marina pellanda,
filippo perfetti, daniele pisani, stefania rimini,
daniela sacco, cesare sartori, antonella sbrilli,
massimo stella, ianick takaes de oliveira,
elizabeth enrica thomson, christian toson,
chiara velicogna, giulia zanon

comitato scientifico

janie anderson, barbara baert, anna beltrametti,
lorenzo braccesi, maria grazia ciani, victoria cirlot,
fernanda de maio, georges didi-huberman,
alberto ferlenga, kurt w. forster, nadia fusini,
maurizio harari, fabrizio lollini, natalia mazour,
salvatore settis, elisabetta terragni, oliver taplin,
piermario vescovo, marina vicelja

La Rivista di Engramma

a peer-reviewed journal

201 aprile 2023

www.engramma.it

sede legale

Engramma

Castello 6634 | 30122 Venezia

edizioni@engramma.it

redazione

Centro studi classicA luav

San Polo 2468 | 30125 Venezia

+39 041 257 14 61

©2023

edizioni**engramma**

ISBN carta 979-12-55650-12-6

ISBN digitale 979-12-55650-13-3

ISSN 2974-5535

finito di stampare luglio 2023

Si dichiara che i contenuti del presente volume sono la versione a stampa totalmente corrispondente alla versione online della Rivista, disponibile in open access all'indirizzo: <http://www.engramma.it/eOS/index.php?issue=201> e ciò a valere ad ogni effetto di legge. L'editore dichiara di avere posto in essere le dovute attività di ricerca delle titolarità dei diritti sui contenuti qui pubblicati e di aver impegnato ogni ragionevole sforzo per tale finalità, come richiesto dalla prassi e dalle normative di settore.

Sommario

- 5 *Sommario*
- 7 *21 aprile 1923. Il rituale del serpente*
a cura di Silvia De Laude, Monica Ferrando
- 13 *L'edizione Adelphi de Il rituale del serpente.*
a cura di Silvia De Laude
- 19 *Ein wenig Licht*
Piermario Vescovo
- 47 *“Le orride convulsioni di una rana decapitata”*
Monica Centanni
- 63 *Per una nuova edizione critica del testo della conferenza di Warburg a Kreuzlingen*
(21 aprile 1923)
a cura di Giulia Zanon
- 97 *Warburg: una “teologia senza nome”?*
Monica Ferrando
- 131 *Hopi, a ovest del mondo*
Miriam Gualtieri, Salvatore Inglese
- 161 *Verso una storia naturale dell'arte*
Salvatore Settis
- 179 *Le traversie della collezione etnografica di Aby Warburg*
a cura di Silvia De Laude
- 183 *Warburg's Visit to New Mexico*
Fritz Saxl
- 191 *La visita di Warburg nel Nuovo Messico*
Fritz Saxl
- 201 *Gli Indiani invocano la pioggia*
Aby Warburg, Fritz Saxl, a cura di Giulia Zanon
- 203 *Die Indianer beschwören den Regen*
Aby Warburg, Fritz Saxl

La visita di Warburg nel Nuovo Messico

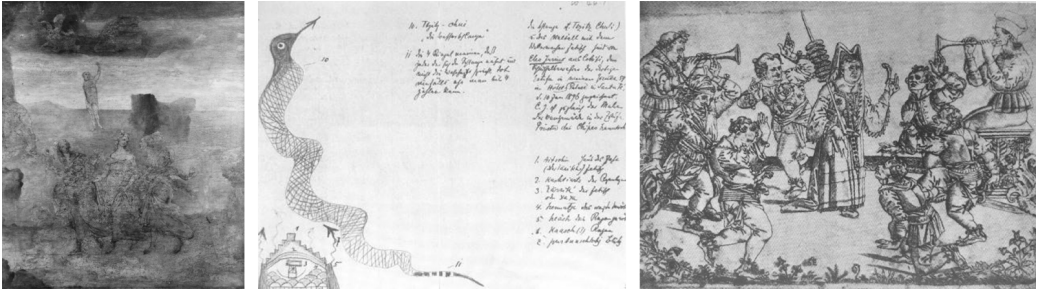
Fritz Saxl*

Aby Warburg, fondatore dell'Istituto Warburg, era, al momento della morte (il 26 ottobre 1929), impegnato nei preparativi del ventiquattresimo Congresso americano di antropologia. Aveva riposto in questo congresso molte speranze e aspettative poiché, offrendo la sua biblioteca come sede del convegno, intendeva saldare un vecchio debito. Si era sentito profondamente obbligato verso gli etnologi americani fin dall'epoca del suo ritorno dal viaggio negli Stati Uniti (1896), che aveva giocato un ruolo decisivo nella sua vita [Fig. 1].



1 | Warburg con un Pueblo (da F. Saxl, *Lectures*, plate 231).

Non è facile comprendere di primo acchito le ragioni di questo fatto. Un visitatore occasionale troverà soltanto un piccolo numero di volumi nella biblioteca, e poche immagini nella raccolta fotografica, attinenti alle ricerche di antropologia. Con le sue quattro sezioni principali dedicate alla storia dell'arte, della religione, delle scienze naturali e della filosofia, del linguaggio e della letteratura, oltre che alla storia politica e sociale, la biblioteca appare espressamente rivolta alle ricerche sulla storia della civiltà in generale. Essa sarebbe necessariamente incompleta per la ricerca antropologica e non potrebbe offrire che strumenti molto limitati a uno studioso di culture primitive. Tuttavia è impostata su problemi particolari, più che generali. E pretende la completezza solo quando si occupa di problemi particolari. Uno di questi – che possiamo considerare il nostro problema centrale – riguarda il modo in cui l'antichità classica influenzò le civiltà medievali e moderne dell'area mediterranea. Sembrerebbe perciò che l'Istituto si interessi soprattutto dell'Europa. Perché dovrebbe includere tra i suoi interessi anche l'antropologia americana, e perché sarebbe stato necessario agli occhi del fondatore? Credo che il modo migliore di rispondere a questa domanda consista nel descrivere l'evoluzione delle concezioni di Warburg. Questa non è solo una questione di carattere biografico; infatti lo sviluppo della biblioteca è intrecciato a quello delle idee e della personalità di Warburg, e se noi studiosi più giovani speriamo di conservare nell'istituto lo spirito con cui egli lo fondò, è perché egli ci ha insegnato che i nostri problemi riguardano in ultima analisi sia questo vecchio mondo sia il nuovo. Ho detto 'in ultima analisi' perché in primo luogo dovrò distogliervi dai pellerossa e condurvi sulla scena europea. Egli infatti doveva all'America la capacità di guardare alla storia europea con gli occhi di un antropologo.



2 | Filippino Lippi, *Tre Ninfe*, fine XV- inizio XVI sec. Oxford, Christ Church Cathedral (da F. Saxl, *Lectures*, plate 232a).

3 | Cleo Jurino, *Disegno cosmologico*, 1896, Santa Fé (da F. Saxl, *Lectures*, plate 232b).

4 | *Quaresima fiorentina*, incisione su rame, 1475/1490, Firenze, Galleria degli Uffizi (da F. Saxl, *Lectures*, plate 232c).

Warburg non aveva un interesse originario per gli indiani americani: aveva cominciato al contrario con delle ricerche sulla storia dell'arte fiorentina. Ma ciò che lo attirava a Firenze era qualcosa di abbastanza diverso da ciò che attrae gli storici abituali dell'arte. Egli non si proponeva di comprendere l'individualità di un artista o la genesi del suo stile. Non si interessò mai di problemi come l'attribuzione di un dipinto a questo o a quel maestro, o le diverse opinioni sulla storia architettonica della cattedrale di Firenze. Anche se il suo lavoro si basava in gran parte sull'uso degli archivi dedicati a problemi di storia dell'arte, non vi rovistava alla mera ricerca di nuovi documenti. Anche la storia dell'arte fiorentina nel suo complesso non lo interessò mai in quanto tale. Il suo interesse si limitava a un singolo periodo relativamente breve che, tuttavia, gli appariva come un'epoca di enorme importanza dal punto di vista della storia dell'umanità; si tratta dei decenni che concludono il quindicesimo secolo, la fioritura del cosiddetto primo Rinascimento, il periodo di Botticelli, Pollaiuolo e Ghirlandaio. Quel periodo vide la più vigorosa rinascita dell'antichità classica in terra d'Europa [Fig. 2], ma differiva completamente, nel modo di trattare i classici, dal diciottesimo secolo. Nel quindicesimo secolo — e questa fu l'osservazione da cui muoveva la ricerca di Warburg — il termine 'classico' non significava "nobile semplicità e serena grandezza" (Winckelmann [1755] 1825, 34). Ciò che il diciottesimo secolo chiamava lo stile classico 'ideale' non era apparso al primo Rinascimento nella stessa luce. Che cosa intendeva allora con 'antichità' tale periodo? Warburg dedicò i primi anni della sua vita fiorentina a setacciare e a sistemare il materiale necessario per chiarire questo problema. Penso che non ultimo dei suoi meriti sia l'essersi rivolto all'antropologia degli indiani americani per aiutarci a risolverlo.

A cavallo tra il 1895 e il 1896 Warburg fu negli Stati Uniti: si trattava di un viaggio agli archetipi. Il primo Rinascimento aveva trovato i suoi modelli nell'antichità pagana. E per riuscire a penetrare il paganesimo classico, uno storico non può fare esperienza più proficua di un viaggio in terra pagana. Warburg era stato allievo non solo degli storici dell'arte Justi e Janitschek ma anche di Usener, vale a dire di quella scuola tedesca di storia delle religioni che, come

Frazer in Inghilterra, cercava di comprendere i testi classici e le origini delle religioni greca e romana tramite il paganesimo vivente. Fu proprio come allievo di Usener che Warburg si recò a Santa Fé, a Albuquerque e nel distretto di Mesa Verde. Ebbe la fortuna di trovare nei dirigenti della Smithsonian Institution delle persone in massimo grado desiderose di consigliarlo e di assisterlo, e mantenne per loro un sentimento di gratitudine per tutta la vita. Nel territorio indiano, fu colpito profondamente soprattutto da due esperienze, alla cui luce cominciò a comprendere i suoi problemi relativi alla cultura europea. Da un lato, ebbe occasione di assistere ai rituali dei festival indiani, alle danze che erano palesemente una espressione di emozioni religiose; dall'altro, ebbe modo di osservare il formarsi e la trasmissione dei simboli.

Warburg si occupò soprattutto del serpente come simbolo del fulmine. Perché il fulmine [Fig. 3], è rappresentato da un serpente e in che modo si può ricostruire l'elaborazione di questa forma simbolica? Questa era la prima domanda; con quale forza l'immagine 'serpente' riuscirà a sopravvivere una volta che sia stata formata? È ancora viva, anche nei luoghi in cui le influenze europee prevalgono?

Warburg cominciò a rendersi conto che il formarsi di un simbolo, come il 'serpente' per il fulmine, deve essere compreso come un atto di illuminismo. L'indiano spaventato cerca di rendere intellegibile l'apparire del lampo confrontandolo al serpente, un essere che può afferrare fisicamente. O piuttosto, si può dire che le due cose si fondono – perché è caratteristico che nel ragionamento dell'indiano il 'come', che mantiene distinte le due parti di un paragone, venga omesso: per lui, il fulmine 'è' il serpente. Ha la stessa forma guizzante del serpente quando fugge via; è il suo nemico mortale allo stesso modo del serpente. Eguagliando i due esseri gli diventa possibile afferrare l'intangibile. In altri termini, un simbolo serve a circoscrivere un terrore senza forma. Esso scaturisce dalla sensazione di sgomento di fronte al pericolo, e diviene la difesa dell'uomo contro ciò che non è conosciuto. Giacché il fulmine non può essere controllato, mentre il serpente, anche se capace di produrre terrore, può essere padroneggiato. Può diventare parte dello stesso corpo umano – voi sapete che i danzatori Walpi tengono in bocca i serpenti nel corso della danza – può essere ingoiato e fatto diventare un messaggero della pioggia.

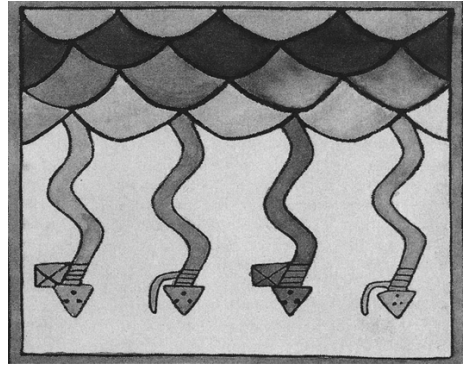
Warburg escogitò un esperimento per misurare il potere che risiede in tali simboli perfino nella nostra epoca. Chiese a un insegnante di lingua inglese di Keam's Canyon di raccontare ai suoi scolari indiani una storia in cui c'è un uragano – la storia di *Giannino guard' in aria*. I bambini dovevano illustrare il racconto; lo scopo dell'esperimento era stabilire se qualcuno di quei bambini indiani americanizzati avrebbe rappresentato il fulmine con il simbolo del serpente. I vivaci disegni che ne risultarono sono oggi in possesso del Museo etnologico di Amburgo. Com'era naturale, la maggioranza dei bambini rappresentò il fulmine nella sua forma stilizzata; ma due su quattordici utilizzarono il simbolo indistruttibile del serpente con la testa a forma di freccia, proprio come i loro antenati erano soliti rappresentarlo nelle pitture sulla sabbia nel santuario sotterraneo di *Kiwa* [Fig. 7, 8].



5 | Sandro Botticelli, *Giuditta con la testa di Oloferne*, Amsterdam, Rijksmuseum (da F. Saxl, *Lectures*, plate 233a).
6 | *Menade frenetica*, rilievo in stucco, I secolo d.C., Roma, Basilica sotterranea di Porta Maggiore (da F. Saxl, *Lectures*, plate 233b).

Mediante Jacob Burckhardt, di cui – fin dai suoi anni di università – aveva amato, ammirato e riletto tante volte *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Warburg aveva grande familiarità con i festival paganeggianti del Rinascimento fiorentino. Dopo il suo ritorno dall'America Warburg li considerò con occhi differenti. I cortei in maschera con i loro carri, gli stessi *Canti carnascialeschi* di Lorenzo de' Medici, gli apparivano come la progenie di quelle danze a cui aveva assistito nella Mesa Verde. Si rese conto che il significato dei giochi pagani del Rinascimento è in ultima analisi la loro tonalità religiosa. Cominciò a comprendere perché, per il primo Rinascimento, l'antichità classica significasse un più profondo senso del movimento, perché la vita ricalcata sui modelli classici si esprimesse nell'esultante atmosfera delle rappresentazioni festive; infatti le tracce in cui il mondo antico sopravvive contengono i residui delle straordinarie esperienze emotive dell'umanità primitiva. I cerimoniali orgiastici degli Zuni si annidano nei *Canti carnascialeschi* [Fig. 4]. Il risveglio dell'antichità nel primo Rinascimento, segnalato dall'intensificazione della gestualità nella vita e nell'arte, significava un rinnovarsi di quelle forme di espressione ed alta intensità che traggono origine in alcune delle più profonde emozioni e desideri dell'umanità.

Si deve in parte alle esperienze di Warburg in territorio indiano, dove aveva cominciato a comprendere il significato della simbologia del serpente e della sua capacità di sopravvivenza, se egli divenne lo storico di quelle immagini simboliche che il mondo antico aveva creato, e che sopravvivono nell'Europa moderna. Una delle figure più tipiche del primo Rinascimento è quella di Giuditta che impugna la testa di Oloferne, “la cacciatrice di teste”, come Warburg la chiamava [Fig 5]. Egli trovò il modello pagano di questa immagine nella menade invasata seguace di Dioniso [Fig. 6]. Diviene qui chiaro in modo quasi misterioso quanto i fenomeni



7 | *Fulmine sotto forma di serpente*, disegno di uno studente nativo (da F. Saxl, *Lectures*, plate 234a).

8 | *Nuvole e fulmini*, mosaico di sabbia Moki (da F. Saxl, *Lectures*, plate 234b).

americani siano strettamente connessi a quelli europei; e si può anche vedere come l'interpretazione warburghiana dell'arte scaturisca dalla sua esperienza tra gli indiani. Le forme simboliche sono coniate nella profondità dell'esperienza umana: il serpente è il simbolo del fulmine, la cacciatrice di teste quello della donna invasata nel suo trionfo sul maschio. Questi simboli hanno il potere di limitare e condensare la paura e lo sgomento; e poiché essi sorgono dalla profondità, e allo stesso tempo riescono ad articolarla, sopravvivono in quello strano medium che Warburg e altri hanno chiamato la memoria sociale (Hering [1870] 1921, Semon 1908, Butler 1877 e 1880, si veda anche Lee 1923 e Hartog 1924). Il serpente-fulmine vive ancora nella mente dei bambini indiani americanizzati; la menade appare nella Firenze del primo Rinascimento come una figura cristianizzata, una formula per quella intensa emozione fatta rivivere dall'antichità classica.

Indubbiamente la tradizione in America significa qualcosa di diverso dalle civiltà mediterranee. Mentre là può restare costante, qui parliamo di una rinascita classica quando essa si manifesta dopo un periodo in cui l'antichità giocava una parte minore, o almeno diversa. Gli artisti fiorentini del quindicesimo secolo, che avvertivano la povertà espressiva nella tradizione dei loro immediati precursori, si rifacevano alle formule del passato pagano per aumentare i loro poteri. Per usare un parallelo dallo sviluppo dei linguaggi: essi trovavano i loro superlativi, per così dire, basandosi su radici linguistiche estranee (Osthoff 1889). Ma, indipendentemente dai diversi mezzi con cui il conio delle forme espressive è lasciato in retaggio alle diverse culture, i processi di formazione e di trasmissione sono comuni sia all'America sia all'Europa. È in questa prospettiva – e solo in questa – che possiamo in ultima analisi comprendere perché nella Firenze del quindicesimo secolo l'“antichità” significasse un più profondo senso della vita e un maggior potere di espressione artistica.

Le ultime ricerche di Warburg si estesero oltre il campo della storia dell'arte fino a comprendere la divinazione pagana nel Rinascimento. Egli studiò *la reviva* delle classiche nozioni riguardanti il nesso tra individuo e cosmo, e l'influenza sull'uomo degli spiriti e dei dèmoni

astrali che si annidano in tutto l'universo. Nel loro rinascere nell'astrologia e nella magia, egli riconobbe un parallelo con la rinascita di quei prototipi della passione che erano stati creati dai greci e dai loro successori romani. Anche in questo caso ci imbattiamo in problemi di dimensione più ampia di quella europea, familiari agli americanisti quanto agli storici del Rinascimento italiano. Ma nei suoi ultimi anni Warburg non si occupava più della psicologia dei popoli primitivi. In quanto storico, egli cercava di definire il significato dell'universo pagano del pensiero nel quindicesimo secolo e il suo influsso sulle personalità individuali; e cercava anche di rintracciare le fasi del percorso lungo il quale le idee della tarda epoca pagana erano state trasmesse alla Spagna medievale e al Rinascimento italiano. Egli seguì l'itinerario di queste idee nel loro viaggio verso nord, fino alla cerchia di Lutero.

Dei fatti che le sue ricerche hanno messo in luce, vorrei qui ricordarne solo uno, forse il più sorprendente ed illuminante di tutti. Martin Lutero nacque il 10 novembre 1483. Su questo fatto egli stesso non aveva dubbi. Sua madre morì nel 1531, e chiunque avrebbe potuto rivolgersi a lei per questa informazione. Nondimeno esisteva una generale controversia sulla data della nascita di Lutero. Un simile atteggiamento verso la realtà può sembrare meno stupefacente all'americanista di quanto non lo sia per lo storico della Riforma. Infatti, i cosiddetti primitivi considerano spesso i fatti conosciuti in base all'esperienza come una questione di secondaria importanza. C'era gente che credeva che Lutero fosse nato nel 1484, mentre altri si attenevano alla vera data del 1483. Anche le opinioni sull'esatta ora di nascita di Lutero erano discordanti. Il motivo della controversia era il seguente. Nel febbraio 1484 una particolare costellazione occupava il cielo; i pianeti Giove e Saturno si congiungevano nel segno dello Scorpione [Fig. 9]. Questa era la costellazione sotto il cui influsso, secondo l'opinione degli astrologi più autorevoli, sarebbe nato un profeta. Così i suoi amici consideravano Lutero come un riformatore, mentre i suoi nemici lo consideravano come un perturbatore dell'ordine spirituale, la cui venuta era stata predetta dalle stelle. Perfino il suo amico Melantone, che aveva avuto la possibilità di consultare la madre di Lutero sull'esatta data di nascita, teneva per un fatto stabilito che Lutero fosse il profeta del 1484; e lo stesso facevano i suoi avversari cattolici.

Qui diviene chiaro ancora una volta quanti insegnamenti Warburg, studioso di storia europea, avesse tratto dal suo viaggio americano. Le sue esperienze gli avevano infatti consentito di conoscere l'esistenza di simili doppie verità, e di comprendere che per l'uomo del Rinascimento, non meno che per gli indiani, esistevano due regni di fatti in una certa misura indipendenti l'uno dall'altro: il mondo dell'esperienza razionale e quello della magia. Quando essi vengono in conflitto la verità magica può sopprimere quella empirica anche nell'Europa del sedicesimo secolo.

Sembra quasi naturale che questo tema, America ed Europa, venga anche discusso nel primo volume degli *Studies* del nostro Istituto. Nel suo *Die Begriffsform im mytischen Denken* E. Cassirer descrive i fenomeni tipici del ragionamento basato sulle associazioni. Gli Zuni assegnano al Nord guerra e distruzione, al Sud matrimonio e medicina, all'Est magia e religione (Cushing



9 | Giove e Saturno nella costellazione dello Scorpione, xilografia da Johannes Lichtenberger, *Pronosticatio*, Wittenberg 1527, 515 (da F. Saxl, *Lectures*, plate 234c).

10 | Mosè e il serpente di bronzo e Crocifissione, miniatura da *Biblia Pauperum* del 1340-1350, Weimar, Cod. max. 4 fol. 6v (da F. Saxl, *Lectures*, plate 234d).

1892 e 1920, Cassirer 1922, 22 e sgg. e 57 e sgg.). Si tratta della stessa struttura, in cui la coordinazione prende il posto del pensiero concettuale, per cui l'astrologia collega una stella con una divinità, attribuendole qualità ed effetti specifici, come il calore o l'umidità, e la collega con determinati metalli, malattie, professioni ed età. Warburg cercava di comprendere come storico e psicologo ciò che Cassirer cercava di descrivere in termini filosofici. Warburg aveva compreso la vita e l'arte del Rinascimento alla luce della sua esperienza americana. Cassirer usava i dati offerti dall'antropologia per spiegare il pensiero pre-empirico in Europa prima dell'epoca di Galileo.

In una delle sue conferenze più toccanti Warburg una volta tentò di dimostrare l'affinità tra lo spirito indiano e quello europeo. Egli seguì il simbolo del serpente dagli Zuni al Laocoon e alla storia biblica del serpente di bronzo che la cristianità considerava come simbolo della morte sacrificale di Cristo [Fig. 8]. Dopo aver parlato del simbolo del fulmine negli ornamenti Pueblo e della danza Humiscachina, mostrò la famosa danza del serpente eseguita dagli indiani che tenevano dei serpenti vivi in bocca durante un rituale. Qui i serpenti non vengono sacrificati. Ma, per effetto della dedica religiosa e della effettiva mimica della danza, essi sono trasformati in messaggeri che, inviati per ritornare alle anime dei morti, creano il temporale nel cielo in forma di fulmine.

Amburgo, Istituto Warburg, inverno 1929-1930.

*Pubblichiamo il testo della conferenza *Warburgs Besuch in Neu-Mexico*, pronunciata da Fritz Saxl alla Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg nell'inverno 1929/1930 e pubblicata, nella sua traduzione inglese, con il titolo *Warburg's Visit to New Mexico* nel 1957 (F. Saxl, *Lectures*, London 1957, 325-330). La prima (e unica) traduzione italiana del testo – a firma di Alessandro Del Lago – è pubblicata nel 1984 in "aut aut" (numero 199-200 (gennaio/aprile 1984), 10-16) e qui riproposta, nella sua prima edizione digitale.

Riferimenti bibliografici

Cassirer 1922

E. Cassirer, *Die Begriffsform im mytischen Denken*, Leipzig 1922.

Butler 1877

S. Butler, *Life and Habit*, London 1877.

Butler 1880

S. Butler, *Unconscious Memory*, London 1880.

Cushing 1892

F.H. Cushing, *Outlines of Zuñi Creation Myths*, XIII Report of the Bureau of American Ethnology, 1891-1892.

Cushing 1920

F.H. Cushing, *Zuñi Breadstuff*, New York 1920.

Hartog 1924

M. Hartog, *Introduction*, in S. Butler, *Unconscious Memory*, London [1880] 1924, IX-XXV.

Hering [1870] 1921

E. Hering, *Über das Gedächtnis als Eine allgemeine Funktion der organisierten Materie*, ristampato in *Fünf Reden*, Leipzig 1921.

Lee 1923

V. Lee, *Introduction*, in R. Semon, *Mnemic Psychology*, London 1923.

Osthoff 1889

H. Osthoff, *Vom Suppletivwesen der indogermanischen Sprachen*, Heidelberg 1889.

Semon 1908

R. Semon, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*, Leipzig 1908.

Winckelmann [1755] 1825

J.J. Winckelmann, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, in *Sämtliche Werke*, Donauöschingen 1825, vol. I.

English abstract

We publish the text of the lecture *Warburgs Besuch in Neu-Mexico*, delivered by Fritz Saxl at the Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg in the Winter of 1929-1930 and published in its English translation *Warburg's Visit to New Mexico* in 1957 (F. Saxl, Lectures, London 1957, 325-330). The first (and only) Italian translation of the text —by Alessandro Del Lago— was published in 1984 in “aut aut” 199-200 (January April 1984), 10-16 and it is here published in its first digital edition.

keywords | Jacob Burckhardt; Fritz Saxl; Hermann Usener; Aby Warburg; Social Memory; Serpent Ritual.



la rivista di **engramma**

aprile **2023**

201 • 21 aprile 1923. Il rituale del serpente

Editoriale

Silvia De Laude, Monica Ferrando

L'edizione Adelphi de Il rituale del serpente, 1998

intervista a Flavio Cuniberto, a cura di Silvia De Laude

Ein wenig Licht

Piermario Vescovo

“Le orride convulsioni di una rana decapitata”

Monica Centanni

Per una nuova edizione critica del testo della conferenza di Warburg a Kreuzlingen (21 aprile 1923)

a cura di Giulia Zanon

Warburg: una ‘teologia senza nome’?

Monica Ferrando

Hopi, a ovest del mondo

Miriam Gualtieri e Salvatore Inglese

Verso una storia naturale dell’arte

Salvatore Settis, con “Reperti scartati” (Postilla 2023)

Le traversie della collezione etnografica di Aby Warburg. Intervista a Christine Chávez

a cura di Silvia de Laude

Warburg’s Visit to New Mexico (1957)

Fritz Saxl | Original English version, e traduzione italiana

Die Indianer beschwören den Regen. Großes Fest bei den Pueblo-Indianern (1926)

Aby Warburg, Fritz Sax | Deutscher Originaltext, e traduzione italiana