



www.edizioniets.com

Chi fotocopia un libro lo uccide lentamente.
Priva l'autore e l'editore di un legittimo guadagno,
che può essere compensato solo aumentando
il prezzo di vendita.
Il libro, in quanto patrimonio di una memoria storica
e di una cultura sempre viva, non può e non deve morire.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.
Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti
del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto
dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

© Copyright 2003

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 88-467-0800-8

Eranos Monte Verità Ascona

a cura di

E. BARONE, M. RIEDL, A. TISCHEL

edizione italiana a cura di

E. BARONE, A. FABRIS, F. MONCERI



EDIZIONI ETS

Thomas S. Bremer

IL GENIUS LOCI IGNOTUS DI ERANOS
E LA CREAZIONE DI UN LUOGO SACRO

Un monumento in pietra, scolpito da Paul Speck ed eretto vicino alla Casa Gabriella di Olga Froebe-Kapteyn commemora quello che Carl Gustav Jung e Gerardus van der Leeuw, nel 1949, supponevano essere lo «spirito ignoto» che animava il luogo delle conferenze di Eranos¹. Tuttavia, con un gesto in qualche modo ironico, il monumento tenta di catturare questo spirito sfuggente tramite una pratica spaziale che esprime l'idea di Eranos nel localizzarla. La pietra scolpita, con la sua iscrizione *Genio loci ignoto*, colloca Eranos nel panorama intellettuale europeo in termini più che figurativi². Infatti, esso crea la propria geografia ponendo il luogo effettivo delle conferenze al proprio centro; il monumento contrassegna Ascona in generale, e la Casa Gabriella in particolare, come un luogo sacro³.

¹ Rudolf Ritsema menziona questo monumento in *The Origins and Opus of Eranos: Reflections at the 55th Conference*, in «Eranos Jahrbuch», 56, 1988, p. viii. Un'immagine del monumento si trova in W. McGuire, *Bollingen. An Adventure in Collecting the Past*, Princeton 1982, tavola 17 (segue p. 168).

² L'intento religioso della pietra sembra mostrare un evidente parallelo con una iscrizione descritta nel Libro cristiano degli *Atti* (17:23). Sono grato al professor John Gager per avermi indicato questa connessione.

³ In questo contributo distinguo «luogo» (*place*) da «spazio» (*space*), concordando sulla distinzione così descritta da Michel de Certeau: «Un luogo (*lieu*) è l'ordine (di qualsiasi tipo) in accordo con il quale gli elementi sono distribuiti in una relazione di coesistenza. Così, esso esclude la possibilità che due cose siano nella stessa posizione (*space*). La legge del "proprio" domina nel luogo: gli elementi presi in considerazione sono l'uno accanto all'altro, ognuno situato nella sua "propria" e distinta posizione, una posizione che esso determina. Un luogo è così una configurazione istantanea di posizioni. Esso implica un'indicazione di stabilità». «Uno spazio esiste quando si prendono in considerazione vettori di direzione, velocità e tempi variabili. Così, lo spazio è composto da intersezioni di elementi mobili. È in un certo senso attualizzato dall'insieme di movimenti impiegati al suo interno. Lo spazio scaturisce come effetto prodotto dalle operazioni che lo orientano, lo situano, lo temporalizzano e lo fanno funzionare in una unità

Tuttavia, rendere sacro un particolare luogo comporta qualcosa di più che la semplice erezione di un monumento. In verità, investigare la natura, lo scopo, l'impatto e il significato dei luoghi sacri esige attenzione per almeno quattro caratteristiche interconnesse⁴. Prima di tutto, i luoghi sacri sono sociali; essi implicano sempre relazioni fra individui e gruppi di persone. Inoltre, il luogo funziona contemporaneamente come un elemento determinante e come un prodotto di queste relazioni sociali. In altre parole, la sacralità di un particolare luogo può fornire agli individui che lo occupano un certo grado di prestigio sociale o di status; allo stesso tempo, le relazioni che là avvengono stabiliscono il prestigio spaziale della sacralità. Così, i luoghi acquistano il proprio significato dalle relazioni sociali, persino quando essi permeano del proprio significato speciale queste stesse relazioni⁵.

La seconda caratteristica dei luoghi sacri scaturisce dalla loro natura sociale: i luoghi sacri sono continuamente «processuali». Essi implicano pratiche continue che li definiscono e li mantengono come sacri. Un luogo non include soltanto i caratteri fisici che lo distinguono sul territorio spaziale, ma anche le pratiche che definiscono il suo carattere speciale. Di conseguenza, la creazione di un luogo sacro non può mai essere completa; i luoghi sono sempre in divenire nelle pratiche sociali ad essi associate.

polivalente di programmi conflittuali o di prossimità contrattuali» (M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. S. Rendall, Berkeley 1984, p. 117). Una distinzione chiave per i miei scopi è quella tra la stabilità ordinata di un luogo e la contingenza mobile dello spazio; comunque io sostengo che sia il luogo che lo spazio implicano una tensione interattiva fra stabilità e contingenza, fra stasi ordinate ed energie mobili.

⁴ Una discussione delle quattro caratteristiche dei luoghi sacri, insieme a molto di ciò che segue, appare nella mia dissertazione, *Religion on Display: Tourists, Sacred Place, and Identity at the San Antonio Missions*, Princeton University, Department of Religion, 2001.

⁵ L'idea che i luoghi sacri siano prodotti sociali, mentre allo stesso tempo fungono da fonte di status sociale si appoggia molto al lavoro di Henri Lefebvre; infatti, tutte e quattro le caratteristiche di uno spazio sacro che ho esposto qui derivano in una certa misura dalle idee che ho trovato nel suo libro *The Production of Space*, trans. D. Nicholson-Smith, Cambridge, MA 1991. Inoltre, Lindsay Jones sottolinea la dimensione sociale dell'architettura sacra nella sua nozione di evento rituale-architettonico. Cfr. L. Jones, *The Hermeneutics of Sacred Architecture: Experience, Interpretation, Comparison; Volume One: Monumental Occasions. Reflections on the Eventfulness of Religious Architecture*, Cambridge, MA 2000, pp. 38-58.

Questa dimensione processuale del luogo, a sua volta, sposta l'attenzione sulla sua terza caratteristica: i luoghi sacri sono luoghi «interessati». Con questa espressione intendo che la concettualizzazione, l'interpretazione e il controllo di un luogo dipendono da particolari interessi acquisiti, siano essi politici, economici, estetici, morali, eccetera. E poiché tali luoghi implicano gli speciali interessi di coloro che sono associati ad essi, essi rimangono luoghi contestabili. Le lotte per la conquista di un luogo includono talvolta questioni di possesso e controllo effettivi, ma più comunemente essi implicano discorsi sulla rilevanza generale e sul significato particolare di quel luogo⁶.

Infine, il quarto aspetto dei luoghi sacri ha a che fare con la coincidenza delle sfere spaziale e temporale. In breve, lo spazio implica il tempo come il tempo implica lo spazio. Così, le assunzioni che riguardano la natura del tempo si scontrano con le assunzioni sullo spazio. In queste assunzioni c'è in gioco la costruzione e l'autorizzazione (o il divieto) di particolari forme di azione. Come scrive Carol Greenhouse: «Il tempo non riguarda, o non riguarda primariamente, esperienze di cambiamento personali o collettive, ma riguarda formulazioni culturali dell'azione e la loro compatibilità o incompatibilità all'interno di forme istituzionali specifiche»⁷. Queste formulazioni dell'azione assumono particolari formulazioni sia dello spazio che del tempo, le quali legittimano gli ordini politici dominanti che, a loro volta, decidono sui conflitti concernenti pretese su luoghi particolari e sull'interpretazione del loro significato.

L'attenzione al ruolo del tempo e dello spazio nel produrre particolari formulazioni dell'azione rivela una relazione chiave inerente ai luoghi sacri: la creazione di un luogo, sacro o meno, comporta sempre la creazione di identità; viceversa, la costruzione di un'identità implica sempre la costruzione di luoghi. Da

⁶ D. Chidester ed E.T. Linenthal presentano una lucida ricostruzione delle circostanze contestabili dei luoghi sacri nella terza delle loro caratteristiche particolari relative al come siti specifici siano prodotti e riprodotti come spazi sacri. Cfr. l'introduzione a *American Sacred Space*, ed. D. Chidester e E.T. Linenthal, Bloomington 1995, p. 15.

⁷ C.J. Greenhouse, *A moment's Notice. Time Politics Across Cultures*, Ithaca 1996, p. 4.

un lato, il contenuto significativo di un particolare luogo dipende dalla produzione dei soggetti che abitano il luogo e di quelli che lo osservano, commentano e interpretano, includendo sia gli interni sia gli esterni. Dall'altro lato, tutti i soggetti sono «situati»: conquistare una capacità soggettiva all'azione significa, al livello più profondo, occupare un particolare luogo, sia in senso fisico che in senso sociale. Così, luogo e identità emergono insieme in una relazione di simultaneità.

Ma queste relazioni di simultaneità che generano luoghi e identità sono sempre ibride e sempre mobili a seconda delle pratiche che le producono. In verità, la pratica serve come meccanismo di collegamento fra luogo e identità. Nel riflettere sulla significativa fondazione del luogo e sulle sue relative identità, che scaturiscono dall'erezione del monumento in pietra dedicato al *genius loci ignotus* di Eranos, spero di scoprire le pratiche itineranti di movimento, moto e viaggio che giocano un ruolo fondamentale nella produzione di luoghi. Io sostengo che i luoghi, anche quelli indicati da monumenti in pietra, non sono mai statici; essi si muovono nel tempo, e le pratiche che li costituiscono si muovono nello spazio. La mappa non è il territorio, come, credo giustamente, ci ricorda J.Z. Smith⁸. E tuttavia, non esistono territori senza mappe, o perlomeno senza viaggiatori che disegnano la mappa degli spazi che attraversano nei territori concettuali. Le dimensioni sociali, processuali, interessate e temporali del viaggio e del movimento delineano e concretizzano gli spazi sacri; in breve, esse costituiscono le dimensioni itineranti del luogo.

Contrappongo queste dimensioni itineranti a ciò che Smith definisce il «locativo». Nella sua critica alla formulazione che Mircea Eliade dà di luogo sacro, Smith propone «la dicotomia tra una visione *locativa* del mondo (che mette in risalto il luogo) e una visione *utopica* del mondo (usando il termine in senso stretto: il valore di essere in nessun luogo)»⁹. Egli identifica queste due prospettive nelle prime culture del Vicino Oriente dove, da un lato, la visione urbana, locativa produsse «le élites sacerdotali

e degli scribi che avevano un diritto acquisito a limitare la mobilità e a valutare il 'luogo'» e, dall'altro, l'esperienza dell'esilio produsse una visione utopica del mondo che implicava «gli elementi contro-locativi della ribellione e dell'incongruenza religiosa»¹⁰. Ma sono meno incline a contrapporre queste due tendenze come poli dicotomici basati sul loro apparente possesso o meno di un «luogo». Infatti, la ribellione e l'incongruenza dei cosiddetti «utopisti» non precludono il desiderio di un luogo; i conflitti fra il locativo e l'utopico, che Smith considera come poli opposti, potrebbero semplicemente equivalere a dispute sul luogo in uno spazio comune di centro e periferia. Di conseguenza, invece di considerare il centro locativo e gli utopisti esiliati come poli opposti, preferisco concentrarmi sulle dinamiche interattive tra forze locative e forze itineranti. In altre parole, la visione di un luogo come una sistemazione stabile e ordinata (il locativo) deve tenere conto delle circostanze mobili e transitorie che rendono il luogo possibile, e che alla fine devono sovvertire le sue apparenze stabili. I luoghi sorgono in spazi che sono interiormente instabili proprio per la natura degli spostamenti che li definiscono.

Naturalmente, questa visione dello spazio e del luogo considera le pratiche di viaggio come l'elemento chiave nella creazione di un luogo. Io ho una visione piuttosto ampia di ciò che costituisce queste pratiche; certamente le pratiche di viaggio includono il viaggio stesso, ma includono anche le pratiche che motivano e facilitano il viaggio. Così, sia i viaggiatori esterni, sia i residenti interni partecipano alle pratiche di viaggio che creano i luoghi. Io sostengo che qualsiasi luogo contenga in se stesso pratiche di viaggio di un qualche tipo. Un luogo diventa un luogo solo in relazione ai movimenti delle persone che lo definiscono tale, e quindi le pratiche che rendono possibili tali movimenti sono una dimensione inerente alla produzione del luogo.

Ciò nondimeno, le pratiche di viaggio non sono l'unica dimensione che crea un luogo; qualcosa di più del viaggio risiede nel monumento in pietra di Casa Gabriella. E tuttavia, la comprensione dei luoghi delle conferenze di Eranos non ha bisogno

⁸ J.Z. Smith, *Map Is Not Territory. Studies in the History of Religions*, Chicago 1993, pp. 289-309.

⁹ *Ivi*, p. 101.

¹⁰ *Ivi*, p. xii.

di spiegare la forza che li anima. Sono soddisfatto di lasciare che lo spirito sconosciuto di Eranos rimanga sconosciuto. Invece, le mie domande si concentrano sulle dimensioni itineranti di uno spazio sacro. Perché le persone viaggiano verso certi luoghi che considerano speciali e desiderabili? Come fanno le loro pratiche di viaggio a stabilire e mantenere un particolare luogo sacro? Il sito delle conferenze di Eranos è speciale *di per se stesso*? O ha acquisito il suo carattere speciale perché le persone si recavano là per prendere parte agli scambi intellettuali che vi avvenivano?

D'altro lato, un'indagine sulle dimensioni itineranti dello spazio riconosce il carattere provvisorio di un luogo sacro. La storia delle religioni rivela continuamente luoghi una volta considerati sacri, dai quali la forza animatrice in seguito svanì, lasciandoli privi del loro potere. Inoltre, il sacro in sé si sposta al modificarsi delle richieste dei devoti. Per fare un solo esempio, la storia del Tepeyac, la collina sacra di Città del Messico che ospita la Vergine di Guadalupe, rivela un itinerario di movimenti sacri dal tempio sulla cima della collina, alla chiesa coloniale posta alla sua base, alla struttura postmoderna che attraversa la *plaza* e che oggi ospita l'immagine sacra. Allo stesso modo, lo spirito di Eranos si è spostato dalla Casa Gabriella sulla riva del fiume, all'edificio in stile Bauhaus sul Monte Verità. Forse in questo frangente dobbiamo chiederci che cosa manterrà questo spirito sconosciuto nel luogo degli eventi di Eranos. Quali pratiche sono richieste per far sì che la frase dedicatoria «Genio loci ignoto» sia pertinente all'Eranos di oggi e a quello del futuro?

Sul monumento in pietra vicino alla Casa Gabriella sono iscritte più che parole dedicatorie allo spirito sconosciuto del luogo. Pratiche di viaggio, eventi rituali, relazioni sociali; la politica, l'economia, l'estetica e l'etica del luogo; una filosofia del tempo; tutto ciò e molto di più risiede nel silente monumento in pietra accanto alla casa di Olga Froebe-Kapteyn sulle sponde del lago Maggiore. Esplorare queste dimensioni del sito di Eranos può rivelare poco sullo spirito abitatore di questo luogo, ma lo sforzo promette nuove possibilità di penetrare nelle persone e negli eventi che hanno fatto di Eranos una pietra miliare nello studio della religione e della cultura.